

МОРАЛЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ
MORALITY IN CONTEMPORARY WORLD

**К теоретической реконструкции
дюркгеймовской трактовки морали**

*А.Б. ГОФМАН**

* **ГОФМАН Александр Бенционович** – доктор социологических наук, профессор, Департамент социологии Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”; главный научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН. Адрес: 101000, Москва, Мясницкая ул., д. 11. E-mail: agofman@hse.ru

Статья посвящена исследованию основных принципов теории морали, разработанной классиком французской и мировой социологии Эмилем Дюркгеймом (1858–1917). Опираясь на тексты Дюркгейма, автор стремится показать, что вопреки некоторым современным интерпретациям он не был ни антикантианцем, ни антиутилитаристом. Он постоянно критиковал и Канта, и утилитаризм, но находился под сильнейшим влиянием обеих теоретических позиций. Это влияние было как “негативным” – в форме противостояния данным позициям, так и “позитивным” – в форме их воспроизведения, продолжения и развития. Дюркгейм не отвергал воззрения Канта и утилитаризма (особенно в его эвдемонистской версии), а опирался на них, стремясь осуществить их теоретический синтез. Средством осуществления этого синтеза выступал социологический подход к морали, при котором общество выступает как сущность, объединяющая в себе обязанность и благо, имманентное и трансцендентное начала в морали. Показана эволюция понимания Дюркгеймом элементов, или признаков, морали, а также связь морали с религией и другими социальными институтами. Проанализирована дюркгеймовская идея существования автономного сакрального в морали, его несводимость к собственно религиозному сакральному; отсюда принципиальная возможность светской морали. Согласно Дюркгейму, мораль имеет фундаментальное социальное значение, она лежит в основе всех социальных институтов и социальных преобразований.

Ключевые слова: мораль, моральное правило, долг, благо, справедливость, Кант, эвдемонизм, социология, общество, сакральное, Дюркгейм.

DOI: 10.31857/S086904990007563-1

Цитирование: Гофман А.Б. (2019) К теоретической реконструкции дюркгеймовской трактовки морали // Общественные науки и современность. № 6. С. 55–73. DOI: 10.31857/S086904990007563-1

On the Theoretical Reconstruction of Durkheim's Interpretation of Morality

Aleksandr B. GOFMAN*

* Aleksandr B. Gofman – Dr. Sc. (Sociology), professor, Department of Sociology, National Research University “Higher School of Economics”; leading researcher, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences. Address: Bld. 11, Myasnitckaya St., Moscow, Russian Federation, 101000. E-mail: agofman@hse.ru

Abstract. This article offers the theoretical reconstruction of the treatment of morality by the classic of French and world sociology Emile Durkheim (1858–1917). Based on Durkheim's texts, the author strives to show that, contrary to some modern interpretations, he was neither an anti-Kantian nor an anti-utilitarian. He constantly criticized both Kant and utilitarianism, but was strongly influenced by both theoretical positions. This influence was both “negative,” as an opposition to these positions, and “positive,” as a sort of their reproduction, continuation and development. Durkheim did not reject Kant's views and utilitarianism (especially, in its eudemonist version), but relied on them seeking to realize their theoretical synthesis. The means of such a synthesis was a sociological approach to morality, in which society is treated as an entity that combines duty and good, immanent and transcendent principles in morality. The evolution of Durkheim's interpretation of the elements, or characteristics of morality, as well as the connection of morality with religion and other social institutions, are considered. The author have analyzed Durkheim's idea of the autonomy of sacredness in morality, of its irreducibility to the religious sacredness; hence the principal possibility of secular morality. According to Durkheim, morality is of a fundamental importance for society, it underlies all social institutions and social transformations.

Keywords: morality, moral rule, duty, the good, justice, Immanuel Kant, eudemonism, sociology, society, the sacred, Émile Durkheim.

DOI: 10.31857/S086904990007563-1

Citation: Gofman A. (2019) On the Theoretical Reconstruction of Durkheim's Interpretation of Morality. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 6, pp. 53–73. DOI: 10.31857/S086904990007563-1 (In Russ.)

О теории морали французского социолога Э. Дюркгейма (1858–1917) написано чрезвычайно много, и при его жизни, и за сто с лишним лет, прошедших со дня его смерти (см., в частности, [Wallwork 1972; Hall 1987; Watts Miller 2000] и др.). Может показаться, что все, что можно было о ней сказать, уже сказано, так что данную тему стоит уже закрыть. Тем не менее 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 не рассмотренными, не проясненными, ее интерпретации зачастую носят дискуссионный или сомнительный характер. Иногда аналитики, стремясь преодолеть 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. Но замену устаревшего (реально или в воображении интерпретаторов) произвольным вряд ли можно признать плодотворным для историко-социологического и теоретико-социологического анализа. Цель настоящей статьи – представить, реконструировать и проанализировать некоторые принципиальные положения теории морали французского социолога, опираясь главным образом на его собственные тексты. Тем самым будет сделана попытка внести вклад в дюркгеймовское прочтение Дюркгейма.

