СЕРИЯ
СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ

Émile Durkheim
L'éducation morale

Эмиль Дюркгейм
Моральное воспитание

Предисловие
Поля Фоконне

Перевод с французского
и вступительная статья
Александра Гофмана

Второе издание

Издательский дом
Высшей школы экономики
Москва, 2025

УДК 17.023.4
ББК 60.563.01
Д97

https://elibrary.ru/jvxcbt

Проект серийных монографий
по социально-экономическим
и гуманитарным наукам

Руководитель проекта Александр Павлов

Дюркгейм, Э.

Д97 Моральное воспитание / пер. с фр., вступ. ст., примеч. А. Б. Гофмана; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — 2-е изд. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2025. — 456 с. — (Социальная теория). — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-4168-5 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-4231-6 (e-book).

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.

УДК 17.023.4
ББК 60.563.01

Перевод издания: *Durkheim Émile*. L'éducation morale.
Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики
http://id.hse.ru

doi:10.17323/978-5-7598-4168-5

ISBN 978-5-7598-4168-5 (в пер.)
ISBN 978-5-7598-4231-6 (e-book)

© Перевод на русский язык.
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа
экономики», 2021; 2025
© Вступительная статья.
Гофман А.Б., 2021; 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

Александр Гофман. Социология морали Эмиля Дюркгейма: Истоки, принципы, значение. Вступительная статья . . 7

Поль Фоконне. Предисловие 106

Лекция первая. Введение. Светская мораль 109

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ЭЛЕМЕНТЫ МОРАЛИ 127

Лекция вторая. Первый элемент морали. Дух дисциплины 129

Лекция третья. Дух дисциплины (продолжение) 148

Лекция четвертая. Дух дисциплины (окончание). Второй элемент морали: привязанность к социальным группам 166

Лекция пятая. Второй элемент морали: привязанность к социальным группам (продолжение) 186

Лекция шестая. Второй элемент морали: привязанность к социальным группам (окончание). Взаимосвязь и единство двух элементов 205

Лекция седьмая. Выводы относительно двух первых элементов морали. Третий элемент: автономия воли 223

Лекция восьмая. Третий элемент морали: автономия воли (окончание) 242

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. КАК СФОРМИРОВАТЬ
У РЕБЕНКА ЭЛЕМЕНТЫ МОРАЛИ 261

I. ДУХ ДИСЦИПЛИНЫ 263

Лекция девятая. Дисциплина и психология ребенка . . 265

Лекция десятая. Школьная дисциплина 284

Лекция одиннадцатая. Школьное наказание 300

Лекция двенадцатая. Школьное наказание
(продолжение) 320

Лекция тринадцатая. Школьное наказание (окончание).
Вознаграждения 340

II. ПРИВЯЗАННОСТЬ
К СОЦИАЛЬНЫМ ГРУППАМ 359

Лекция четырнадцатая. Альтруизм ребенка 361

Лекция пятнадцатая. Влияние школьной среды . . . 381

Лекция шестнадцатая. Влияние школьной среды
(окончание). Преподавание наук. 398

Лекция семнадцатая. Преподавание наук (окончание) . .416

Лекция восемнадцатая. Эстетическая культура.
Преподавание истории. 434

Александр Гофман

Социология морали Эмиля Дюркгейма: истоки, принципы, значение

Вступительная статья

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 смерти[1]. 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, непроясненными, 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, одна-

---

[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].

ко, 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 переводе[2].

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 до-

---

[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.

вольно 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 целом[4].

---

[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.

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 делались[7]: 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 счи-

---

[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.

тал 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.

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 аспекте[8].

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 це-

---

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

ликом: 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 обла-

---

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

сти 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 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

---

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.

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 француз-

ские 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 разуме[12]. 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 чувства?»[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

---

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.

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.

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].

---

[14] *Dugas L.* La dissolution de la foi // Revue philosophique. 1898. T. 46. No. 9. P. 249.

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 периода[16].

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: опыт о моральных приложениях социо-

---

15 Цит. по: *Зеваэс 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.

логических 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 всесилие 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 предостав-

---

[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.

ляет 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 значение[18]. 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 радикализму[21]. Солидарность во Франции стала ключевой идеей этой эпохи. Она трактовалась и как универсальный закон бытия, констатируемый и естественными, и социальны-

---

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.

ми 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 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 ценностей[22]. 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,

---

[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).

«оживления», расширения своих рамок[23]. 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.

истоки и влияния

Формирование этических воззрений Дюркгейма проходило в явном и скрытом противостоянии с различными тео-

---

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.

риями 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 Конт[25]; 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 упрощен-

---

[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.

ный 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 после-

---

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.

дователем 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 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 изучил[28]. 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 — эвдемониз-

---

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

28 См.: *Maublanc R.* Contribution à “L’oeuvre sociologique d’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.

мом. 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].

---

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

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 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» (“Volksgeist”). 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,

---

морали», представленных в различных научных дисциплинах. *Durkheim É.* La science positive de la morale en Allemagne... P. 298.

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 Германии[33].

Но, обращаясь к немецкой науке в поисках идей общества и науки о нем, Дюркгейм хотел лишь «вернуть» во

---

[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.

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. 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 академи-

---

[34] *Durkheim É.* [La sociologie selon Gumplowicz] [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 Людвига 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.

ческая 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 религиоз-

---

[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.

ного 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 неизбежное[37].

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].

---

[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.

Вместе с тем Дюркгейм расходился с Гюйо по ряду принципиальных вопросов. Его даже можно квалифицировать как «анти-Гюйо», учитывая то, какое огромное значение в социальной 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 морали[40]. 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

---

[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.

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 Дюркгейма[43]. 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

---

[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.

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 ничтожным[44]. 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.

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.

---

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

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 назвали 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,

---

[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.

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 никогда 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 верую-

---

[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.

щего 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. Несмо-

---

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.

тря 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.

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 рацио-

---

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.

налистом», «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*.

---

[52] *Joas H.* Durkheim’s Intellectual Development... P. 232; *Йоас Х.* Креативность действия... С. 62.

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.

---

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

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 разных 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 иррациональ-

---

[54] *Durkheim É.* [Débat sur la rationalité de la morale] [1908]... P. 344.
[55] Ibid.
[56] Ibid. P. 379.

ных 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 рациональные 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 умопостигаемым, 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 исследований[57]. В последнем

[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. Re-

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 различение 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, осущест-

---

ligion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 293.

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

вляемая 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 группами, институтами и организациями).

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.

---

[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.

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, называет-

---

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).

ся 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 «Методе 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.

---

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

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

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 непросто 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 дан-

---

64 Наст. изд. С. 133.

ного 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

---

[65] Наст. изд. С. 136.

[66] Наст. изд. С. 140.

[67] Наст. изд. С. 141.

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 предрасположений 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 отношении[69]. 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 жизни[70].

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,

---

68 Наст. изд. С. 141.

69 См. наст. изд. С. 141, 146.

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

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,

---

[71] Наст. изд. С. 154.

[72] Наст. изд. С. 143–144.

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 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 второй[75]. Таким образом, дюркгеймовская теория морали оказывается включенной в его более широкую теорию социальной интеграции, состоящей из двух назван-

---

[73] Наст. изд. С. 145.

[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.

ных базовых компонентов и образующих социальную основу морали[76].

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

---

[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; *Gofman 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.

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.

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, «мно-

---

79 Наст. изд. С. 253.

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.

гозначительный 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 другой[83]. При этом обязательность у него, как и у Кан-

---

[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

та, 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].

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.

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.

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, ценностному[86]. 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 светской[87]. Можно предпо-

[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.

ложить, 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 призна́ем Дюркгейма *продолжателем* того и другого. Он был эвдемонистом, когда выступал против Канта, и кантианцем, когда выступал 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,

---

[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.

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 морали[90].

---

[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.

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], — говорил он. Таким образом, понятия «желанного долга» и «обязательного желания» для Дюркгейма совсем не содержат contradictio in adjecto и выражают характерные черты подлинной морали.

Тот же дуализм и вместе с тем неразрывное единство отмеченных признаков мы обнаруживаем не только у раннего, зрелого, позднего, но и у «позднейшего» Дюркгейма. Это касается, в частности, уже упоминавшегося выше наброска книги о морали, задуманной им в конце жизни и опубликованного посмертно Марселем Моссом под

---

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

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

заголовком «Введение в мораль» в 1920 г. Не случайно один из разделов этой книги должен был так и называться: «Единство обоих элементов (морали. — *А. Г.*) (идеал и долг)»[93].

Важно иметь в виду, что Дюркгейм пытался не просто механически соединить два важнейших для него подхода к морали, кантианство и эвдемонистскую версию утилитаризма, акцентировавших соответствующие аспекты моральной реальности: долг и благо. Он стремился осуществить их органический синтез на новой теоретической платформе. Формой и средством плодотворного соединения двух главных аспектов морали, по замыслу Дюркгейма, должен был стать социологический подход. Мораль в его истолковании — это базовый социальный институт, а общество в его самых разных воплощениях, включая разнообразные социальные группы — источник, субъект, объект и объяснительный принцип всей моральной жизни. С его точки зрения, «...общество есть высшая цель всякой моральной деятельности»[94]. Именно оно обладает достаточной силой воздействия на индивидов, авторитетом и уважением в их глазах, обеспечивая обязательность следования моральным правилам; оно же — средоточие блага и идеала, источник их привлекательности для индивидов.

Здесь необходимо уточнить понятие общества у Дюркгейма, которое в его интерпретации чрезвычайно многозначно[95]. Очень часто он использует это понятие как синоним социальной группы. Оно в его теории никоим образом не тождественно политическому обществу, т.е.

---

[93] *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. 314.

[94] *Дюркгейм Э.* Определение морального факта [1906]... С. 206.

[95] О различных значениях, в которых Дюркгейм использовал слово «общество», см., в частности: *Lukes S.* Emile Durkheim... P. 21–22.

государству, не сводится к нему. Он специально подчеркивал морально-воспитательное значение общества in abstracto и ограниченность представления о том, что «моральные достоинства общества зависят главным образом от той или иной разновидности общества, в частности»[96].

В интерпретации природы общества Дюркгейм был умеренным социальным реалистом, или холистом, следуя в своих рассуждениях на эту тему за Вильгельмом Вундтом. Он трактует общество как реальность особого рода, не сводимую к сумме составляющих его индивидов; как синтез индивидуальных сознаний и действий, образованный взаимодействием индивидов. Будучи результатом этого взаимодействия, оно существует более или менее автономно и оказывает воздействие на тех индивидов, взаимодействие которых его породило[97]. Оно представлено в самых разнообразных формах: социальных правилах, нормах, ценностях, традициях, институтах, идеалах и т.д.

Значение общества в истолковании Дюркгейма настолько велико, что в эпоху секуляризации в качестве основания, субъекта и объекта морали оно в его трактовке становится конкурентом самого Бога, который выступает как символическое выражение общества: «Нужно выбирать между Богом и обществом. Я не стану рассматривать здесь доводы в пользу одного или другого решения, которые тесно связаны между собой. Добавлю, что для меня этот выбор не столь уж важен, ибо в божестве я

---

96 *Durkheim É.* L'enseignement de la morale [1900–1905]. The Lenoir-Durkheim Lecture Notes // Durkheimian Studies / Etudes Durkheimiennes. 2007. Vol. 13. P. 14.

