



## ВОПРОСЫ ИСТОРИИ, ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

DOI: 10.22363/2313-2272-2022-22-1-9-22

### Философские основания социологической теории Э. Дюркгейма\*

А.Е. Капишин

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, 117198, Россия  
(e-mail: poliarnik@yandex.ru)

**Аннотация.** Статья посвящена изучению философского базиса социологической теории Э. Дюркгейма. К нему относятся исходные «метафизические» понятия, такие как «общество», «солидарность», «сакральность» и «природа человека». В статье также рассматривается вопрос о том, какие философские концепции, положения которых используют такого рода понятия, стали фундаментом социологической теории Дюркгейма. Различаются онтологические и гносеологические философские основания — с одной стороны, и вторичные по отношению к ним социально-философские — с другой. В статье рассматривается вопрос о связи теории Дюркгейма с философскими системами Б. Спинозы, И. Канта и Ш. Ренувье. Отмечается, что онтологический пантеизм Спинозы повлиял на концепцию «сакрального» в теории Дюркгейма. Напротив, влияние принципов философии Канта на Дюркгейма нет оснований считать определяющим. Ренувье, хотя и называется порой неокантианцем, создал собственную философскую систему, элементы которой были восприняты Дюркгеймом, особенно при разработке концепта «социальных представлений». Отмечается, что социологический реализм и холизм Дюркгейма противостоят социологическому номинализму, распространенному в британской социальной философии и социологии. Фиксируется концептуальная преемственность системы Дюркгейма с теориями Ш. Монтескье и особенно Ж.Ж. Руссо (идея общества как обожествленного коллективного существа). В системах Монтескье и Руссо природа человека понимается не как исключительно индивидуалистическая и эгоистическая, соответственно в обществе главную роль играет не конкуренция, а кооперация и интеграция. Анализируется французский социализм XIX века, особенно «симонизм», понимаемый как непосредственный идейный предшественник социологии Дюркгейма. Обращается внимание, что в советской литературе сложился искаженный, упрощенный и «демистифицированный» образ французских социалистов позапрошлого столетия (например, П. Леру, сформулировавшего концепцию «солидаризма», которую развил Дюркгейм). Хотя основатель французской социологической школы дистанцировался от «мистицизма» социалистов того времени, он, несомненно, является их идейным наследником.

**Ключевые слова:** Дюркгейм; Руссо; солидарность; сакральность; коллективное существо; философские основания; пантеизм; социологический реализм

---

\* © Капишин А.Е., 2022

Статья поступила 18.08.2021 г. Статья принята к публикации 17.12.2021 г.

Известно, что Э. Дюркгейм позиционировал себя в качестве позитивиста, однако его отношение к философии не было однозначным. Об этом, в частности, свидетельствует фрагмент его письма своему ученику Ж. Дави: «Отойдя от философии, я стремлюсь к тому, чтобы к ней вернуться, вернее, я все время возвращался к ней самой природой вопросов, с которыми сталкивался на своем пути» [4]. Пока в западной философии науки доминировал неопозитивизм, концепцию Дюркгейма воспринимали на манер естественно-научной теории. При таком понимании если не единственным, то главным фактором принятия или отвержения научным сообществом теории считался фактор логико-эмпирического порядка. Несмотря на достаточно давнюю замену позитивистского восприятия творчества Дюркгейма на постпозитивистское, в западной социологии и философии, а также в отечественной научной литературе по-прежнему можно встретить убеждение, что Дюркгейм был последовательным позитивистом, поэтому его концепция сакральности представляется некоторыми авторами как основанная на «открытии существования маны» и сменившая переставшую объяснять эмпирические факты теорию анимизма [10. С. 114].

Со времен статьи Т. Парсонса о концепции Дюркгейма [15] в научной литературе поднимается вопрос о стадиях его творчества, различающихся в том числе отношением к философии. Парсонс впервые выразил мнение, что первые работы Дюркгейма были позитивистскими, а последние, например, «Элементарные формы религиозной жизни», основывались на «идеалистической» философии. «Многие интерпретаторы Дюркгейма характеризовали эволюцию его идей как движение в сторону все большего спиритуализма» [16. С. 18]. В этой связи говорилось о «двух Дюркгеймах»: раннем — позитивисте — и позднем — идеалисте.