Мораль, ее сущность и отличительные признаки

Слово “мораль” (“*morale*”) Дюркгейм применял как к “теоретической” морали, рефлексии или науке о ней, то есть к той морали, что представлена в трудах “моралистов” (философов, этиков, психологов, социологов и т.д.), так и к “практической”, то есть к реально действующим моральным нормам и системам, являющимся объектом рефлексии и научных исследований (см., например, [Durkheim 1975^b, pp. 313–316; Durkheim 1975^c, p. 293]). В последнем смысле он нередко использовал также слово “*morality*”. Правда, судя по записям его лекций, сделанным А. Кювийе, он утверждал, что «нужно отличать “*morality*” народа от его “*morale*”» [Durkheim 1975^c, p. 311]. Но различие это не выглядит у него более или менее ясным. По-видимому, в первом случае он имел в виду совокупность определенных моральных норм, “нравов” определенного общества, предполагая, что слово “*morale*” означает сущность более абстрактную и общую. Кроме того, он вполне традиционно применял иногда слово “*morality*” 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 *элементарный и основополагающий моральный факт*. Соответственно, моральное поведение – то, которое следует 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 отличительная особенность в том, что они сопровождаются *санкциями*, которые следуют за их нарушениями и применяются по отношению к нарушителям. Санкция – это заложенная в правиле реакция общества на возможные будущие его нарушения. “Эта заранее установленная реакция, осуществляемая обществом в отношении агента, нарушившего правило, составляет то, что называют *санкцией*; по крайней мере, мы ограничиваем таким образом смысл этого слова, которое часто использовали в более широком значении... Мы можем сказать, что всякий моральный факт состоит в санкционированном правиле поведения”, – пишет Дюркгейм [Durkheim 1975^a, p. 275].

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, 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 в данном случае 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 осуществляют общество (социальные группы, институты и организации).

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 менялись от этапа к этапу, от произведения к произведению. На раннем этапе своего научного творчества Дюркгейм формулирует отмеченные идеи относительно сущности морали в первом издании своей книги “О разделении общественного труда” (1893). Речь идет главным образом об одной из частей

“Введения” [Durkheim 1975^a]. 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” [Дюркгейм 1991, с. 48, прим. 10]. Здесь он полемизирует с самыми разными доктринами, выводящими из формулируемых *a priori* 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 идеи долженствования как основополагающей черты морали и обязательного характера моральных правил здесь доминируют. Дюркгейм дополняет их 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, рассматриваемого на определенной фазе его развития, называется всякое правило поведения, к которому привязана диффузная репрессивная санкция в среднем числе обществ этого вида, рассматриваемых в один и тот же период их эволюции...” [Дюркгейм 1975^a, p. 287].

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 переключается с его трактовкой принудительности как одного из двух признаков социального факта как такового (наряду с внешним существованием по отношению к индивидуальным сознаниям), данной им в “Методологии социологии” (1895) [Durkheim 2019^a]. Причем, согласно Дюркгейму, принудительная сила моральных фактов (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 стал его курс лекций “Моральное воспитание” (1898–1899), опубликованный в виде книги в 1925 г.¹ Эта работа занимает центральное место в дюркгеймовской теории морали. Данная теория представлена в ней в достаточно развернутом и вместе с тем концентрированном виде. Здесь мы обнаруживаем определенную эволюцию базовых теоретических положений, развитие и конкретизацию одних и появление некоторых других, причем без отказа от тех, что были сформулированы ранее.

В “Моральном воспитании” в качестве наиболее важных и очевидных социальных целей современного морального воспитания Дюркгейм рассматривает его секуляризацию и рационализацию. Но, постулируя эти цели или, точнее, констатируя их как своего рода предписания “духа времени”, он затем упорно и последовательно стремится показать, насколько непросто этих целей достигнуть. Тем самым он явно и неявно находится в состоянии полемики с теми, кто ему идейно близок: кому эти цели дороги, кто практически их реализует и с кем он их в целом разделяет. Трудности заключены в самой природе морали, поэтому их преодоление невозможно без понимания этой сложной природы.

¹ П. Фоконне, осуществивший данное издание, датировал этот курс 1902–1903 гг. и относил его к парижскому периоду жизни Дюркгейма. Но позднейшие исследования Ф. Бенара, подтвержденные другими авторами, относят его к бордоскому периоду и датируют его 1898–1899 гг. В дальнейшем Дюркгейм продолжал читать его в Парижском университете, внося в него различные изменения и дополнения (см. [Besnard 1993, pp. 8–10; Watts Miller 1997, p. 570; Fournier 2007, p. 570]). Впрочем, согласно С. Люксу, Ж. Дави, известный ученик и последователь Дюркгейма, сообщал ему в личной беседе, что, по его мнению, этот текст представляет собой совокупность текстов различных курсов, прочитанных в разное время (см. [Lukes 1972, p. 110, n. 7]).

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 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...” [Durkheim 2012, p. 42]. Этими элементами являются 1) “дух дисциплины”; 2) “привязанность к социальным группам”; 3) “автономия воли”. Именно они, в его понимании, должны быть главными принципами морального воспитания, лежать в его основе.

Говоря о первом из названных элементов, о *духе дисциплины*, Дюркгейм в этом лекционном курсе, как и в предыдущих работах, подчеркивает основополагающую роль правил в системе морали, их обязательности и санкций за их нарушение: “Вести себя морально, значит действовать согласно норме, определяющей подходящее для данного случая поведение даже до того, как у нас появилась необходимость принять какое-то решение. Сфера морали – это сфера долга, а долг – это предписанное действие” [Durkheim 2012, p. 44]. При этом Дюркгейм отвергает многочисленные попытки “моралистов”, будь то Кант или утилитаристы, свести все 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” [Durkheim 2012, p. 46].