97 Подробнее см.: *Гофман А.Б.* Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности [2005] // Гофман А.Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. М.: Новый Хронограф, 2015. С. 255–256.

вижу лишь общество, преображенное и осмысленное символически»[98].

Согласно Дюркгейму, общество трансцендентно по отношению к индивидам, находится достаточно далеко и высоко от них, чтобы внушать им моральные идеи, чувства и верования[99]. Вместе с тем оно представляет собой эмпирически наблюдаемую реальность, оно имманентно по отношению к индивидам, находится близко к ним и внутри них, что позволяет им ощущать моральную реальность как близкую или свою собственную, как объект желания, влечения и любви[100].

Именно тот факт, что общество имманентно по отношению к индивидам, составляет его преимущество в сравнении с Богом как другой фундаментальной сущности, санкционирующей моральные правила и идеалы. Возражая критикам, указывавшим на то, что общество слишком несовершенно, чтобы быть источником идеала и морального авторитета, Дюркгейм утверждал, что и самого Бога можно было упрекнуть в чем-то подобном, так как созданный им мир полон всякого рода несовершенств и изъянов.

Дюркгейм всегда подчеркивал факт разнообразия и изменчивого характера моральных систем, отмечая, что существует не мораль, а морали во множественном числе, в зависимости от различий в типах обществ и институтов. Исходя из этого, он различал такие виды морали, как «гражданская мораль» (“morale civique”), связанная с та-

---

98 *Дюркгейм Э.* Определение морального факта... С. 205.

99 Общество Дюркгейм понимает «как моральную силу, более высокую, чем индивиды, обладающую своего рода трансцендентностью, подобную той, которой религии наделяют божество». *Durkheim É.* Débat sur le fondement, religieux ou laïque, à donner à la morale [1909] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 368.

100 См.: *Дюркгейм Э.* Определение морального факта... С. 206–207.

кими институтами и группами, как государство, родина, демократия; «профессиональная мораль»; «семейно-домашняя мораль» (“morale domestique”); «контрактная мораль» и т.п. Помимо этого, он выделял также и «наиболее общую» сферу морали, не зависящую от связи с какой-либо групповой или иной локальной принадлежностью; она же является «наиболее возвышенной» в сравнении с другими. Существование данной сферы — характерная черта современных развитых обществ. В них «чувства, имеющие своим объектом человеческую личность, становятся очень сильными, тогда как чувства, привязывающие нас непосредственно к группе, отходят на второй план»[101].

Любопытно, что эти слова написаны примерно в то же время (1898–1900), что и «Моральное воспитание» (1898–1899), в котором «привязанность к социальным группам» трактуется как второй базовый элемент морали. Как же объяснить эту видимую противоречивость в высказываниях автора? Дело в том, что «привязанность к группам» составляет, по Дюркгейму, общий признак простейшей, элементарной морали, тогда как моральный универсализм, в его трактовке, характерен для развитых обществ. С его точки зрения, «мораль ...начинается там, где начинается привязанность к группе, какой бы ни была последняя»[102]. С этого она *начинается*, но на этом, в дюркгеймовской интерпретации, *не заканчивается*! Более высокие формы морали в данной интерпретации предполагают выход за групповые рамки. Важно в данном случае и то, что для Дюркгейма, как и для многих других классиков социальной науки, человечество — это не особая внесоциальная и надсоциальная субстанция, а расширенное до предела общество или же социальная группа: он не видит между ними принципиального различия.

---

101 *Durkheim É.* Leçons de sociologie. Paris: PUF / Quadrige, 2015. P. 218.

102 *Дюркгейм Э.* Определение морального факта... С. 193.

САКРАЛЬНОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ И САКРАЛЬНОЕ МОРАЛЬНОЕ

С трактовкой общества у Дюркгейма неразрывно связано его представление о *сакральном*. Общество в его истолковании — источник и подлинный объект сакрального. Последнее не только наследуется из недавнего и далекого прошлого, но и продолжает рождаться сегодня, и в религии, и в морали, и в других областях: в науке, праве, политике и т.д. Дюркгейм настаивал на *процессуальном* характере сакрального, подчеркивая, что оно представляет собой не неподвижную или завершенную систему норм, ценностей и идеалов, а *сакрализацию*, т.е. *процесс*, который продолжается и в настоящее время и продолжится в будущем. Он утверждал, в частности: «Конечно, священное вульгарно представляют себе как нечто иррациональное, мистическое, не поддающееся научному познанию. Но в действительности мы видим, как священное постоянно создается у нас на глазах. Идея прогресса, идея демократии священны для тех, кто в них верит»[103].

Главный институт, в котором, по Дюркгейму, сосредоточено сакральное начало, — это, несомненно, религия: не случайно он определяет ее именно через это понятие. Тем не менее в его трактовке сфера сакрального гораздо шире религиозного; да и сама религиозность интерпретируется им весьма широко, охватывая всю идеологическую сферу. Помимо собственно религии, сакральное, согласно Дюркгейму, основательно присутствует и в морали. Именно это присутствие обусловливает фундаментальное единство морали и религии. Оба эти института представляют собой совокупность могучих сил, оказывающих стимулирующее воздействие на самые разные сфе-

---

[103] *Durkheim É.* [Débat sur la possibilité d'une science religieuse] [1908]... P. 143.

ры социальной жизни. На протяжении веков моральное сакральное было включено в религиозное, а мораль в целом выступала как составная часть религии. В современную же эпоху прогрессирующего рационализма и секуляризации происходит своего рода эмансипация морали по отношению к религии; первая все больше отделяется и отдаляется от последней: «...Бесспорно, моральная религиозность становится все более отличной от теологической религиозности»[104].

Эта «моральная религиозность» в дюркгеймовской теории означает, что мораль обладает собственной сакральностью, автономной по отношению к сакральности собственно религиозной («теологической»). Отсюда — принципиальная возможность существования светской морали. Сакральность морали обладает теми же признаками, что и религиозная сакральность, а именно — отделенностью, дистанцией, запретностью соответствующих явлений, противостоящих светскому; вместе с тем она является объектом влечения и любви со стороны индивидов[105]. Отсюда феномен, который можно обозначить как «светское сакральное», выражение, которое на первый взгляд может показаться оксюмороном, или содержащим contradictio in adjecto. Тем не менее Дюркгейм прямо указывал на существование сакральных ценностей внутри тех, которые обычно воспринимаются как светские[106].

Правда, моральное священное, хотя и родственно религиозному священному, отличается от него тем, что не освобождает мораль от критики и свободного критического исследования. Но и сегодня, сожалеет Дюркгейм, «наши современники пока не без сопротивления решаются допустить, чтобы моральная реальность, подобно

---

104 *Дюркгейм Э.* Определение морального факта... С. 202.

105 См.: Там же. С. 220 и др.

106 См.: Там же. С. 220.

всем другим реальностям, была предоставлена людям для свободного обсуждения»[107]. Еще одна особенность современного морального сознания, которая, будучи светской, содержит сакральное начало — это «культ человеческой личности». Причем сам этот культ, согласно Дюркгейму, имеет социальное происхождение, он порожден обществом.

Учитывая вышесказанное, вопрос о взаимоотношениях морали и религии в теории Дюркгейма требует прояснения, конкретизации и уточнения. Некоторые теоретики склонны категоричным образом утверждать, что он либо вообще трактовал мораль как религиозное явление, либо пришел к такой трактовке к концу жизни, в результате идейной эволюции. Так, Ганс Йоас писал, что в «Элементарных формах религиозной жизни» Дюркгейма (1912) «наука о морали ...трансформирована в науку о религии...»[108], а Стивен Тернер — что, согласно Дюркгейму, «моральные идеалы являются фундаментально религиозными или родственны религиозным»[109].

Дело, однако, в том, что Дюркгейм не только не «трансформировал» науку о морали в науку о религии, но и не собирался этого делать. Об этом свидетельствует, собственно, само его намерение в конце жизни создать упомянутый выше труд, специально посвященный именно морали и трактующий ее именно как собственно моральное, а отнюдь не религиозное явление. В принципе каждая из этих дисциплин в его интерпретации должна была сохранить свою автономию. Что касается утверждения о том, что, по Дюркгейму, мораль — явление религи-

---

107 *Дюркгейм Э.* Определение морального факта... С. 202.

108 *Joas H.* Durkheim's Intellectual Development... P. 241; *Йоас Х.* Креативность действия... С. 72–73.

109 *Turner S.P.* Introduction: Reconnecting the sociologist to the moralist // Emile Durkheim: sociologist and moralist [1993] / ed. by S.P. Turner. L.; N.Y.: Routledge, 2015. P. 20.

озное, то оно в принципе верно, хотя и требует уточнения. Но все же, скорее всего, ему было ближе противоположное утверждение, согласно которому *религия — это явление моральное*. Хотя Дюркгейм всегда подчеркивал единство обоих институтов, он считал, что в современных европейских обществах сакральное начало все больше сосредоточивается в светской морали (по его терминологии — «моральной религиозности», в отличие от «теологической» религиозности), а функция познания и объяснения мира все больше переходит от религии к светской науке.

В отличие от Гюйо, Дюркгейм считал, что рациональная интерпретация религии, хотя и безусловно близкая ему, не может быть сугубо иррелигиозной: это означало бы *отрицание* того факта, который подлежит *изучению*, что противоречит научному методу. В подходе к религии он в конце жизни даже склонен был отчасти вступить в противоречие с некоторыми фундаментальными правилами, которые некогда сформулировал в «Методе социологии» (1895), а именно — исследовать социальные факты как вещи, извне, по их внешне проявляемым признакам, а также отказаться от всех предпонятий, т.е. понятий, сформировавшихся вне науки. Наоборот, в 1914 г. в одном из своих выступлений он утверждал: «...Тот, кто не привносит в изучение религии нечто вроде религиозного чувства, не может говорить о ней! Он подобен слепому, который бы говорил о цветовых особенностях»[110].

Дюркгейм полагал, что поскольку конкретные системы религиозных и моральных идей изменчивы и разнообразны, невозможно предсказать, какой именно вид они обретут в будущем. При этом он считал, что сакральные

---

110 *Durkheim É.* L'avenir de la religion [1914] // Durkheim É. La science sociale et l'action / introduction et présentation de J.-C. Filloux. Paris: Presses Universitaires de France, 1970. P. 309.

