

Émile Durkheim
L'éducation morale

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 смерти¹. Может показаться, что все, что можно было сказать об этой теории, уже сказано, так что данную тему можно уже закрыть. Но это не так. Творчество Дюркгейма продолжает оставаться актуальным, живым, что стимулирует исследователей искать и находить в нем все новые грани, предлагать все новые интерпретации.

Многие аспекты дюркгеймовской трактовки морали остаются нерассмотренными, 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 переводе².

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 целом⁴.

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 I. 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 делались⁷: дело в том, что сам Дюркгейм не стремился их как-то четко обозначить. Независимо от ее названия, социологическую по своей природе науку о морали он 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, неcodифицированное право, а право — codифицированная, 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 аспекте⁸.

Нечто подобное мы обнаруживаем и у Дюркгейма. С одной стороны, он разрабатывал специфическую науку о морали, имевшую для него ключевое значение. С другой стороны, он «морализировал» всю социологию, рассматривая ее как расширенную до предела, «социологизированную» этику, а ее объект — общество — как преимущественно моральное образование. Можно с полным основанием утверждать, что в определенном смысле социология морали для него — это вся его социология 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 разуме¹². Спустя два года, в 1907 г., интеллектуалы не только Франции, но и многих других стран, включая Россию (Николай Бердяев, Евгений Де-Роберти, Николай Минский, Максим Горький, Георгий Плеханов, Анатолий Луначарский), достаточно развернуто отвечали на вопрос известного журнала *Mercure de France*: «Мы переживаем разрушение или эволюцию религиозной идеи и религиозного 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 выдвигании 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. Т. 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 периода¹⁶.

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

¹⁵ Цит. по: *Зевакс 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 всемогущество научного мировоззрения, в возможность непосредственной замены религии наукой и существования «научной морали». О выдающейся роли науки в это время ярко и красноречиво писали не только представители естественных наук, но и писатели, искусствоведы, философы и историки, среди которых были и такие властители дум во Франции, как Ипполит Тэн, Эрнест Ренан и Эмиль Золя.

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

Солидаризм — еще один мировоззренческий символ, вокруг которого происходило формирование Третьей республики. Солидаризм стал важнейшим социальным и идейным течением, трактовавшимся как «либеральный социализм» и альтернатива правому и левому радикализму²¹. Солидарность во Франции стала ключевой идеей этой эпохи. Она трактовалась и как универсальный закон бытия, констатируемый и естественными, и социальными

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., причём 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 ценностей²². Он полагал, что эта ситуация могла и должна была быть преодолена посредством обоснования и внедрения нового рационализма, светской морали и научного социального мировоззрения, в котором «общество» выступало бы в качестве «реальной» и вместе с тем сакральной сущности, санкционирующей моральные нормы и гражданскую солидарность. Социология же должна была изучать и обосновывать фундаментальное значение этой сущности.

Речь шла не столько об утверждении новых норм, сколько именно о новой, не божественной, а «социальной» *санкции* прежних норм, в общем носящих традиционный характер, но при этом требующих обновления,

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 рамок²³. Опора на традиции, подлинные, возрожденные или изобретенные, которые были созданы или актуализированы «революционной религией» (выражение Дюркгейма)²⁴ в XVIII в., должны были сыграть в этом процессе важнейшую роль. Таким образом, Дюркгейм, которого традиционно и справедливо квалифицируют как *антитрадиционалиста*, имея в виду его отношение к попыткам оживить во Франции отжившие феодально-католические, клерикальные и монархические институты, вместе с тем был *традиционалистом*, в том смысле, что он, как и многие другие республиканцы, стремился опираться на «традиционализированные идеалы», или, если угодно, «идеализированные традиции» Французской революции.

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 Leitmotif 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 Конт²⁵; Спенсер (несмотря на то, что Дюркгейм с ним постоянно полемизировал); философ-«неокритицист» Шарль Ренувье; немецкие социальные ученые — представители «кафедрального социализма», некоторые экономисты и правоведы, психолог Вильгельм Вундт; философ и социолог Жан Мари Гюйо.

Без осознания того глубокого и многостороннего воздействия, которое оказало на Дюркгейма кантовское наследие, его взгляды, особенно этические, понять невозможно. Невозможно также отрицать «социологизацию» им этого наследия. Дюркгейму был близок рационализм Канта, который он считал более глубоким, чем 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. Т. 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 изучил²⁸. Ренувье сформулировал ряд важных идей и понятий, развитых затем в дюркгеймовской социологии. Среди них: придание морали первостепенного значения среди различных сфер социальной жизни; необходимость и возможность ее научного изучения; неокантианский подход, соединяющий естественно-научный детерминизм с присущей морали идеей свободы; стремление объединить идею священности человеческой личности и идею социальной солидарности и т.д.²⁹

Но, будучи последователем Канта в этической теории, Дюркгейм отнюдь не считал его подход исчерпывающим. Идея долженствования, к которой немецкий философ сводил сущность морали, представлялась ему важной, но недостаточной и не раскрывающей целиком этого явления. Моральное поведение основано не только на обязанности, но и на желании, причем сама обязанность может и должна быть объектом желания, стремления, влечения индивида. Кантианский подход, по Дюркгейму, должен быть дополнен его противоположностью — 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. Т. 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 долговременного, 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 вышперечисленных 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 некоей 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» (“Volkgeist”). 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 Германии³³.

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

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 («скудного») 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 неизбежное³⁷.

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

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 морали⁴⁰. В противовес Гюйо, он полагал, что искусство не выполняет социальную функцию, не способствует поддержанию и укреплению социальной солидарности. Он отвергал «интеллектуалистскую тенденцию» у Гюйо в интерпретации религии и ее будущего, а вместе с этой тенденцией — и его представление о том, что религия сменится рациональной философией и наукой.

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

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 Дюркгейма⁴³. Но при этом они вынуждены опираться на весьма сомнительные, вроде детского прозвища Дюркгейма («Шопен»), или же косвенные источники. Шопенгауэр в целом был довольно популярен во Франции того времени. При желании можно, конечно, видеть влияние этого философа на некоторые черты личности французского социолога (пессимизм

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 ничтожным⁴⁴. Оно не подтверждается текстами его трудов и содержанием его теорий. Влияние других источников, о которых шла речь выше, как тех (главным образом), что противостояли взглядам Шопенгауэра, так и тех (в меньшей степени), что были близки этому философу, выглядит гораздо более убедительным.

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.