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 его интерпретации – главное свойство морального поведения, поскольку “регулировать поведение – основная функция морали” [Durkheim 2012, p. 47]. Дюркгейм постоянно подчеркивает исторически изменчивый и разнообразный характер моральных систем, правил, норм. Но *моральное поведение* в его интерпретации, наоборот, выступает как явление устойчивое, привычное, однообразное, даже монотонное: “...мораль по сути своей есть вещь постоянная, всегда тождественная самой себе, до тех пор, пока наблюдение не охватывает слишком обширные периоды времени. Моральный поступок завтра должен быть тем же, чем он был сегодня, каковы бы ни были личные диспозиции агента, который его совершает. Мораль предполагает поэтому определенную способность совершать одни те же поступки в одних и тех же обстоятельствах и, следовательно, она означает способность усваивать привычки, определенную потребность в регулярности” [Durkheim 2012, p. 47].

Он почти отождествляет моральное поведение с коллективно-привычным, традиционным, рассматривая первое как разновидность последнего: “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” [Durkheim 2012, p. 47]². Отсюда протека-

² Хотя Дюркгейм, разумеется, не был традиционалистом, в его интерпретации подлинно моральное поведение является таковым тогда, когда оно приобретает традиционный, “коллективно-привычный” характер. Это значит, что некая ценность или идеал лишь потенциально могут считаться моральными. Подлинно моральными они становятся лишь тогда, когда подвергаются хабиитуализации, институционализации, традиционализации, то есть становятся *правилами* (подробнее см. [Gofman 2019]).

ет 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 [Durkheim 2012, p. 47, 50]. Более того, как это ни удивительно, но даже проявления индивидуального героизма или святости, именно вследствие их незаурядности, 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 ее собственные пределы [Durkheim 1975^a, p. 278–282].

Дух дисциплины Дюркгейм описывает в тесной связи с такими чертами, как ограничение и самоограничение, умеренность, сдерживание в определенных рамках любых импульсов, в том числе самых благородных: “Нормальный человек перестает испытывать голод, когда он принял определенное количество пищи; это больной булимией не может насытиться. Здоровые, нормально активные люди любят ходьбу, но маньяк ходьбы испытывает потребность непрерывно, без передышки метаться, и ничто не может его удержать. Даже самые благородные чувства, такие как любовь к животным и даже любовь к другому человеку, когда они превосходят некоторую меру, являются несомненным признаком повреждения воли. То, что мы любим людей, что мы любим зверей, нормально, но при условии, что та и другая симпатии не выходят за определенные границы...” [Durkheim 2012, p. 57].

Дух дисциплины в трактовке Дюркгейма неотделим от духа стоицизма. Он позволяет подлинно моральной личности осуществлять самоконтроль и, в конечном счете, вопреки ходячим стереотипам относительно дисциплины, служит основой свободы индивида. Человеческая природа, по Дюркгейму, отличается конечностью, ограниченностью. Поэтому дисциплина, неразрывно связанная с ограничением и самоограничением, оказывается 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 (представляющую собой, в его трактовке, “отрицание морали”) и сопутствующие ей социальные и психические патологии.

Опора на *авторитет*, по Дюркгейму, – еще одна характерная черта *духа дисциплины* как элемента морали и морали как таковой. Под авторитетом он понимает “влияние, которое оказывает на нас всякая моральная сила, которую мы признаем как более высокую по отношению к нам” [Durkheim 2012, p. 48]. Благодаря авторитету мы добровольно подчиняемся правилу, даже если не испытываем к его выполнению никакого внутреннего влечения. Уважением к авторитету, почтением по отношению к нему, объясняется действенность моральных правил. В этом состоит их отличие от других правил, тех же технических или гигиенических. “Моральному предписанию нужно подчиняться из уважения к нему, и исключительно по этой причине. Всем тем воздействием, которое оно оказывает на воли, оно обязано исключительно облакающему его авторитету”, – утверждает Дюркгейм [Durkheim 2012, p. 50].

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 трудах, 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” [Дюркгейм 1991, с. 370].

Отмеченные два элемента морали у Дюркгейма симметрично соответствуют двум элементам, 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” – во второй³. Таким образом, дюркгеймовская теория морали оказывается включенной в его более широкую теорию социальной интеграции, состоящей из двух базовых компонентов и образующих социальную основу морали [Besnard 1987, pp. 62–74]⁴.

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 понимание морали. 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...” [Durkheim 2012, pp. 121–122].

Этот, 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, то есть “если субъект заранее представлял себе, в чем состояло 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” [Durkheim 2012, p. 122]. Этот же элемент отличает светскую мораль от религиозной. Бог – вне мира, вне науки и над ней. Присутствие же автономии воли означает, что “существует гуманитарная наука о морали и, следовательно, что моральные факты – это естественные явления, подлежащие изучению только разумом” [Durkheim 2012, p. 122].

Следует подчеркнуть, что 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, где 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.

П. Фоконне, издавший данные лекции, в своем предисловии объяснял данный факт 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” [Fauconnet 2012, p. VI]. В итоге остается неясным: то ли соответствующий раздел был утрачен, то ли его не было вообще? (подробнее см. [Watts Miller 1997, pp. 21–22]). Во всяком случае, этот, по выраже-

³ На это соответствие впервые обратил внимание Ф. Бенар [Besnard 1987, pp. 72–74, 124–125].

⁴ Подробнее об этом см. [Гофман 2013^a; Gofman 2014].

нию Ж.-К. Фийу, “многозначительный пробел” (“*un blanc significatif*”) [Filloux 1997, p. 95] 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 1906 г. во Французском философском обществе с последующим обсуждением) 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 санкциями⁵. 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 [Дюркгейм 2019^b, с. 191–192, 198–200]. При этом обязательность у него, как и у Канта, связывается главным образом с разумом, а желательность – с чувством.