системы будущего будут отличаться такими чертами, как более высокая степень рационализма; более важное значение свободного исследования, в том числе направленного на сами эти системы; представление о высокой ценности и священном характере человеческой личности. Наконец, самое главное, в будущем, с его точки зрения, социальные истоки и социальный смысл религии и морали будут осознаваться более глубоко и непосредственно: скрывающая эти истоки и смысл символическая оболочка будет более тонкой, чем в современную и, тем более, в прошедшие эпохи. Так он думал и в начале, и в середине, и в конце своей жизни и научной деятельности, что нашло отражение в его текстах 1897, 1907 и 1914 гг.[111] «Новейшие религии — это не космологии, а моральные дисциплины»[112], — говорил Дюркгейм. Религия, согласно ему, в тех или иных формах сохранится и в будущем; сохранятся ее «динамогеническое влияние»[113], «витальная и практическая функция», а наука, призванная объяснять религию, в данном отношении заменить ее не может[114]. В любом случае, по Дюркгейму, потребность в священном, создание и стремление к реализации идеалов, в каких бы формах они ни выступали, останутся и будут существовать всегда, постольку, поскольку будут существовать сами общества.

Но в теории Дюркгейма есть одна моральная идея (и одновременно моральный идеал), которая выступает как своего рода заменитель религии в современных и буду-

---

111 См.: *Дюркгейм Э.* Самоубийство / пер. с фр. А.Н. Ильинского; под ред. В.А. Базарова. СПб.: Н.П. Карбасников, 1912. С. 517–518; *Durkheim É.* [Remarque sur l'avenir de la religion] [1907]... P. 169–170; *Durkheim É.* L'avenir de la religion [1914]... P. 305–313.

112 *Durkheim É.* [Débat sur la possibilité d'une science religieuse] [1908]... P. 144.

113 См.: *Durkheim É.* L'avenir de la religion [1914]... P. 309.

114 *Durkheim É.* [Débat sur la possibilité d'une science religieuse] [1908]... P. 144.

щих обществах. Это *справедливость*. Французский социолог исходит из того, что справедливость в развитых обществах с органической солидарностью, основанных на разделении труда и договорном праве, гораздо важнее, чем в обществах с механической солидарностью, основанных на господстве коллективного сознания. «Точно так же, как древние народы, для того чтобы жить, нуждались в общей вере, мы нуждаемся в справедливости. И можно быть уверенным, что эта потребность будет становиться все настоятельней...»[115], — писал он.

Согласно Дюркгейму, справедливость в современных индустриальных обществах — это не столько реальное, состоявшееся явление, сколько насущная социальная потребность, императив, первостепенная задача и главный идеал. Сущность справедливости, с его точки зрения, заключается во взаимности и точной эквивалентности обмениваемых индивидами и группами благ и услуг. Главным условием ее достижения он считает равенство во «внешних», т.е. социальных, условиях, в которых находятся индивиды, участвующие в конкуренции и, шире, социальных взаимодействиях: «...Недостаточно, чтобы были правила, необходимо еще, чтобы они были справедливыми, а для этого необходимо, чтобы внешние условия конкуренции были равны»[116].

Хотя Дюркгейму были близки идеи реформистского социализма и солидаризма, он, вслед за Спенсером, отмечал негативное воздействие на общество чрезмерной благотворительности. В его теории можно также обнаружить и определенную форму меритократизма. На первом этапе своего научного творчества в качестве социальной силы, обеспечивающей справедливость в социальных отношениях, Дюркгейм рассматривал профессиональные груп-

---

115 *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда... С. 360.

116 Там же. С. 378.

пы, хотя впоследствии не развивал эту идею. В целом реализация императива справедливости у него выступает как фактор формирования и укрепления социальной сплоченности, как фактор легитимации социальных и, в частности, моральных правил, делающий их эффективными и позволяющий преодолеть аномическое состояние современных обществ. При этом следует отметить, что вообще у Дюркгейма слово «справедливый» нередко выступает как синоним «легитимного», прежде всего по отношению к правилам (нормам), нравственным и юридическим.

МОРАЛЬ И ДРУГИЕ ИНСТИТУТЫ

Мораль в теории Дюркгейма тесно связана и, согласно Дюркгейму, с другими социальными институтами. Присущее ей священное начало свойственно не только собственно ей и религии, но в определенной мере и науке, на что он прямо указывал[117]. Хотя сам по себе поиск научной истины он не относит собственно к сфере морали, стремление к осуществлению благотворных в социальном отношении целей, с его точки зрения, все же превращает этот поиск в моральное явление. К тому же «моральный оттенок» в психологическом отношении приобретает самоотверженность ученого, любящего свою науку. В теории наука, по Дюркгейму, обладает «моральным характером» «косвенным и производным образом»[118], но лично для него она безусловно обладала высшим моральным авторитетом и выступала как явление сакральное.

Любопытно при этом, что, несмотря на его сциентизм, горячую веру в науку и ее возможности, он приписывает науке довольно пассивную роль, часто подчерки-

---

[117] См.: *Дюркгейм Э.* Определение морального факта... С. 193, 206, примеч. 1.

[118] Там же. С. 193.

вая, что ее главное предназначение — не трансформация реальности, а ее отражение, что она должна очень осторожно вмешиваться в социальный мир. Этот подход контрастирует с его акцентом на активистской интерпретации морали и религии как витальных движущих сил, преобразующих реальность и создающих социальные идеалы.

Сакральное значение в современных условиях приобрели, с точки зрения Дюркгейма, социальные и политические ценности, провозглашенные Французской революцией. Ценности свободы, равенства, братства, разума, «культ человеческой личности» приобрели сакрально-традиционный характер, и фундаментальная задача социологии и интеллектуалов вообще, с его точки зрения, состоит в том, чтобы их укреплять, культивировать и пропагандировать. Порожденный современным обществом культ человеческой личности в его интерпретации стал средоточием сакрального начала как такового. Правда, Дюркгейм недооценивал в целом значение политики, за что часто подвергался обоснованной критике. Политические революции, в частности, согласно ему, как правило, носят поверхностный характер. Даже будучи радикальными и насильственными, они могут совершенно не затрагивать основ социального порядка и не вызывать трансформации социальных институтов, выступая в качестве своего рода кровавых спектаклей, после которых в социально-институциональном плане может ничего не меняться. Подлинно серьезные социальные трансформации, по Дюркгейму, часто происходят незаметно для обыденного сознания и только тогда, когда они имеют глубокие моральные основания.

Что касается взаимоотношений морали и права, то Дюркгейм всегда обосновывал положение о том, что это явления однопорядковые, и различия между ними не носят принципиального характера. Как уже отмечалось[119],

---

[119] См. сн. 6 наст. изд.

моральные правила, в его понимании, — это те же правовые нормы, которые носят «диффузный», некодифицированный характер, а правовые нормы, юридические законы представляют собой моральные правила, которые формализованы, кодифицированы, кристаллизуются в виде юридических норм и опираются на специфические санкции.

Наиболее сложными в интерпретации Дюркгейма выглядят взаимоотношения между моралью и, вместе с тем, социальностью, с одной стороны, и искусством, художественной культурой — с другой. По отношению к морали и социальной жизни в целом искусство в его теории играет неоднозначную, двойственную и в большой мере негативную роль. Конечно, поведение человека, который предан искусству и готов к самопожертвованию ради него, который выходит за пределы своего я, близко к моральному поведению. «В известном смысле эстетическая культура внушает воле установку, которой моральное воспитание может затем воспользоваться для достижения своих собственных целей и, следовательно, может показаться, что искусство — это мощное средство морализации»[120], — утверждает Дюркгейм.

Тем не менее он полагает, что эстетическая культура радикально отличается от моральной, что между ними существует, по его выражению, настоящий «антагонизм». Если мораль принадлежит сфере реального, то искусство, наоборот, — это сфера образного, вымышленного, ирреального. Если мораль относится к «серьезной жизни», то искусство — это сфера игры[121]. Самое главное различие состоит в том, что искусство, в отличие от морали, в общем не выполняет социальную функцию, не поддерживает социальную солидарность и социальные нормы. Конеч-

---

[120] Наст. изд. С. 436–437.

[121] См. наст. изд. С. 440 и далее.

но, и эту сферу необходимо и возможно использовать для моральных целей, но все-таки мораль и художественная деятельность, согласно Дюркгейму, принципиально различаются между собой.

Вопросы воспитания и образования всегда играли важнейшую роль и в теории Дюркгейма, и в его практической деятельности. Это касается и морали, и образовательно-воспитательных институтов как таковых. Его интерес к данной проблематике был вызван ее огромным значением для Франции Третьей республики и явился отражением «морально-воспитательного прагматизма» французской социологии этого периода, о котором упоминалось выше. Именно в этом проявлялась социально-практическая ориентация французской социологии того времени, в отличие, скажем, от американской, сосредоточенной на проблемах индустриального труда и города.

Характерны в данном отношении сами названия кафедр, которыми руководил Дюркгейм. В Бордоском университете, где он работал с 1887 по 1902 г., это была кафедра «педагогики и социальной науки». В Парижском университете он с 1902 г. работал на кафедре «науки о воспитании»; только в 1913 г. она была переименована в кафедру «науки о воспитании и социологии» и носила это название вплоть до 1932 г. Важно иметь в виду, что на этой кафедре он первоначально был заместителем руководителя, а затем (с 1906 г.) руководителем. В этой должности он сменил выдающегося французского педагога и политика, лауреата Нобелевской премии мира Фердинанда Бюиссона. Эта замена, хотя и предполагала определенные изменения, все же отнюдь не означала полной переориентации кафедры с проблематики воспитания на социологическую.

Та же особенность, а именно «морально-педагогический уклон», прослеживается также и в названиях ряда

курсов и циклов лекций, которые он читал в обоих названных университетах. Среди них мы находим, в частности, такие: «Моральное воспитание» (1887–1888, 1889–1990, 1898–1899, 1899–1900 гг.), «Французская педагогика в XVIII и XIX веках», «Интеллектуальное воспитание» (1890–1891 гг.) и т.д. (в Бордоском университете); «О моральном воспитании» (1902–1903 гг.), «Преподавание морали в школе» (1903–1904, 1904–1905, 1907–1908 гг.), «Интеллектуальное воспитание в начальной школе» (1905–1906 гг.), «Моральное воспитание в школе» (1906–1907, 1911–1912 гг.), «Наука о воспитании. Формирование и развитие среднего образования во Франции» (1906–1907, 1908–1909, 1909–1910, 1910–1911 гг.) и т.д. (в Сорбонне)[122]. Правда, в перечне курсов, читавшихся Дюркгеймом, можно найти и такие, которые носили «чисто» социологический характер, например, курс «Социология. Мораль» (1908–1909, 1909–1910, 1910–1911, 1911–1912, 1914–1915 гг.)[123]. Но таких курсов было сравнительно немного.

Дюркгейм был сторонником социальных реформ, основанных на научных, прежде всего социологических рекомендациях. Несомненно, в образовательно-воспитательной системе современной ему Франции он видел один из главных каналов, во-первых, внедрения социологии, во-вторых, реформирования морали и, шире, общества. Поэтому связь социологической тематики с педагогической была для него вполне органичной и обоснованной. В то же время отчасти она была вынужденной, так как читавшиеся им курсы должны были соответствовать тем требованиям, которые предъявляла ему тогдашняя университетская система, желавшая видеть в его преподавании практический, прикладной, т.е. в данном случае воспитательно-педагогический аспект. Во многом имен-

---

122 См.: *Fournier M.* Émile Durkheim (1858–1917).... P. 124–125, 528–529.
123 См.: Ibid. P. 529.