В постпозитивистской методологии науки стало утверждаться мнение, что сообщество ученых организовано так, что существенное значение для него имеют факторы утилитарные, связанные в том числе с политической конъюнктурой. Согласно Т. Куну, «конкуренция между парадигмами не является видом борьбы, которая может быть решена с помощью доводов» [11. С. 207], т.е. решающее значение имеют социально-политические, а не «интерналистские» факторы. Кроме того, постпозитивизм признал, что все научные теории имеют философский базис, и этот принцип со второй половины XX столетия стал применяться и к социологической теории Дюркгейма. Сегодня мало кто спорит с тем, что позитивизм Дюркгейма, как и О. Конта, базируется на философской, эмпирически неverified доктрине сенсуализма, но эта характеристика философского базиса теории Дюркгейма недостаточна. Совокупность «метафизических» предпосылок его теории не вполне прояснена, что осложняется тем, что его воззрения менялись в течение жизни.

Говоря о философских предпосылках, следует разделить их на два типа: первые относятся к тому, что в философии называется онтологией и гносеологией (теорией познания), — логически первичные и наиболее общие утверждения, оперирующие соответствующими философскими понятиями, такими

как «реальность», «личность», «представления»; вторые относятся к тому, что называется социальной философией, а поскольку она основывается на определенной онтологии и гносеологии, то рассмотрение философских предпосылок социологической теории Дюркгейма правильно начать с них.

В основном авторы, занимающиеся темой философских систем, повлиявших на Дюркгейма, делятся на тех, кто считал, что он базировался на кантианстве или на спинозизме. Точка зрения, распространенная первоначально, в первой половине XX века, состояла в том, что Дюркгейм — не только позитивист, но и в значительной степени кантианец, возможно, за исключением позднего периода его творчества. Ее придерживался Т. Парсонс [15], хотя еще ученику Дюркгейма С. Бугле принадлежит выражение: «дюркгеймизм — это еще и кантизм, пересмотренный и дополненный контизмом» [16. С. 54]. Впрочем, в конце XX века Э. Гидденс также считал, что в основе теории Дюркгейма лежит кантианство. Тем не менее, со второй половины XX столетия в постпозитивистской и постмодернистской литературе преобладающей становится позиция, согласно которой Дюркгейм не был кантианцем, а продолжил традиции пантеистического реализма, идущего непосредственно или опосредованно (через Й. Гердера, Ф. Шеллинга, Э. Ренана) от Б. Спинозы. Эта идейная преемственность исследовалась в работах Д. Блора, Д. Александера, Р. Коллинза и Т. Гадлова [16. С. 227].

Говоря об онтологических основаниях концепции Дюркгейма, следует сначала отметить, что он был социологическим реалистом и монистом. Оба эти термина уже использовались в отечественной литературе: А.Б. Гофман назвал его «социологическим монистом» [3], С.А. Шавель — «социологическим реалистом» [18]. При этом социологический монизм Дюркгейма понимается как особого рода пантеизм, и С. Зенкин противопоставил его «скрытому теизму» представителей классической британской антропологии [10. С. 57]. Социологический реализм теории Дюркгейма мыслится как антитеза номинализму английской социологии, в частности Г. Спенсера.

Реализм концепции Дюркгейма можно понимать в двух смыслах: во-первых, он фактически отверг идеализм кантианцев, в котором онтология невозможна. Следуя интеллектуальной моде своего времени, в работе «Прагматизм и социология» он писал о своей близости неокантианству, и на этом основывались первые исследователи его концепции, в частности Парсонс. Однако, «отдавая должное И. Канту, Э. Дюркгейм считает, что синтез эмпирических данных производится... на социальном уровне, при том что общество — это реальное и действительное основание для существования категорий... категории для социолога — это вид коллективных представлений, они также имеют онтологическое основание в обществе и, следовательно, изначально связаны с природой в целом. Для И. Канта же категории являются своего рода законами, согласно которым функционирует рассудок, они обитают в сфере чистой логики и не обладают онтологическим статусом» [16. С. 98–99]. Поэтому «социология знания Э. Дюркгейма не основывается на идеалистической эпистемологии. „Объективность“ социальных фактов настолько же важный аргумент

для „Элементарных форм“, насколько и для „Метода социологии“ [16. С. 94]. Дюркгейм, таким образом, не имеет отношения к идеалистической философской традиции, идущей от агностицизма и априоризма Канта через неокантианцев к феноменологии, в том числе в социологии.