Дюркгейм признает, что отмеченные признаки – не единственные, но они представляются ему “наиболее важными, постоянными и универсальными” [Дюркгейм 2019^b, с. 200]. 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 акцентирует их взаимную автономию и несводимость друг к другу: “Выводить долг из блага (или наоборот) так же невозможно, как выводить альтруизм из эгоизма” [Дюркгейм 2019^b, с. 201].

Можно сделать вывод, что Дюркгейм выступал как кантианец по отношению к эвдемонизму и как эвдемонист – по отношению к кантианству⁶. Он стремился преодолеть *не кантианство и эвдемонизм*, как утверждают некоторые аналитики [Joas 2015, p. 234], а *дилемму, взаимоисключающий характер этих двух теоретических направлений*.

Кантианство, с точки зрения Дюркгейма, постулирует, но не объясняет должностовование, 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”, – полагал он [Durkheim 1975^c, p. 305]. Что касается утилитаризма, то, пытаясь рационально объяснить мораль, он лишает ее присущих ей специфических признаков, сводя ее к экономико-технической деятельности. Тем не менее выполнение долга, моральная обязанность, сами по себе могут быть объектом желания, благом 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 удо-

⁵ 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 выше тексте 1906 г. продолжал использовать термин “элементы” (а также “аспекты”) морали, хотя и называл их несколько иначе: вместо “духа дисциплины” появляется “обязанность”, “долг”, вместо “привязанности к социальным группам” и “автономии воли” – “желательность”.

⁶ В связи с этим следует подчеркнуть, что в последние годы встречаются попытки свести трактовку Дюркгеймом морали только ко второму ее признаку, а именно, к благу, к идеалу, за счет первого – должностования. Они, на мой взгляд, не убедительны и существенно искажают его мысль. С ними связано и отрицание кантианского начала в его теории морали. В таких попытках содержится очевидная ошибка *pars pro toto*, стремление выдать часть его теории за теорию в целом. Отсюда и стремление рассматривать творческое начало, “коллективное возбуждение” в стремлении к достижению идеала как “ключ” к дюркгеймовскому пониманию морали (см., например, [Joas 2015; Weiss 2012]).

вольствие и возделение проникают вплоть до внутреннего содержания обязанности...”, – говорил он [Дюркгейм 2019^b, с. 199].

Тот же дуализм и вместе с тем неразрывное единство отмеченных признаков мы обнаруживаем не только у раннего, зрелого, позднего, но и у “позднейшего” Дюркгейма, в частности в наброске книги о морали, задуманной им в конце жизни и опубликованном посмертно М. Моссом под заголовком “Введение в мораль” (1920). Не случайно один из разделов этой книги должен был называться “Единство обоих элементов (идеал и долг)” [Durkheim 1975^b, p. 314].

Об эволюции дюркгеймовских воззрений. Социологический подход 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 представлен у него, в частности, такими понятиями, как “долг”, “принуждение”, “обязанность”, “ограничение”, “дисциплина”, второй – такими как “благо”, “привязанность”, “желательность”, “ценность”, “идеал”. Последние два понятия приобретают все более важное значение у позднего Дюркгейма, и это не случайно, так как они свидетельствуют об определенной эволюции его взглядов на моральную и, шире, социальную реальность в целом.

В чем же состояла эта эволюция? Многие аналитики в разные годы вполне обоснованно утверждали, что эволюция дюркгеймовской мысли состояла в постепенном перемещении акцента с первого аспекта морали – должного, нормативного, ко второму – желаемому, идеальному, ценностному (см., в частности, [Lukes 1972; Гофман 1991]). Но это отнюдь не означает, что Дюркгейм 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. Если такие элементы, или признаки, морали, как обязанность и благо, Дюркгейм считал универсальными, характерными для всех обществ, то третий элемент, “автономию воли”, – присущим именно современным индустриальным обществам с их культом человеческой личности. Это, с его точки зрения, как уже отмечалось выше, – характерная особенность не всей морали, а только светской [Durkheim 2012, p. 122]. Можно предположить, что “автономию воли” он в конце концов посчитал признаком недостаточно общим и фундаментальным, чтобы быть выделенным в качестве самостоятельного, решив трактовать его как составную часть второго элемента, то есть желательности правила. 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 более универсальном ее признаке.

Важно иметь в виду, что Дюркгейм не просто пытался механически соединить два важнейших для него подхода к морали, акцентировавших соответствующие ее аспекты: он стремился осуществить их органический синтез на новой теоретической платформе. Формой и средством плодотворного соединения двух главных аспектов морали, по его

замыслу, должен был стать социологический подход. Мораль в его истолковании – это базовый социальный институт, а общество в его самых разных воплощениях, включая разнообразие социальные группы – источник, субъект, объект и объяснительный принцип всей моральной жизни. С его точки зрения, “общество есть высшая цель всякой моральной деятельности” [Дюркгейм 2019^b, с. 206]. 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.

В этой связи необходимо уточнить понятие общества у Дюркгейма, которое в его интерпретации чрезвычайно многозначно⁷. Очень часто он использует это понятие как синоним социальной группы. Оно в его теории никоим образом не тождественно политическому обществу, то есть 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” [Durkheim 2007, p. 14].

В интерпретации природы общества Дюркгейм был умеренным социальным реалистом, или холистом, следуя в своих рассуждениях на эту тему за В. 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 породило⁸. Оно представлено в самых разнообразных формах: социальных правилах, нормах, ценностях, традициях, институтах, идеалах и т.д.

Значение общества в истолковании Дюркгейма столь 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 вижу лишь общество, преобразованное и осмысленное символически” [Дюркгейм 2019^b, с. 205].