но через педагогику социология проникала в эту систему, в частности в Сорбонну. Об этом свидетельствует нередко цитируемое специалистами высказывание его последователя, видного французского социолога Мориса Хальбвакса о том, что «социология была допущена в Сорбонну не сразу, но была введена в нее через узкую дверцу педагогики»[124].

Очевидно, что Дюркгейм осознавал себя главным образом не специалистом в области педагогики, не моралистом, а социологом, и именно в области социологии, ее развитии и преподавании видел свое истинное профессиональное призвание. Но в сложившейся ситуации ему приходилось идти на компромисс, объединяя этико-педагогические курсы с социологическими, или же, если угодно, выдавая последние за первые. При этом, преподавая даже несоциологические, этико-педагогические курсы, он при любой возможности всячески их «социологизировал», видя в этом, с одной стороны, перспективу развития педагогики, этики и других дисциплин, с другой — способ развития, внедрения и популяризации самой социологии.

Так или иначе, на протяжении всей жизни Дюркгейм выступал не только в роли социолога, но и в роли педагога, теоретика и практика образования и воспитания, что позволило ему стать одним из классиков французской педагогики[125]. Неудивительно, что, с его точки зрения, «воспитание состоит в методической социализации молодого поколения»[126]. В каждом обществе система воспитания выступает двояко: оно носит одновременно единый и множественный характер. В определенном смысле оно множественно, так как «существует столько видов воспи-

---

124 *Halbwachs M.* Introduction // Durkheim É. L'Évolution pédagogique en France [1938]. Paris: Quadrige / PUF, 1990. P. 1.

125 См.: *Debesse M.* Préface // Durkheim É. Éducation et sociologie. Paris: PUF, 2016 [1922]. P. 11.

126 *Durkheim É.* Éducation et sociologie... P. 51.

тания, сколько в этом обществе существует сред»[127]. Например, в кастовом обществе оно дифференцировано в зависимости от кастовой принадлежности, в классовой — в зависимости от классовой, воспитание буржуа отличается от воспитания рабочего, а горожанина — от сельского жителя. Тем не менее система воспитания каждого общества обладает определенным единством: «Не бывает народа, не обладающего определенным множеством идей, чувств и практик, которые воспитание должно привить всем детям, независимо от того, к какой социальной категории они принадлежат»[128].

Внутри собственно моральной социализации Дюркгейм различает понятия «моральное воспитание» (“l’éducation morale”) и «моральное образование» (“l’enseignement moral”)[129]. Под первым он понимает формирование разного рода чувств и представлений, направленных на совершение практических моральных действий; под последним — стремление объяснять, делать понятным существующий порядок вещей, обращенное не столько непосредственно к воле, сколько к мышлению. В современной ему Франции он констатирует первую попытку светским образом обучать школьников морали, образовывать их в этой области. Ранее подобное образование отсутствовало. Школьников просто подвергали натаскиванию, например, заставляя заучивать катехизис. В настоящее время, по Дюркгейму, необходимо, чтобы по окончании школы ученик понимал, в чем состоят рациональные основания тех моральных обязанностей, которые он должен соблюдать. Иначе молодой человек будет находиться в плену искаженных, вульгарных, упрощенных представлений

---

127 *Durkheim É.* Éducation et sociologie... P. 47.

128 Ibid. P. 49.

129 См.: *Durkheim É.* [Débat sur le fondement, religieux ou laïque, à donner à la morale] [1909]... P. 355–358.

о той сложной реальности, которую представляет собой мораль: «Он будет подвергаться опасности видеть в ней, как это часто происходит, всего лишь фантасмагорию, продукт суеверий; он будет верить, что мораль изобрели правительства, чтобы лучше держать народы в узде. Во всяком случае, мы без сопротивления отдадим его воздействиям, внушаемым вульгарными полемиками и газетными аргументациями. Нам нужно поэтому вооружить его ум серьезными основаниями, противостоящими неизбежным сомнениям и возражениям»[130].

Что касается связи морали с экономикой, то, согласно Дюркгейму, подобная связь в истории существовала всегда. Но именно в современную эпоху она либо отсутствует, либо ослаблена. Здесь господствует аномия. Между тем потребность в моральной регуляции экономической деятельности, в солидарности, в утверждении справедливости в данной сфере чрезвычайно велика. Возрождение и внедрение морального начала в сфере экономических институтов Дюркгейм считал задачей первостепенной важности.

«КОЛЛЕКТИВНОЕ ВОЗБУЖДЕНИЕ» И АНОМИЯ

В последние два-три десятилетия наблюдается настоящий бум интереса исследователей к понятию «коллективное возбуждение» (“effervescence collective”) в дюркгеймовской теории, что нашло выражение в большом числе публикаций на данную тему[131]. И это притом, что ранее,

---

130 Ibid. P. 356.

131 Вот лишь некоторые из них: *Ôno M.* Collective 0ffervescence and Symbolism // Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes. 1996. Vol. 2. N.s. P. 79–98; *Mellor P.A.* Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in “Les Formes élémentaires de la vie religieuse” // Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes. 1998. Vol. 4. N.s. P. 87–114; *Schilling C., Mellor P.A.* Durkheim, Morality and Mo-

на протяжении длительного времени экзегеты Дюркгейма практически не обращали внимания на это выражение. Можно сказать, что в последнее время идея «коллективного возбуждения» вызвала настоящее коллективное возбуждение у социологов, изучающих его творчество. Это последнее возбуждение достигло такой степени, что некоторые даже увидели в Дюркгейме одного из создателей «потаенной» (“concealed”) социологии толпы[132]. В категории «возбуждение» стали видеть ключ к пониманию не только его социологии морали и религии, но и чуть ли не всей его социологии в целом. Из «социолога аномии» par excellence, которым он некогда считался многими аналитиками, благодаря усилиям некоторых интерпретаторов он все больше превращается в «социолога возбуждения».

Вероятно, отчасти рост интереса к данной проблематике у Дюркгейма был вызван общим усилением внимания социологов к теме эмоционального начала в социальной жизни и развитием проблемной области социологии эмоций. Кроме того, в данном случае, по-видимому, определенную роль сыграли и вненаучные факторы, такие как социальные движения на постсоветском пространстве, в других странах бывшего соцлагеря и события «арабской весны» 2011 г.

---

dernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action... P. 193–209; *Steiner P.* La sociologie de Durkheim. Paris: La Découverte, 1994. P. 59–63; *Steiner P.* Crise, Effervescence Sociale et Socialisation // Le Suicide: Un siècle après Durkheim. Sous la dir. de M. Borlandi et M. Cherkaoui. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. P. 63–85; *Steiner P.* Le problème de la régulation chez Durkheim // Revue européenne des sciences sociales. 2004. T. XLII. No. 129. P. 317–319; *Weiss R.* From Ideas to Ideals: Effervescence as the Key to Understanding Morality... P. 81–97.

132 См.: *Torres E.C.* Durkheim's Concealed Sociology of the Crowd // Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes. 2014. Vol. 20. P. 89–114.

Как отмечалось выше, понятие возбуждения (effervescence) мы встречаем уже у Гюйо в «Иррелигиозности будущего» (1887), где автор пишет: «Чтобы достигнуть своего наивысшего развития, искусство и наука требуют значительного расходования сил; они поэтому истощают, изнуряют народ, у которого они имеют место. После этих эпох возбуждения (effervescence) наступают другие, когда нация отдыхает, накапливает силы; это, так сказать, эпохи парования в интеллектуальной культуре»[133]. Данной темы Дюркгейм часто касается применительно и к современным индустриальным обществам (например, в «Самоубийстве», 1897), и к австралийским аборигенам («Элементарные формы религиозной жизни», 1912).

Наиболее глубокую и основательную интерпретацию «социального возбуждения» в теории Дюркгейма в связи с темами социальной регуляции, интеграции, аномии и идеалов можно, на наш взгляд, найти в указанных выше работах Филиппа Штайнера (см. сн. 131 наст. изд.). В них он опирается на скрупулезный анализ текстов классика и продолжает исследования данной проблематики, начатые Филиппом Бенаром. Штайнер констатирует, что хотя Дюркгейм всегда негативно оценивал аномию в сфере экономики, в целом его оценка этого явления с течением времени неявно становилась более позитивной. Не случайно последние 15 лет жизни он вообще не использовал понятие аномии (хотя и не отказался от него), а у его последователей, участников Французской социологической школы, это понятие практически не встречается, за исключением одного его упоминания Франсуа Симианом. Именно в периоды коллективного возбуждения происходит массовый эмоциональный подъем, а вместе с ним — усиление общения, создание и воссоздание социальных идеалов. Хотя такие моменты сопровождаются краткосрочной дерегуля-

---

133 *Guyau J.-M.* L'irréligion de l'avenir: étude sociologique... P. 218.

цией, аномией и разгулом страстей, в долгосрочной перспективе они, согласно Дюркгейму, плодотворны, так как в конечном счете усиливают и регулятивную, и интегративную системы общества. Разрушая на короткое время повседневные правила, возбужденная социальная среда освобождает путь «для более высокой степени социальной интеграции, повышая уровень теперешней эмоциональной жизни и обеспечивая идеал, благодаря которому в долгосрочной перспективе интеграция и регуляция в результате окажутся усиленными»[134].

Необходимо иметь в виду, что Дюркгейм не разрабатывал некую специальную, самостоятельную и целостную теорию коллективного (социального) «возбуждения» (“effervescence”). Его рассуждения на эту тему носят довольно разрозненный и противоречивый характер. При этом они оказываются либо включенными в более широкие теоретические рамки (концепции морали, религии, социальной регуляции, социальной солидарности, роли эмоциональных факторов социальной жизни, идеала, традиции, сакрального, аномии и т.д.), либо тесно связанными с ними. Более того, трактовка Дюркгеймом «коллективного возбуждения» является составной частью его философско-исторических воззрений. Как мы пытались показать в некоторых прежних работах, все это имеет важнейшее значение для понимания истинной роли данного феномена в его социологии[135].

В своем известном докладе на философском конгрессе в Болонье (1911) Дюркгейм кратко формулирует своего рода философию истории, в которой слышны отголоски идей Сен-Симона и Конта относительно чередования

---

134 *Steiner P.* Le problème de la régulation chez Durkheim... P. 318–319.

135 См.: *Гофман А.Б.* Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек?... С. 202–206; *Gofman A.* Chapter 3. Durkheim's Theory of Social Solidarity and Social Rules... P. 60–63.

в истории «органических» и «критических» эпох. В этом докладе, как и в некоторых других работах, он утверждает, что в развитии обществ чередуются периоды «креативные» (“créatrices”), или «новаторские» (“novatrices”), и «обычные». В креативные периоды индивиды общаются более тесно, отношения между ними становятся более длительными, обмен идеями — более активным, эгоистические и повседневные интересы вытесняются альтруистическими. Это время коллективного возбуждения, эмоционального подъема, разгула страстей. Именно в такие периоды создаются «великие идеалы, на которых базируются цивилизации»[136]. При этом необходимо отметить, что, согласно Дюркгейму, создание и воссоздание идеалов — императив социальной жизни и социального развития: «Общество не может ни создаваться, ни воссоздаваться без одновременного создания идеала»[137].