Согласно Дюркгейму, общество трансцендентно по отношению к индивидам, находится достаточно далеко и высоко от них, чтобы внушать им моральные идеи, чувства и верования⁹. 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 [Дюркгейм 2019^b, с. 206–207]. 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.

Как уже отмечалось, Дюркгейм всегда подчеркивал факт разнообразия и изменчивого характера моральных систем, утверждая, что существует не мораль, а *морали* во множественном числе, соответствующие определенным типам обществ и институтов. Исходя из этого, он различал такие виды морали, как: “гражданская мораль” (“*morale civique*”), связанная с такими институтами и группами, как государство, родина, демократия; “профессиональная мораль”; “семейно-домашняя мораль” (“*morale domestique*”); “кон-

⁷ О различных значениях, в которых Дюркгейм использовал слово “общество”, см., в частности, [Lukes 1972, p. 21–22].

⁸ Подробней об этом см. [Гофман 2015^b, с. 255–256].

⁹ Общество он понимает “как моральную силу, более высокую, чем индивиды, обладающую своего рода трансцендентностью, подобную той, которой религии наделяют божество” [Durkheim 1975^d, p. 368].

трактная мораль”, и т.п. Помимо этого, он выделял и “наиболее общую” сферу морали, не зависящую от связи с какой-либо групповой или иной локальной принадлежностью; она же – “наиболее возвышенная” 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” [Durkheim 2015, p. 218].

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 характерен для развитых обществ. С его точки зрения, “мораль... начинается там, где начинается привязанность к группе, какой бы ни была последняя” [Дюркгейм 2019^b, с. 193]. С этого она *начинается*, но на этом 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.

Мораль, религия и другие институты

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*, то есть *процесс*, который продолжается 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 сакральное постоянно создается у нас на глазах. Идея прогресса, идея демократии сакральны для тех, кто в них верит” [Durkheim 1975^c, p. 143].

Главный институт, в котором, по Дюркгейму, сосредоточено сакральное начало, – это, разумеется, религия. Не случайно он определяет ее именно через это понятие. Тем не менее в его трактовке сфера сакрального гораздо шире сферы религиозного; в то же время 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 обуславливает фундаментальное единство морали и религии. Оба эти института представляют собой совокупность могучих сил, оказывающих на сознание “динамогеническое” воздействие [Durkheim 1970, p. 309]. 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 отдалается от последней: “...бесспорно, моральная религиозность становится все более отличной от теологической религиозности” [Дюркгейм 2019^b, с. 202].

Эта “моральная религиозность” в дюркгеймовской теории означает, что мораль обладает самостоятельной 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, запретностью соответствующих явлений, противостоящих светскому; вместе с тем она является объектом влечения и любви со стороны индивидов [Дюркгейм 2019^b, с. 220 и др.]. Отсюда феномен, который выступает как “светское сакральное”, выражение, которое на первый взгляд может показаться оксюмороном или содержащим в себе *contradictio in adjecto*. Но Дюркгейм прямо указывал на существование сакральных ценностей внутри тех, которые обычно воспринимаются как светские [Дюркгейм 2019^b, с. 220].

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 всем другим реальностям, была предоставлена людям для свободного обсуждения” [Дюркгейм 2019^b, с. 202]. Еще одна особенность современного морального сознания, которая, будучи светской, содержит в себе 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 категорично утверждать, что он либо вообще трактовал мораль как религиозное явление, либо пришел к такой трактовке к концу жизни, в результате идейной эволюции. Так, Г. Йоас утверждал, что в “Элементарных формах религиозной жизни” Дюркгейма (1912) “наука о морали... трансформирована в науку о религии...” [Joas 2015, p. 241], а С. Тёрнер полагал, что, согласно Дюркгейму, “моральные идеалы являются фундаментально религиозными или родственны религиозным” [Turner 2015, p. 20].

Дело, однако, в том, что Дюркгейм не только не “трансформировал” науку о морали в науку о религии, но и не собирался этого делать, о чем, собственно, свидетельствует уже само его намерение в конце жизни создать упомянутый выше труд, специально посвященный именно морали и отнюдь не трактующий ее как религиозное явление. В принципе, каждая из двух дисциплин – наука о морали и наука о религии – в его интерпретации должна была сохранить свою автономию. Что касается нередко приписываемого Дюркгейму положения о том, что мораль – явление религиозное, то скорее всего ему было ближе противоположное утверждение, согласно которому *религия – это явление моральное*. Хотя он всегда подчеркивал единство обоих институтов и считал, что в современных европейских обществах сакральное начало все больше сосредоточивается в светской морали (“моральной религиозности”, в отличие от “теологической” религиозности), а функция познания и объяснения мира все больше переходит от религии к светской науке.

Однако, 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 “Методологии социологии” (1895), а именно – исследовать социальные факты как вещи, извне, по их внешне проявляемым признакам, а также отказаться от всех предпонятий, то есть 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” [Durkheim 1970, p. 309].

Дюркгейм полагал, что поскольку конкретные системы религиозных и моральных идей изменчивы и разнообразны, невозможно предсказать, какой именно вид они обре-

тут в будущем. При этом он считал, что сакральные 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 станет 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 и 1897, и 1907, и 1914 гг. (см. [Дюркгейм 1912, с. 517, 518; Durkheim 1975^f; Durkheim 1970]). “Новейшие религии – это не космологии, а моральные дисциплины”, – говорил он [Durkheim 1975^a, р. 144]. Религия, согласно ему, в тех или иных формах сохранится; ее “витальная и практическая функция целиком остается”, и наука, призванная ее объяснить, в данном отношении заменить ее не может [Durkheim 1975^e, р. 144]. В любом случае, по Дюркгейму, потребность в священном, в создании и стремлении 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 идеал), которая выступает как своего рода заменитель религии в современных и будущих 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...”, – писал он [Дюркгейм 1991, с. 360]. Справедливость выступает, таким образом, как замена традиционной веры и как средоточие веры новой.