Особенность креативных периодов, в которые создаются идеалы, по Дюркгейму, состоит в следующем: «Идеальное тогда стремится слиться в одно целое с реальным; вот почему у людей возникает впечатление, что совсем близки времена, когда идеальное станет самой реальностью, и Царство Божие осуществится на этой земле. Но иллюзия никогда не бывает продолжительной, потому что сама эта экзальтация не может длиться долго: она слишком утомительна»[138]. В одной из своих ранних работ он отмечал такую черту креативных эпох, веков «новой и дерзкой веры», как «вкус к абсолютному»[139]. В качестве примеров таких новаторских периодов Дюркгейм приво-

---

136 *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения [1911] // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / сост., пер. с фр., вступит. ст. и примеч. А.Б. Гофмана. 4-е изд., испр. и доп. Гл. 4. М.: Юрайт, 2019. С. 236.

137 *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse... P. 603.

138 *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения... С. 236.

139 *Дюркгейм Э.* Принципы 1789 года и социология [1890]... С. 292.

дил, в частности, возникновение христианства, Реформацию и Возрождение, эпоху Французской революции, социалистическое движение в XIX в. и т.д.

Когда «критические» периоды завершаются, социальная жизнь, согласно Дюркгейму, становится менее интенсивной, интеллектуальное и эмоциональное возбуждение ослабевает и индивиды возвращаются к своей обычной жизни. Но все сделанное, продуманное, прочувствованное в период, по его выражению, «плодотворной бури» не исчезает; оно сохраняется, но в форме воспоминаний. Идеалы, хотя и сохраняют свое очарование, но уже не смешиваются с реальностью. Они бы исчезли, если бы периодически не оживлялись в форме разного рода праздников, церемоний, проповедей, манифестаций, как религиозных, так и светских. «Это как бы частичное и слабое возрождение эмоционального возбуждения творческих эпох»[140], — говорил Дюркгейм. Происходит традиционализация идеалов, их превращение в традиционные формы социальной регуляции. Со временем наступает новый креативный период, когда идеальное снова актуализируется, снова стремится к соединению с реальностью, затем этот период снова сменяется обычным и т.д. Чередование отмеченных «креативных» и «обычных» периодов в трактовке Дюркгейма выступает как своего рода закон социального развития.

Эти идеи Дюркгейма позволяют, на наш взгляд, лучше понять идейную эволюцию большевизма, его отношения к традиции, его восприятия времени и коммунистического идеала. Этот идеал, казавшийся В.И. Ленину и его соратникам совсем близким, способным осуществиться буквально в течение полутора десятков лет, в советское время постепенно подвергся традиционализации. В пе-

---

[140] *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения... С. 236.

риод «застоя» слово «коммунизм» практически исчезло из пропагандистского лексикона советских идеологов, провозгласивших вместо коммунизма длительный период «развитого» («зрелого») социализма и обратившихся к воспитанию трудящихся на революционных, боевых и трудовых традициях[141].

В предыдущих работах мы выделили и кратко охарактеризовали три разновидности «коллективного возбуждения» у Дюркгейма: «новаторское», «креативное» возбуждение, при котором в соответствующие периоды происходит создание новых идеалов; «обычное», «традиционное», имеющее место в обычные периоды, когда эти идеалы традиционализируются и выступают в форме разного рода ритуалов, праздников, церемоний и т.п.; наконец, те формы возбуждения, которые не обязательно носят ритмический, периодический характер[142]. Последние связаны с тем, что Дюркгейм характеризует как «болезнь беспредельного» (“le mal de l’infini”), «беспредельность мечтаний» (“l’infini du rêve”), «беспредельность желания» (“l’infini du désir”) или «страсть к беспредельному» (“la passion de l’infini”)[143]; они могут поражать не только индивидов, но и группы, и быть более или менее постоянными. Эти проявления возбуждения относятся, по Дюркгейму, и к хроническому состоянию аномии в сфере эко-

---

141 Подробнее см.: *Гофман А.Б.* От какого наследства мы не отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже XX–XXI веков [2008] // Гофман А.Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. М.: Новый Хронограф, 2015. С. 58–63; *Gofman A.* Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim’s Theory // İstanbul University Journal of Sociology. 2019. Vol. 39. June. Iss. 1. P. 25–39.

142 См.: *Гофман А.Б.* Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек?... С. 204–205; *Gofman A.* Durkheim’s Theory of Social Solidarity and Social Rules... P. 60–63.

143 *Durkheim É.* Le Suicide. Paris: PUF, 1960. P. 324, 287.

номики, и к самоубийствам, как «эгоистическим», так и к «аномическим»[144]. Если у «эгоистических» самоубийц «болезнь беспредельного» поражает главным образом интеллект, то у «аномических» — эмоциональную сферу[145].

Следует уточнить, что отмеченная «болезнь беспредельного» связана с одним из проявлений «двойственности человеческой природы», которой Дюркгейм посвятил две свои широко известные работы 1913 и 1914 гг.[146] Согласно изложенной в этих работах своеобразной философско-антропологической концепции, человек по своей природе — это homo duplex, *человек двойственный.* В нем сосуществуют, взаимодействуют, борются как бы два различных человеческих существа: индивидуальное и социальное. Первое выражает биопсихическую природу человека, представленную в разного рода импульсах, потребностях, аппетитах, желаниях, эмоциях и т.п.; последнее — его социальную природу, выступающую в социальных, прежде всего моральных правилах и нормах. «Болезнь беспредельного» возникает тогда, когда первое из этих существ не ограничивается, не сдерживается, не регулируется последним. Как и у Фрейда, биопсихическая природа человека в дюркгеймовской трактовке выступает как мустанг, как дикая необузданная лошадь, которая при отсутствии всадника в лице социальных норм находится во власти сил саморазрушения, несущих ее вскачь

---

144 Дюркгейм полагает, что в каждом обществе постоянно существуют особого рода «суицидогенные течения» (“courants suicidogènes”), порождающие в нем тот или иной уровень самоубийств, который изменяется от одного периода к другому.

145 См.: *Durkheim É.* Le Suicide... P. 324.

146 *Durkheim É.* Le problème religieux et la dualité de la nature humaine [1913] // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 23–59; *Durkheim É.* Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales (1914) // Durkheim É. La science sociale et l’action / introduction et présentation de J.-C. Filloux. Paris: PUF, 1970. P. 314–332.

куда попало, навстречу гибели. Речь здесь идет об отсутствии нормативной регуляции, т.е., по существу, об аномии. Характерно, что данная концепция двойственности человеческой природы изложена уже «поздним» Дюркгеймом. Это еще раз свидетельствует о том, что хотя он с 1902 г. и перестал использовать термин «аномия», он отнюдь не отказался от идеи аномии и своей первоначальной ее интерпретации.

Эта третья из выделенных нами в дюркгеймовских трудах разновидностей «возбуждения», основанная на обострении «болезни беспредельного», целиком связана с дерегуляцией и снижением уровня солидарности, т.е. носит заведомо социально-деструктивный характер. Что касается двух других его разновидностей: «креативного», создающего идеалы, и «обычного», воспроизводящего их, то они, по Дюркгейму, хотя и сопровождаются дерегуляцией, все же являются в целом позитивными и плодотворными в социальном отношении.

Это относится прежде всего к первому из выделенных нами у Дюркгейма, «креативному возбуждению», возникающему в новаторские периоды социального развития (приводимые им примеры из истории Европы перечислены выше). Но и в «обычные периоды», когда происходит традиционализация идеалов, «коллективное возбуждение», согласно Дюркгейму, также имеет место в разного рода праздниках, ритуалах, церемониях и т.п., причем степень возбуждения в данном случае очевидным образом ниже, чем в «креативные» периоды.

Необходимо подчеркнуть в связи с этим, что в церемониях *корробори*, периодически практикуемых австралийскими аборигенами, согласно дюркгеймовской логике, имеет место вторая из выделенных нами разновидностей «возбуждения». Здесь происходит не создание, а воссоздание идеалов, которые носят традиционный характер, а потому степень эмоционального подъема здесь ниже, чем

в периоды их создания. Точно так же, следуя той же логике, степень эмоционального возбуждения, испытываемого французскими гражданами ежегодно 14 июля, в день взятия Бастилии, явно ниже той, что испытывали французы непосредственно в момент революции, в частности, в 1789 г., когда это взятие произошло.

Дюркгейм постоянно подчеркивает плодотворный и стимулирующий характер первых двух видов социального «возбуждения». Он постоянно делает акцент на том, что эти процессы сопровождаются усилением социальной интеграции, солидарности и альтруизма, но оставляет в тени тот факт, что речь чаще всего идет об интеграциях и солидарностях во множественном числе, что они ограничены рамками определенных групп, часто выступают в форме «групповых эгоизмов» и сопровождаются межгрупповыми конфликтами, нередко носящими ожесточенный характер.

Правда, Дюркгейм так или иначе признавал противоречивый характер всех форм «коллективного возбуждения», выраженного в разгуле необузданных страстей и эмоций, отмечая, что оно реально и потенциально несет с собой немалый разрушительный заряд. Его деструктивный характер он констатировал и применительно к созданию новых идеалов в истории европейских обществ, и применительно к воссозданию традиционных идеалов (обычаев) у австралийских аборигенов. Дюркгейму было, разумеется, хорошо известно, что приводимые им примеры «новаторских» периодов, включая наиболее важный для него пример Французской революции, отличались не только «креативностью», благородными стремлениями и плодотворным идеализмом, но и массовыми проявлениями кровавого насилия и варварства[147]. И у австралийских

[147] Вероятно, определенное воздействие на взгляды Дюркгейма в отношении социального значения «коллективного возбуждения»

аборигенов, совместно праздновавших *корробори,* межклановые отношения, как и отношения между индивидами, были далеки от солидаристской идиллии.

Дюркгейм отмечал, что эта возбужденная креативность неразрывно связана с социальной дерегуляцией, с ослаблением и исчезновением всех и всяческих правил. Под воздействием «общего возбуждения, характерного для революционных или креативных эпох», человек становится совершенно иным, чем в обычные времена: «Обуревающие его страсти настолько неистовы, что могут удовлетворяться только посредством насильственных, необузданных действий, в которых проявляются сверхчеловеческий героизм или кровавое варварство. Именно этим объясняются, например, крестовые походы и множество эпизодов Французской революции, иногда величественных, иногда диких. Мы видим, как под влиянием общей эмоциональной экзальтации совершенно незаметный, безобидный обыватель превращается либо в героя, либо в палача»[148].

Подобные эксцессы, связанные с дерегуляцией, Дюркгейм констатировал и в отмеченных праздниках *корробори* у австралийских аборигенов. Поведение их участников, согласно его характеристике, отличается такими чертами, как «бурные страсти, лишенные всякого контроля», «суматоха», «сексуальные связи вне всяких правил, которые бы ими управляли», «инцесты», «бред и патологическая нервозность» и т.п.

Тем не менее, как уже отмечалось выше, Дюркгейм в целом оценивает первые две разновидности коллективного «возбуждения», особенно «новаторскую», как позитивные. Его не смущают ни реальные конфликты, ни дерегуляция, т.е. аномия, ни разгул иррациональных страстей,

---

могло оказать и знакомство с трудами о революции его коллеги по Сорбонне, выдающегося историка Франсуа Олара.

148 *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse... P. 301.

во власти которых оказываются общества и индивиды в «креативные», или «революционные» периоды, когда создаются новые социальные идеалы. Он интерпретирует «креативные» периоды как времена торжества, как праздники социальных инноваций и социального творчества. Здесь напрашивается сравнение с одним широко известным высказыванием молодого Ленина: «Революции — праздник угнетенных и эксплуатируемых. Никогда масса народа не способна выступать таким активным творцом новых общественных порядков, как во времена революции. В такие времена народ способен на чудеса...»[149].

Любопытно, что Дюркгейм позитивно оценил вклад Рабле в революционные идеи в педагогике и в институт школьного образования в эпоху Ренессанса. А ведь Рабле был как раз своего рода идеологом аномии и неконтролируемых эмоций, желаний и страстей. Такое состояние, по Дюркгейму, оказывается условием и фактором создания нового, взамен существовавшего и реализованного ранее, педагогического идеала.

Чем же объяснить тот факт, что вопреки осознанию и признанию Дюркгеймом негативных последствий «коллективного возбуждения», необузданного разгула страстей и ослабления регулятивной системы, он все-таки оценивал данные явления позитивно? Можно предположить, что в данном случае он, по-видимому, находился все-таки в плену своей общей интегративно-солидаристской модели общества и в значительной мере выдавал желаемое за действительное. Вера в грядущий прогресс и укрепление социальной интеграции и регуляции под воздействием создаваемых в «креативные» эпохи новых идеалов делала его оптимистом в оценке аномических состояний, несмо-

---

149 *Ленин В.И.* Две тактики социал-демократии в демократической революции [1905] // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 11. М.: Госполитиздат, 1960. С. 103.

тря на понимание связанных с ними опасностей и деструктивных тенденций. Согласно логике Дюркгейма, «возбуждение» призвано освобождать пространство ценностей и идеалов от отживших, устаревших, нежизнеспособных принципов, создавая условия для новых, перспективных правил и порождая их. Допуская возможность временного ослабления регулятивной системы, он предполагал, что в долгосрочной перспективе новые идеалы все-таки стимулируют ее укрепление, так же как и будущее усиление социальной солидарности.

В общем, Дюркгейм всегда осознавал двойственный и противоречивый характер «коллективного возбуждения» и аномии, неразрывно с ним связанной. Он отмечал и креативный, и деструктивный аспекты и последствия этих явлений. Но к концу жизни он гораздо меньше опасался их деструктивных последствий и возлагал больше надежд на результаты конструктивные и креативные. Соответственно, его оценка «коллективного возбуждения» с социологической точки зрения стала более позитивной, чем в начале его творческого пути. Вместе с тем неявно его негативизм в отношении аномии уменьшился.

Наконец, такого рода позитивная оценка отчасти была вызвана его диагнозом морального состояния современных ему европейских обществ. Дело в том, что, согласно дюркгеймовскому диагнозу, они страдают не столько от низкого уровня или «качества» морали, сколько от ее «атонического», апатичного, «замороженного» состояния, вызванного отсутствием идеалов, их стагнацией или слабым воздействием на индивидов. Как подчеркивалось выше, создание и воссоздание идеалов, по Дюркгейму, — настоятельный императив социального развития: без них общества существовать не могут. Но в сфере идеалов он констатирует пустоту, застой или неэффективность. А отсюда и отсутствие «стимулирующего», «тонизирующего», «динамогенического», по его выражению, начала,

способного привести в движение застывшую в замороженном состоянии мораль рубежа XIX–XX вв. Не случайно он характеризует ее в таких выражениях, как «моральный холод» (“froid moral”), «моральная посредственность» (“médiocrité morale”), «моральное недомогание» (“malaise moral”), «моральная индифферентность», «неопределенность» (“incertitude”), «смутное беспокойство» (“agitation confuse”). На этом фоне эмоциональный, возбуждающий «разогрев» морального климата современной ему эпохи, пробуждение морального энтузиазма постепенно стали представляться ему все более благотворными и желательными.

Как отмечалось выше, на рубеже XIX–XX вв. во Франции, как и в ряде других стран Европы, происходил активный процесс «изобретения», возрождения и пропаганды разного рода традиций и ритуалов[150]. Во французском обществе в различных формах происходила традиционализация идеалов Революции, что, по замыслу идеологов Третьей республики, должно было оживить моральное состояние общества и заполнить в нем ценностно-нормативный вакуум. Дюркгейму этот процесс был чрезвычайно близок. И все же он считал его недостаточным с социологической точки зрения. Он полагал, что Франция, как и другие европейские общества, испытывает потребность в новом «креативном» периоде, несмотря на то, что он осознавал опасности и угрозы, связанные с подобными трансформациями. Отсюда и ясно выраженная Дюркгеймом надежда на наступление такого состояния общества, которое породит новые идеалы: «Придет день, когда наши общества снова познают моменты креативного возбуждения, когда появятся но-

---

150 См. известное исследование Эрика Хобсбаума: *Hobsbawm E.* Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914 // The Invention of Tradition / ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 263–307.

вые идеалы, будут обнаружены новые решения, которые в течение какого-то времени будут служить ориентиром для человечества...»[151].

В целом можно сделать вывод о том, что к концу жизни Дюркгейм опасался аномии и связанного с ней неконтролируемого разгула страстей в социальной жизни гораздо меньше, чем в ранний период его научного творчества. В то же время оценка «коллективного возбуждения» и его социально-креативного потенциала выросла. Таким образом, в данном отношении в его взглядах наблюдается определенное сближение с позициями Гюйо.

ТРАДИЦИОННОЕ И ИДЕАЛЬНОЕ В МОРАЛИ

Резюмируя дюркгеймовский анализ связи «коллективного возбуждения» и идеалов, следует еще раз подчеркнуть, что теоретически в нем четко прослеживается различие между тем «возбуждением», при котором идеалы *создаются*, и тем, при котором они, уже существуя, *воссоздаются, воспроизводятся, оживляются* посредством разного рода механизмов традиционализации, будь то обычаи, ритуалы, празднества, церемонии и т.п.

С этим различением у Дюркгейма тесно соприкасается и отчасти совпадает другое, а именно между двумя разновидностями идеалов: теми, которые находятся in status nascendi, в стадии зарождения, формирования, создания, с одной стороны, и теми, которые уже сформировались, хабитуализировались, традиционализировались, институционализировались, — с другой. В свою очередь, это различение позволяет лучше понять взгляды Дюркгейма на сущность морали, моральных правил и морального поведения.

Дело в том, что, согласно Дюркгейму, подлинно и собственно моральными могут считаться только те идеалы,

---

151 *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse... P. 611.

которые принадлежат ко второй из только что названных разновидностей, а именно те, которые приобрели форму «коллективных привычек», традиций, социальных институтов. Что касается идеалов в стадии формирования, то их следует трактовать как моральные лишь эвентуально или потенциально: *они могут становиться моральными при определенных обстоятельствах, а именно тогда, когда они подвергнутся хабитуализации, традиционализации и институционализации.*

Этот вывод следует из тех положений дюркгеймовской теории морали, которые отчасти уже сформулированы выше. Он вытекает прежде всего из идеи Дюркгейма о том, что моральное поведение — это поведение, соответствующее санкционируемым правилам. Из предыдущего следует, что в его теории моральные правила выступают в двух формах: *правила-идеалы*, которые еще только формируются и даже в таком состоянии отчасти уже выполняют регулятивную функцию, и *правила-нормы*, т.е. устоявшиеся, традиционализированные, хабитуализированные, институционализированные. Только последние, согласно дюркгеймовской логике, могут считаться собственно моральными. Ведь едва созданные идеалы и ценности — это еще не правила в собственном смысле. Конечно, даже формирующиеся идеалы в какой-то мере выполняют важнейшую для морали, по Дюркгейму, регулятивную функцию. Тем не менее в них эта функция развита слабо: многие из них вообще не реализуются: это лишь потенциальные правила.

Настоящими правилами, тем более моральными, идеалы, по логике Дюркгейма, становятся лишь тогда, когда приобретают традиционный характер, превращаются в традиции[152]. Как отмечалось выше, французский социолог

---

[152] Подробнее о роли традиций в дюркгеймовской теории морали см.: *Gofman A.* Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory... P. 25–39.

постоянно подчеркивал длительный, регулярный, устойчивый, даже монотонный характер подлинно морального поведения. Вот откуда его повышенный интерес к проблематике привычного поведения и придание ему столь важного значения в социальной жизни вообще, и в моральной — особенно. Не случайным поэтому выглядит и большое количество работ, посвященных изучению привычек в различных научных дисциплинах, которые Дюркгейм брал, в частности, в библиотеке Бордоского университета в период работы в нем[153].

Следует при этом иметь в виду, что Дюркгейм опирается на понятие «традиция» не только тогда, когда использует само слово «традиция». Это понятие имеет у него и другие терминологические выражения. Оно выражено прежде всего в его термине «коллективные привычки», который он использует как синоним традиций. В свою очередь, подлинно моральные правила в его интерпретации выступают как синоним коллективных привычек, т.е. традиций.

По Дюркгейму, моральное поведение — это разновидность коллективно-привычного, т.е. традиционного поведения: «Хотя не все коллективные привычки являются моральными, все моральные практики являются коллективными привычками. Поэтому всякий, кто невосприимчив ко всему, что есть привычка, рискует также быть невосприимчивым к морали»[154]. Подобная привычка, чтобы быть моральной, предполагает одно важнейшее свойство: ее обязательный характер. Именно такого рода правила и поведение, имеющие традиционный характер, могут считаться подлинно моральными.

---

153 См.: *Sembel N.* La liste des emprunts de Durkheim à la bibliothèque universitaire de Bordeaux: une “imagination méthodologique” en acte // Durkheimian Studies / Etudes Durkheimiennes. 2013. Vol. 19. N.s. P. 33.

154 Наст. изд. С. 142.

Разумеется, из предыдущего никоим образом не следует, что Дюркгейма можно считать приверженцем идеологии традиционализма. Наоборот, на социально-политической сцене Третьей республики он воспринимался как антитрадиционалист; и он был им в действительности. К тому же он констатировал неуклонное падение роли традиционализма в качестве фундаментальной и универсальной тенденции исторического процесса. Но в его теории в целом и в теории морали в частности традиции играют гораздо более важную роль, чем это может показаться на первый взгляд. Именно их, а также однопорядковые с ними явления, такие как обычаи, ритуалы и обряды, он часто приводит в качестве наиболее характерных примеров социальных фактов как таковых. Именно в морали и религии значение традиций наиболее велико, как и противостояние инновациям, которые в этих областях «почти неизбежно» квалифицируются как «ересь или кощунство»[155]. Не случайно свой курс «Преподавание морали», который Дюркгейм читал в период между 1900 и 1905 гг., он, согласно записи, сделанной Раймоном Ленуаром, начал словами: «Обучение морали предполагает, что ребенок обладает чувством традиции, и оно стремится привить ему осознание этого чувства»[156].