Согласно Дюркгейму, справедливость в современных индустриальных обществах – 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”, то есть социальных, условиях, в которых находятся индивиды, участвующие в конкуренции и, шире, в социальных взаимодействиях: “...недостаточно, чтобы были правила, необходимо еще, чтобы они были справедливыми, а для этого необходимо, чтобы внешние условия конкуренции были равны” [Дюркгейм 1991, с. 378].

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, он рассматривал профессиональные группы, 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. В этой связи следует отметить, что вообще у Дюркгейма слово “справедливый” нередко выступает как синоним “легитимного”, прежде всего по отношению к правилам (нормам), нравственным и юридическим.

Мораль в теории Дюркгейма тесно связана не только с религией, но и с другими социальными институтами. Присущее ей священное начало в определенной мере обнаруживается и в науке, на что он прямо указывал [Дюркгейм 2019^b, с. 193, 206, прим. 1].

Хотя сам по себе поиск научной истины не относится собственно к сфере морали, стремление к осуществлению благотворных в социальном отношении целей все же превращает его 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” [Дюркгейм 2019^b, с. 193], но лично для него она практически 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 подчеркивая, что ее главное предназначение – не трансформация реальности, а ее отражение, что она должна очень осторожно вмешиваться в мир повседневной жизни. 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” обрели 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, с его точки зрения, 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 обычно 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. Моральные правила – 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 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. С одной стороны, поведение человека, который предан искусству и готов к самопожертвованию ради него, 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”, – говорит Дюркгейм [Durkheim 2012, p. 244]. 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, – сфера образного, вымышленного, ирреального. Если мораль относится к “серьезной жизни”, то искусство – сфера игры [Durkheim 2012, p. 247–248]. Самое главное состоит в том, что искусство, в отличие от морали, в общем не выполняет социальную функцию, не поддерживает социальную солидарность и социальные нормы. Конечно, и эту сферу, согласно

Дюркгейму, необходимо и возможно использовать для моральных целей, но все-таки мораль и художественная деятельность 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 был отражением “морально-воспитательного прагматизма” французской социологии этого периода [Гофман 2003, с. 466–467]. 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 “педагогике 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 Ф. 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 и в названиях ряда курсов и циклов лекций, которые он читал в этих университетах. Среди них мы находим, в частности, такие: “Моральное воспитание” (1887–1888, 1889–1900, 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) [Fournier 2007, р. 124–125, 528–529]. Правда, в перечне курсов, читавшихся Дюркгеймом, можно найти и носившие “чисто” социологический характер, например курс “Социология. Мораль” (1908–1909, 1909–1910, 1910–1911, 1911–1912, 1914–1915 гг.) [Fournier 2007, р. 529]. 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 для него вполне органична и обоснованна. В то же время отчасти она была и вынужденной, так как читаемые им курсы должны были соответствовать требованиям, которые предъявляла ему тогдашняя университетская система, желавшая видеть в его преподавании практический, прикладной, то есть в данном случае воспитательно-педагогический аспект. Во многом именно через педагогику социология проникала в эту систему, в частности в Сорбонну. Об этом свидетельствует и нередко цитируемое специалистами высказывание его последователя, видного французского социолога М. Хальбвакса о том, что “социология была допущена в Сорбонну не сразу, но была введена в нее через узкую дверцу педагогики” [Halbwachs 1990, р. 1].

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, даже 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 в роли не только социолога, но и педагога, теоретика и практика образования и воспитания. Это позволило ему стать одним из классиков французской педагогики (см. [Debesse 2016, p. 11]). Неудивительно, что, с его точки зрения, “воспитание состоит в методической социализации молодого поколения” [Durkheim 2016, p. 51].

В каждом обществе система воспитания выступает двояко: оно носит одновременно единый и множественный характер. В определенном смысле оно множественно, так как “существует столько видов воспитания, сколько в этом обществе существует сред” [Durkheim 2016, p. 47]. Например, в кастовом обществе оно дифференцировано в зависимости от кастовой принадлежности, в классовом – 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” [Durkheim 2016, p. 49].

Что касается собственно моральной социализации, то Дюркгейм различает понятия “моральное воспитание” (“*l'éducation morale*”) и “моральное образование” (“*l'enseignement moral*”) [Durkheim 1975^d, p. 355–358]. Под первым он понимает формирование разного рода чувств и представлений, направленных на совершение практических моральных действий; под последним – стремление объяснить, сделать понятным существующий порядок вещей, обращенное не столько непосредственно к воле, сколько к мышлению. В современной ему Франции он констатирует первую попытку светского обучения школьников морали, образования их в этой области. Ранее подобное образование отсутствовало. Школьников просто натаскивали, 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 о той сложной и важной реальности, которую представляет собой мораль: “...он будет подвергаться опасности видеть в ней, как это часто происходит, всего лишь фантазмагорию, продукт суеверий; он будет верить, что мораль изобрели правительства, чтобы лучше обузывать народы. 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” [Durkheim 1975^d, p. 356].

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

В общем, мораль, с его точки зрения, – универсальный институт, который охватывает другие социальные институты, проникает в них, делает их эффективными;

без морального начала они либо слабы, либо вообще не могут существовать. Вот почему плодотворные социальные, экономические и политические преобразования (а они происходят именно в сфере институтов) возможны только тогда, когда базируются на серьезном моральном фундаменте.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гофман А.Б. (2003) Дюркгеймовская социологическая школа (1979) // Гофман А.Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука. С. 429–470.