Несмотря на уверенность в упадке традиционализма в современных индустриальных обществах, Дюркгейм полагал, что эти общества будут также в большой мере базироваться на традиционных основаниях. Но это будут уже новые, «рациональные» традиции, в которые

---

155 *Durkheim É.* La sociologie et son domaine scientifique [1900] // Durkheim É. Textes 1. Éléments d'une théorie sociale / présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. P. 29.

156 *Durkheim É.* L'enseignement de la morale [1900–1905]. The Lenoir-Durkheim Lecture Notes // Durkheimian Studies / Etudes Durkheimiennes. 2007. Vol. 13. P. 8.

превратятся нынешние и будущие идеалы и которые будут существенно отличаться от старых, «традиционных» традиций. Последние, частично унаследованные от обществ с «механической» солидарностью и содержащиеся в их «коллективном сознании», с его точки зрения, сохранят незначительное место в новых индустриальных обществах. Но главное значение в них будут иметь новые традиции, существующие пока in status nascendi, в форме зарождающихся идеалов, которые принесет с собой ожидаемый и прогнозируемый Дюркгеймом «креативный», «новаторский», «революционный» период. Таким образом, перефразируя известное выражение, дюркгеймовскую позицию относительно современной для него морали можно выразить словами: “La tradition est morte, vive la tradition!” — «Традиция умерла, да здравствует традиция!».

ОТ ДЮРКГЕЙМА К СЕГОДНЯШНЕЙ СОЦИОЛОГИИ МОРАЛИ

Оценки воззрений Дюркгейма на мораль и воспитание были и остаются весьма многочисленными и разнородными. С одной стороны, его статус классика в изучении данных проблемных областей сомнению не подвергается. Влияние его идей на последующие поколения исследователей морали было и остается достаточно основательным и вполне осознанным. Иногда же, несмотря на значительную силу и широкий масштаб этого влияния, оно носило неосознанный характер; тогда социологи морали и воспитания, подобно мольеровскому герою, не подозревали или забывали, что говорили «прозой», созданной Дюркгеймом. Ведь именно он разработал совокупность взаимосвязанных понятий и суждений, позволяющих описывать, анализировать, интерпретировать мораль и воспитание как систему правил, норм и ценностей, воспринимаемых и

интериоризируемых индивидом как представителем определенного общества или группы.

С другой стороны, его этико-социологические и педагогические воззрения в разные годы подвергались энергичной, разнообразной и нередко вполне обоснованной критике; такова, впрочем, вообще судьба классических идей. Главным объектом критических атак чаще всего была дюркгеймовская трактовка социальной реальности, общества, выступающего в его теории как основание и объяснительный принцип морали и воспитания. Критические оценки такого рода зародились еще в самом начале его научной карьеры и затем продолжали высказываться многие десятилетия после его смерти. Речь идет прежде всего о том, что, с точки зрения многих критиков, общество в интерпретации Дюркгейма выступает как реальность в значительной мере трансцендентная, над- и внеиндивидуальная, однородная и бесконфликтная. В последние десятилетия этот критицизм был усилен господством социального номинализма, психологизма и методологического индивидуализма в теоретической социологии, а также выдвижением на первый план акционалистской парадигмы. Среди основных пунктов критики, зачастую вполне обоснованно выдвигавшихся против дюркгеймовской теории морали и морального воспитания, следует отметить следующие[157].

– Плодотворный тезис о социальной природе морали у Дюркгейма нередко носит туманный и многозначный характер, что связано с таким же истолкованием общества. Оно выступает то как эмпирически наблюдаемая реальность, то как идеальная сущность, источник всех и всяческих благ и добродетелей; то как единая

---

[157] Резюме некоторых из них можно найти, в частности, в работе Стивена Люкса: *Lukes S.* Émile Durkheim. His Life and Work... P. 110–119, 128–136, 410, etc.

абстрактная сущность, то как множественная, но растворенная в предыдущей. В связи с этим и по отношению к морали оно трактуется как некий всесильный и всепроникающий демиург: это и источник моральных норм и идеалов, в том числе противостоящих друг другу; и их условие; и причина их формирования, сохранения и изменения; и цель, и объект, и результат морального поведения; и т.д.

– Дюркгейм разрабатывает солидаристское представление о морали как о вполне единой и непротиворечивой сущности, в которой гармонично взаимодействуют и дополняют друг друга моральные правила политического общества как целого, с одной стороны, частных групп — с другой, и этих групп между собой — с третьей. Между тем в обществах современного типа — это не установленный факт, а проблема, решение которой чрезвычайно сложно. Таким образом, положение Дюркгейма о том, что с социологической точки зрения существуют не мораль, а морали во множественном числе, оказывается не проясненным, не реализованным, и носит достаточно декларативный характер.
– С предыдущим представлением связана идея о том, что социетальные моральные правила поддаются однозначной интерпретации различными социальными группами и индивидами, а это в условиях разнообразных и противоречивых интересов и стремлений невозможно. В действительности в современных обществах имеет место разнородность и противоречивость моральных правил и их интерпретаций, которые в дюркгеймовской теории остаются, по существу, без внимания.
– Из дюркгеймовской трактовки морали как синонима социальной солидарности вытекает обоснование морали конформизма, смирения и покорности.

– Процесс морального воспитания Дюркгейм рассматривает почти исключительно как адаптацию к наличной системе правил и требований «общества», которые сами по себе носят незыблемый характер. Воспитание при этом выступает главным образом как *отражение общества*, а не как процесс воспроизводства сложившихся форм социальных противоречий, несправедливости и неравенства.
– Ребенок как объект воспитания оказывается не на пересечении разнообразных социализирующих воздействий, а один на один с воспитателем (учителем) как единственным, полномочным и авторитетным представителем и агентом единого и неделимого «общества в целом», транслирующим волю последнего и внушающим ее ученику. Другие взрослые агенты социализации оказываются почти вне поля рассмотрения Дюркгейма.
– Более того, по Дюркгейму, дети как объекты морального воздействия знают только общество взрослых или созданное взрослыми. Что касается детских обществ и групп, особенно формирующихся и функционирующих самопроизвольно, то в качестве более или менее автономных акторов они в его теории практически отсутствуют. Вместе с тем в ней отсутствует, по существу, *социология детства* как проблемная область или социологическая дисциплина.

Несмотря на эти и другие изъяны, дюркгеймовская теория явилась выдающимся вкладом в изучение морали. Среди ее достоинств следует подчеркнуть прежде всего разработку представления об обществе как о нормативной системе и, шире, идеи социальной нормативности как таковой. Интерпретация моральных правил как воплощения и единства обязательности, долженствования, принудительности, с одной стороны, и блага, желательности, ценности — с другой, была чрезвычайно плодотворной и

новаторской. Благодаря осуществлению социологического подхода Дюркгейму в значительной мере удалось преодолеть односторонность кантианской и утилитаристской трактовок морали.

Трактовка долженствования как социально позитивного и привлекательного явления, как блага и объекта влечения составляла преимущество дюркгеймовского подхода не только в сравнении с его давним предшественником Кантом, не только с его современником Гюйо, но и в сравнении с позднейшими влиятельными теоретиками, такими как Мишель Фуко. Последний явно и неявно рассматривает нормативность как явление негативное в социальном отношении, неорганичное для индивида, насилующее его природу, отождествляемое с «надзирающей» и «наказывающей» «властью» и извне навязываемым «дисциплинированием».

Понимание Дюркгеймом нераздельного единства и взаимопроникновения в морали таких противоположностей, как социальное и индивидуальное, долженствование и благо, рациональное и эмоциональное, сакральное и секулярное, символическое и вещественное, открывало путь к социологическому, в том числе эмпирическому, исследованию моральных систем различных обществ и социальных групп, их сравнительному анализу и изучению их исторического развития. Этому же способствовали его социологический релятивизм, антиуниверсализм и антиаприоризм в подходе к изучению морали.

Следует подчеркнуть новаторский характер дюркгеймовской трактовки социальных и особенно моральных правил. Правила в его интерпретации представляют собой единство не только нормативного и ценностного, но также и знаково-символического аспекта социальной жизни. Это открывало широкую перспективу развития и применения семиотического и герменевтического подходов в изучении моральных систем. Эти подходы реализуются, в

частности, в культуральной социологии, разрабатываемой Джеффри Александером и его сотрудниками[158].

Правда, в отличие от многих современных теоретиков, Дюркгейм сосредоточил свое внимание не на том, как *формируются* моральные и, шире, социальные правила, нормы и ценности, как происходит их *синтез*, *агрегирование* из множества межиндивидуальных и межгрупповых действий и взаимодействий. Объясняя моральные правила, он стремился понять, как происходит их интериоризация индивидами, каковы ее механизмы. Отсюда его постоянный интерес к таким механизмам, как дисциплина, уважение, авторитет, чувство долга, привычка и влечение. При этом сами правила (нормы, ценности, институты) он рассматривал главным образом как данность, как нечто уже сформировавшееся, готовое. Современная же социология носит более активистский характер; она, наоборот, стремится объяснять социально-нормативные системы посредством их сведéния к порождающим их действиям, принимая за данность эти последние. Словом, если для Дюркгейма правила, нормы выступают главным образом как объяснительный принцип, как explanans, а действия индивидов — как объект объяснения, как explanandum, то в современной социологии — наоборот: нормы трактуются как объясняемое, а действия — как объясняющее.

И дело здесь не в том, что один из этих подходов правильный, а другой ошибочный. Речь идет в значительной мере о различиях в познавательных интересах и целях, их направленности на решение различных проблем: в первом случае это проблема влияния нормативного начала на действия индивидов, во втором — проблема формирования,

---

158 См.: *Александер Д., Смит Ф.* Сильная программа в культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 11–30.

поддержания и развития этого начала такими действиями. Данные подходы не исключают, а дополняют друг друга.

Дюркгейм внес существенный вклад не только в социологическую теорию морали в целом, но и в изучение отдельных ее сфер, в частности, таких как гражданская и профессиональная мораль. Можно с полным основанием утверждать, что он был одним из родоначальников социологии морали как таковой. При этом следует отметить, что он разрабатывал эту область наряду со многими другими пионерами и классиками, на фоне активного изучения моральной проблематики в социологии в целом, о чем выше отчасти уже говорилось.

На заре истории социологии и в ее классический период мораль занимала в ней привилегированное место. Можно утверждать, что в известном смысле социология первоначально была прежде всего социологией морали. Это относится и к социологии Конта, который разрабатывал этику солидарности и изобрел слово «альтруизм», выступающий в его истолковании в качестве противовеса индивидуальному, групповому и национальному эгоизму. Безусловно, это касается также и социологии Маркса, который был озабочен главным образом проблемой справедливости. Разработанная им теория прибавочной стоимости, в сущности, является не столько экономической, сколько этической теорией: согласно ей капиталисты несправедливо присваивают возникающую в процессе труда прибавочную стоимость, что лежит в основе неэквивалентного характера обмена между буржуазией и рабочим классом и эксплуатации последнего.