Гофман А.Б. (1991) О социологии Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука. С. 533–566.

Гофман А.Б. (2015^а) Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек? О двух формах социальной интеграции (2013) // Гофман А.Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. М.: Новый Хронограф. С. 160–248.

Гофман А.Б. (2015^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. С. 249–262.

Дюркгейм Э. (2019^а) Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. 4-е изд., испр. / Сост., пер., вступит. ст. и примеч. А.Б. Гофмана. М.: Юрайт. С. 56–64. Дюркгейм Э. (1991) О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука.

Дюркгейм Э. (2019^б) Определение морального факта (1906) // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. 4-е изд., испр. / Сост., пер., вступит. ст. и примеч. А.Б. Гофмана. М.: Юрайт, 2019. С. 191–226.

Дюркгейм Э. (1912) Самоубийство. Социологический этюд. СПб.: Н.П. Карбасников.

Besnard P. (1987) *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. Paris: PUF.

Besnard P. (1993) *De quand date L'Éducation morale?* // *Études durkheimiennes / Durkheim Studies*. Vol. 5, automne. Pp. 8–10.

Debesse M. (2016) *Préface* // Durkheim É. *Éducation et sociologie*. (1922) Paris: PUF / Quadrige. Pp. 5–9.

Durkheim É. (1970) *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. Pp. 305–313.

Durkheim É. (1975^с) [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. Pp. 142–146.

Durkheim É. (1975^а) [Définition du fait moral] (1893) // Durkheim É. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit. Pp. 257–288.

Durkheim É. (1975^д) [Remarque sur l'avenir de la religion] (1907) // Durkheim É. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit. Pp. 169–170.

Durkheim É. (1975^е) *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. Pp. 355–368.

Durkheim É. (2016) *Éducation et sociologie*. (1922) Paris: PUF / Quadrige.

Durkheim É. (2012) *L'éducation morale*. (1925) Paris: PUF / Quadrige.

Durkheim É. (2007) *L'enseignement de la morale (1900–1905)*. The Lenoir-Durkheim Lecture Notes // *Durkheimian Studies / Etudes Durkheimiennes*. Vol. 13. Pp. 8–58.

Durkheim É. (1975^б) *Introduction à la morale* (1920) // Durkheim É. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit. Pp. 313–331.

Durkheim É. (2015) *Leçons de sociologie*. Paris: PUF / Quadrige.

Durkheim É. (1975^г) *Leçons sur la morale* (1909) // Durkheim É. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit. Pp. 292–312.

Fauconnet P. (2012) *Avertissement* // Durkheim É. *L'éducation morale* (1925). Paris: PUF / Quadrige, 2012. Pp. V–VI. (Quadrige.)

Filloux J.-C. (1997) *Durkheim critique de Tolstoï, ou d'un aveugle dans la sociologie durkheimienne* // *Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes*. Vol. 3. Pp. 83–95.

- Fournier M. (2007) *Émile Durkheim. 1858–1917*. Paris: Fayard.
- Gofman A. (2014) 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. New York: Palgrave Macmillan. Pp. 45–69.
- Gofman A. (2019) Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory // *Istanbul University Journal of Sociology*. Vol. 39. Issue 1. June. Pp. 25–39.
- Halbwachs M. (1990) Introduction // *Durkheim É. L'Évolution pédagogique en France*. Paris: PUF. Pp. 1–6. (Quadrige.)
- Hall R.T. (1987) *Emile Durkheim: Ethics and the sociology of Morals*. Westport: Greenwood Press.
- Joas H. (2015) Durkheim's Intellectual Development. The problem of the emergence of new morality and new institutions as a leitmotif in Durkheim's oeuvre // *Emile Durkheim: sociologist and moralist* (1993). Ed. by S. P. Turner. London; New York: Routledge. Pp. 229–245.
- Lukes S. (1972) *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. New York, etc.: Harper & Row.
- Turner S.P. (2015) Introduction: Reconnecting the sociologist to the moralist // *Emile Durkheim: sociologist and moralist* (1993). Ed. by S. P. Turner. London; New York: Routledge. Pp. 1–22.
- Wallwork E. (1972) *Durkheim: Morality and Milieu*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.
- Watts Miller W. (2000) *Durkheim, Morals and Modernity* (1996) London; New York: Routledge.
- Watts Miller W. (1997) Durkheim's course on moral education: the issue of its date, and the lost lecture on autonomy // *Durkheimian Studies / Études durkheimiennes*. Vol. 3. Pp. 21–24.
- Weiss R. (2012) From Ideas to Ideals: Effervescence as the Key to Understanding Morality // *Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes*. Vol. 18. Pp. 81–97.

REFERENCES

- Besnard P. (1987) *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. Paris: PUF.
- Besnard P. (1993) De quand date *L'Éducation morale?* *Durkheim Studies / Études durkheimiennes*, vol. 5, automne, pp. 8–10.
- Debesse M. (2016) Préface. Durkheim É. *Éducation et sociologie*. Paris: PUF, pp. 5–9.
- Durkheim É. (1970) L'avenir de la religion (1914). Id. *La science sociale et l'action*. Introduction et présentation de J.-C. Filloux. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 305–313.
- Durkheim É. (1975^e) [Débat sur la possibilité d'une science religieuse]. (1908) Id. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 142–146.
- Durkheim É. (1975^a) [Définition du fait moral] (1893). Id. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 257–288.
- Durkheim É. (1975^f) [Remarque sur l'avenir de la religion]. (1907) Id. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 169–170.
- Durkheim É. (1975^d) Débat sur le fondement, religieux ou laïque, à donner à la morale (1909). Id. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 355–368.
- Durkheim É. (2016) *Éducation et sociologie*. Paris: PUF.
- Durkheim É. (2012) *L'éducation morale*. (1925) Paris: PUF. (Quadrige.)
- Durkheim É. (2007) L'enseignement de la morale (1900–1905). The Lenoir-Durkheim Lecture Notes. *Durkheimian Studies / Etudes Durkheimiennes*, vol. 13, pp. 8–58.
- Durkheim É. (1975^b) Introduction à la morale. (1920) Id. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 313–331.
- Durkheim É. (2015) *Leçons de sociologie*. Paris: PUF. (Quadrige.)
- Durkheim É. (1975^c) Leçons sur la morale. (1909) Id. *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Présentation de V. Karady. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 292–312.
- Durkheim É. (2019^a) Metod sotsiologii [The rules of sociological method]. Id. *Sotsiologiya. Yeyo predmet, metod, prednaznacheniyе* [Sociology. Its subject, method, purport]. Comp., trans., introduction and notes by A. Gofman. Moscow: Yurayt, pp. 56–64.
- Durkheim É. (1991) *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [On division of labor in society. The rules of sociological method]. Moscow: Nauka Publishers.
- Durkheim É. (2019^b) Opredeleniye moralnogo fakta. (1906) [The determination of moral facts]. Id. *Sotsiologiya. Yeyo predmet, metod, prednaznacheniyе* [Sociology. Its subject, method, purport]. Comp., trans., introduction and notes by A. Gofman. Moscow: Yurayt, pp. 191–226.

- Durkheim E. (1912) *Samoubiystvo. Sotsiologicheskii etyud* [Suicide. An sociological etude]. St. Petersburg: N.P. Karbasnikov.
- Fauconnet P. (2012) Avertissement. Durkheim É. *L'éducation morale*. (1925) Paris: PUF, pp. V–VI. (Quadrige.)
- Filloux J.-C. (1997) Durkheim critique de Tolstoï, ou d'un aveugle dans la sociologie durkheimienne. *Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes*, vol. 3, pp. 83–95.
- Fournier M. (2007) *Émile Durkheim. 1858–1917*. Paris: Fayard.
- Gofman A. (2014) 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. New York: Palgrave Macmillan, pp. 45–69.
- Gofman A.B. (2003) Dyurkgeymovskaya Sotsiologicheskaya shkola [Durkheimian Sociological Schools]. Id. *Klassicheskoye i sovremennoye. Etyudy po istorii i teorii sotsiologii* [The Classical and the modern. Etudes on history and theory of sociology]. Moscow: Nauka Publishers, pp. 429–470.
- Gofman A.B. (1991) O Sotsiologii Emilya Dyurkgeima [About Émile Durkheim's Sociology]. Durkheim É. *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [On division of labor in society. The rules of sociological method]. Moscow: Nauka Publishers, pp. 533–566.
- Gofman A.B. (2015^a) Solidarnost' ili pravila, Durkheim ili Hayek? O dvukh formakh sotsialnoy integratsii (2013) [Solidarity or rules, Durkheim or Hayek? About two forms of social integration]. Id. *Traditsiya, solidarnost' i sotsiologicheskaya teoriya. Izbranniye teksty* [Tradition, solidarity and sociological theory. Selected texts]. Moscow: Noviy Khronograf, pp. 160–248.
- Gofman A.B. (2015^b) Sushchestvuet li obshchestvo? Ot psikhologicheskogo reduksionisma k epifenomenalizmu v interpretatsii sotsialnoy realnosti (2005) [Does society exist? From psychological reductionism to epiphenomenalism in interpretation of social reality]. Id. *Traditsiya, solidarnost' i sotsiologicheskaya teoriya. Izbranniye teksty* [Tradition, solidarity and sociological theory. Selected texts]. Moscow: Noviy Khronograf, pp. 249–262.
- Gofman A. (2019) Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory. *Istanbul University Journal of Sociology*, vol. 39, issue 1, June, pp. 25–39.
- Halbwachs M. (1990) Introduction. Durkheim É. *L'Évolution pédagogique en France*. Paris: PUF, pp. 1–6. (Quadrige.)
- Hall R.T. (1987) *Émile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals*. Westport: Greenwood Press.
- Joas H. (2015) Durkheim's Intellectual Development. The problem of the emergence of new morality and new institutions as a leitmotif in Durkheim's oeuvre. *Émile Durkheim: sociologist and moralist* (1993). Ed. by S. P. Turner. London; New York: Routledge, pp. 229–245.
- Lukes S. (1972) *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. New York, etc.: Harper & Row.
- Turner S.P. (2015) Introduction: Reconnecting the sociologist to the moralist. *Emile Durkheim: sociologist and moralist* (1993). Ed. by S. P. Turner. London; New York: Routledge, pp. 1–22.
- Wallwork E. (1972) *Durkheim: Morality and Milieu*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.
- Watts Miller W. (2000) *Durkheim, Morals and Modernity* (1996) London; New York: Routledge.
- Watts Miller W. (1997) Durkheim's course on moral education: the issue of its date, and the lost lecture on autonomy. *Durkheimian Studies / Études durkheimiennes*, vol. 3, pp. 21–24.
- Weiss R. (2012) From Ideas to Ideals: Effervescence as the Key to Understanding Morality. *Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes*, vol. 18, pp. 81–97.