Вопреки ходячим предрассудкам относительно социологии Герберта Спенсера, важнейшую роль в ней играли идеи справедливости и равенства, а труды по этике занимали центральное место в его системе «синтетической философии». Этической проблематике придавали важнейшее значение Зиммель, Вундт и Макс Вебер. Послед-

ний исследовал, помимо прочего, хозяйственную этику различных религий и воздействие этических факторов на другие социальные институты, особенно экономические. Среди пионеров социологии морали мы находим таких широко известных в свое время социальных ученых, как Люсьен Леви-Брюль (Lévy-Bruhl) («Мораль и наука о нравах», 1903), Александр Сазерленд (Sutherland) («Происхождение и развитие морального инстинкта», 2 тома, 1898) и Эдвард Вестермарк (Westermarck) («Происхождение и развитие моральных идей», 2 тома, 1906–1908; «Этическая относительность», 1932). Первостепенный интерес к морали мы находим и у многих других классиков социологической мысли.

Но бурное развитие социологии морали, наблюдавшееся вплоть до начала XX в., сменилось последующим упадком этой отрасли знания. На протяжении многих десятилетий, за редкими исключениями, такими как работы Георгия Давидовича Гурвича и Марии Оссовской[159], исследования и труды по социологии морали почти отсутствовали. Социология морали как отрасль знания, можно сказать, почти исчезла. Изучение моральной проблематики при этом сохранилось, но до сравнительно недавнего времени сосредоточивалось в других дисциплинах, таких как философия, психология, нейронаука, этология и т.д. Потребность в исследовании социальных аспектов морали несомненно сохранялась, но оставалась во многом неудовлетворенной. Представители несоциологических дисциплин были вынуждены, насколько это было возможно, удовлетворять ее своими силами, создавая разного рода концепции ad hoc.

В последние годы положение начинает меняться. Социология морали и смежные с ней отрасли социологи-

---

159 *Gurvitch G.* Morale théorique et science des moeurs. Paris: PUF, 1961 [1937]; *Ossowska M.* Social determinants of moral ideas. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971 [1963].

ческого знания, такие как исследования солидарности и альтруизма, возрождаются[160]. Лозунг «Назад в будущее!», выдвинутый в связи с этим социологами, изучающими мораль[161], оказывается в высшей степени актуальным. Естественно, что, возрождаясь, обновляясь и развиваясь, социология морали неизбежно обращается к своим истокам, к достижениям классического периода. Подобное обращение позволит плодотворно использовать эти достижения, развивать их, избегая профессиональной амнезии, заблуждений и псевдооткрытий. Нынешнее развитие социологии морали предполагает опору на классическое наследие. А это, в свою очередь, очевидным образом означает активное изучение, применение и развитие дюркгеймовских идей.

---

160 См.: *Соколов В.М.* Социология морали — реальность или гипотеза? // Социологические исследования. 2004. № 8. С. 78–88; *Бетц М.* Что социологи могут сказать о морали? Поля общественной практики и их требования моральной компетенции [2009] // Социологический ежегодник 2012. Сб. науч. трудов / ред. Н.Е. Покровский, ред.-сост. Д.В. Ефременко. М.: ИНИОН РАН; Каф. общей социологии НИУ ВШЭ, 2013. (Теория и история социологии). С. 305–311; *Симонова О.А.* Социология эмоций и социология морали: моральные эмоции в современном обществе // Социологический ежегодник 2013–2014. Сб. науч. трудов / ред. Н.Е. Покровский, ред.-сост. Д.В. Ефременко. М.: ИНИОН РАН; Каф. общей социологии НИУ ВШЭ, 2014. (Теория и история социологии). С. 148–187; Нормы и мораль в социологической теории: От классических теорий к новым идеям / отв. ред. И.Ф. Девятко, Р.Н. Абрамов, И.В. Катерный. М.: Весь мир, 2017; Handbook of the Sociology of Morality / ed. by S. Hitlin, S. Vaisey. N.Y., etc.: Springer, 2010; The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity: Formulating a Field of Study / ed. by V. Jeffries. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014.

161 *Hitlin S., Vaisey S.* Back to the Future. Reviving the Sociology of Morality Ch. I // Handbook of the Sociology of Morality / ed. by S. Hitlin, S.Vaisey. N.Y., etc.: Springer, 2010. P. 3–14.

О «МОРАЛЬНОМ ВОСПИТАНИИ»

Публикуемый в настоящем издании курс лекций Дюркгейма «Моральное воспитание» в виде книги впервые был опубликован в 1925 г. Это один из важнейших его трудов (если не важнейший), посвященных моральной проблематике. Поль Фоконне (1874–1938), его ученик и последователь, осуществивший данное издание, относил этот курс к парижскому периоду жизни Дюркгейма, начавшемуся в 1902 г., и датировал его 1902–1903 гг. Но позднейшие исследования Филиппа Бенара, подтвержденные другими авторами, относят его к более раннему, бордоскому периоду, и датируют его 1898–1899 гг.[162] В дальнейшем Дюркгейм продолжал читать его в Парижском университете, внося в него различные изменения и дополнения. Впрочем, согласно Стивену Люксу, известный дюркгеймианец Жорж Дави говорил ему в личной беседе, что, по его мнению, этот текст собран из фрагментов различных курсов, читавшихся автором в разное время[163].

Дюркгейм, как правило, стремился отделять свои социологические воззрения, рассуждения и выводы от социально-практических. Но в данном лекционном курсе он явно к этому не стремился, свободно переходя от собственно научных, социологических высказываний к морально-практическим и педагогическим, и обратно. Отсюда часто встречающееся в этом тексте выражение «Нужно, чтобы...» (“Il faut que...”). Поэтому здесь отделить Дюркгейма-социолога от Дюркгейма-этика, моралиста и педагога, хотя и возможно, но затруднительно. И все-та-

---

162 См.: *Besnard P.* De quand date “l’Éducation morale?” // Études durkheimiennes / Durkheimian Studies. 1993. Vol. 5. Automne. P. 8–10; *Watts Miller W.* Durkheim’s Course on Moral Education: The Issue of its Date, and the Lost Lecture on Autonomy... P. 21–24; *Fournier M.* Émile Durkheim (1858–1917)... P. 570.

163 См.: *Lukes S.* Emile Durkheim. His Life and Work... P. 110, n. 7.

ки, несмотря на то что публикуемый текст формально в значительной мере принадлежит таким жанрам, как этика и педагогика, по своему духу и содержанию он является главным образом социологическим.

Конечно, публикуемый в настоящем издании текст Дюркгейма несет на себе печать незавершенности, что видно, в частности, в его недостаточной структурированности, фрагментарности и в иногда встречающихся повторах. Тем не менее, судя по дошедшим до нас сведениям, этот курс лекций пользовался большим успехом среди студентов, что неудивительно, учитывая его выдающиеся достоинства. Социология морали Дюркгейма здесь представлена лапидарно, четко, ясно и вместе с тем — достаточно развернуто и полно. В данном отношении эта работа имеет определенное преимущество перед другими, бóльшими по размеру трудами классика, также касающимися моральной тематики, такими как «О разделении общественного труда», «Самоубийство» и «Элементарные формы религиозной жизни». В этих последних трудах его социология морали оказывается как бы растворенной в другой проблематике, в пространных обоснованиях и доказательствах. Вот почему для понимания социолого-этических воззрений Дюркгейма «Моральное воспитание» имеет первостепенное значение.

ПОЛЬ ФОКОННЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Этот курс о «моральном воспитании» — первый в цикле лекций, посвященном «науке о воспитании», который Дюркгейм прочитал в 1902–1903 гг. Первоначальные наброски курса он стал разрабатывать давно, еще в период своего преподавания в Бордо. Впоследствии он повторял его, например в 1906–1907 гг., не внося в него изменений. Курс состоял из 20 лекций. Из них мы публикуем здесь 18. Две лекции в начале посвящены педагогической методологии. Первая из них — вступительная лекция, опубликованная ранее в январе 1903 г. в "Revue de métaphysique et de morale" и перепечатанная в небольшом сборнике «Воспитание и социология», изданном нами в 1922 г.*

Дюркгейм составлял свои лекции in extenso. Здесь можно будет познакомиться с точным воспроизведением его рукописного текста. Наши исправления носят чисто формальный и несущественный характер. Мы сочли ненужным их отмечать, они никоим образом не касаются содержания мысли автора.

Мы просим читателя снисходительно отнестись к одному неизбежному изъяну этой книги. Почти везде начало последующей лекции вторгается на страницы предыдущей: либо тогда, когда, стремясь связать их, Дюркгейм резюмирует содержание, либо, когда он вторично развивает тему, не успев устно развить ее в лекции, прочитанной на предыдущей неделе. Для того чтобы исправить этот недостаток, нам пришлось прибегнуть к некоторым перестановкам, неизбежно носящим произвольный характер.

---

* См.: *Durkheim É.* Éducation et sociologie / introd. de P. Fauconnet. Paris: F. Alcan, 1922. — *Примеч. пер.*

Мы полагали, что забота о чисто литературных моментах не должна превалировать над верностью по отношению к оригинальному тексту. Впрочем, нередко две следующие друг за другом версии различаются интересными деталями.

Первая часть курса — это наиболее полный компонент наследия Дюркгейма, относящийся к тому, что называют «теоретическая мораль»: теория долга, блага, автономии. Часть этих лекций перешла в доклад, опубликованный в Бюллетене Французского философского общества в 1906 г. и перепечатанный в сборнике, озаглавленном «Социология и философия» (1924)*. Те же вопросы затрагивались впоследствии в «Пролегоменах к морали», над которыми Дюркгейм работал в последние месяцы жизни и фрагмент которых Марсель Мосс опубликовал в “Revue philosophique” (t. 89, p. 79)**. Не вызывает сомнений, что в некоторых моментах мысль Дюркгейма с 1902 по 1917 г. претерпела определенную эволюцию.

Вторая часть курса, симметричная первой, должна была включать три раздела: один — о духе дисциплины, второй — о духе самоотречения, третий — об автономии воли, эти темы здесь должны были быть рассмотрены с чисто педагогической точки зрения. Последний из этих трех разделов здесь отсутствует. Дело в том, что воспитание автономии рассматривается в «Преподавании морали в начальной школе», предмете, которому Дюркгейм посвятил ежегодный курс, прочитанный несколько раз,

---

* См.: *Durkheim É.* Sociologie et philosophie. Paris: F. Alcan, 1924. В рус. переводе: *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение (1995) / сост., пер. с фр., вступит. ст. и примеч. А.Б. Гофмана. 4-е изд., испр. и доп. М.: Юрайт, 2019. С. 157–240. — *Примеч. пер.*

** См.: *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. — *Примеч. пер.*

в частности, в 1907–1908 учебном году. Рукопись этого курса не удалось восстановить в таком виде, чтобы ее можно было опубликовать.

Можно заметить, что лекции не соответствуют в точности главам, и часто переход от одного предмета к другому происходит внутри одной лекции. План работы мы приводим в оглавлении.

1925 г.