Особую и малоисследованную роль в формировании концепции Дюркгейма сыграл философ Ш. Ренувье, на которого Дюркгейм ссылался как на «величайшего рационалиста современности» [16. С. 58]. Ренувье позиционировал себя как кантианца, но изменил теорию Канта до такой степени (отвергнув деление на феномены и ноумены), что фактически речь идет об отличной от кантианства, оригинальной философской теории, повлиявшей как на А. Бергсона, так и на Дюркгейма. Именно из философии Ренувье Дюркгейм взял понятие коллективного представления взамен термина «коллективное сознание» [16. С. 58–59]. На концепцию «коллективного представления» Дюркгейма оказал влияние и ученик Ренувье О. Гамелин, в философии которого «представление» было важным понятием, близким по смыслу коллективным представлениям Дюркгейма [16. С. 35].

Во-вторых, реализм метафизических предпосылок теории Дюркгейма можно понимать в том смысле, что он отверг номинализм британских философов и социологов, согласно которому любая социальная общность — не более чем агрегат индивидуальных субстанций. Теорию Дюркгейма поэтому порой называют монизмом, указывая, что в ней индивидуальные человеческие существа объединяются в единую коллективную сущность и, только становясь ее элементами, приобретают разум и мораль. В этой связи логична идея, что базисом социологической теории Дюркгейма является философия одного из наиболее известных монистов и пантеистов Нового времени Б. Спинозы. Еще ученики Дюркгейма обращали внимание на концептуальную связь их учителя и Спинозы. Так, Ж. Дави отмечал, что концепция Дюркгейма о взаимоотношении между индивидуальными сознаниями и обществом схожа с идеями Спинозы [16. С. 51]. Связь философии Спинозы и теоретической социологии Дюркгейма исследовали Дж. Бенруби, Л. Браншвиц и Д. Нильсен. Последний отметил, что пантеизм Спинозы, в котором Бог как личное, персональное начало растворяется в бесконечной и безличной субстанции, близок «дюркгеймовской идее об идентичности божества, общества и „тотальности“. „Субстанция“ Б. Спинозы стала прообразом для концепта „общества“ Э. Дюркгейма, будучи переведена из онтологической сферы в социальную. Р.О. Сафронов так пишет о схожести воззрений Э. Дюркгейма и Б. Спинозы: „оба они считают, что природа, бог — это эквивалентные выражения, обозначающие целое. Только исследование Дюркгейма сближает понятия бога, целого и общества, которое и занимает у социолога место единой субстанции“» [16. С. 52–54]. Тем самым Дюркгейм выступил как продолжатель Спинозы не в том смысле, что принял и дополнил логически его онтологию и гносеологию, а в том, что перенес термин «субстанция» Спинозы из онтологии в социологию. Подобно Спинозе, он растворил в обществе бога в смысле высшей духовной личности, поэтому понятие общества в его теории как минимум родственно

понятию природы Спинозы. Влияние Спинозы заметно и понимании Дюркгеймом логического мышления — рассматривающего мир с точки зрения вечности по той причине, что оно принадлежит «коллективному существу», т.е. обожественному обществу. При этом, как умеренный реалист, Дюркгейм считал, что такое существо может мыслить себя только посредством индивидов, но не само по себе.

Разумеется, онтологический пантеизм был свойственен не только Спинозе, но и некоторым более близким по времени к Дюркгейму авторам. Мало исследована линия идейной преемственности, идущая через И.Г. Гердера, интересовавшегося Спинозой и оказавшего, возможно, интеллектуальное воздействие на Ж.Ж. Руссо, который, в свою очередь, оказал значительное влияние на Дюркгейма. На философский базис его теории повлияли также работы Э. Ренана, в которых содержится пантеистическое объяснение природы религии: «Бог у Ренана — не личный Бог, это Бог, пребывающий — подобно самому миру — в становлении» [13. С. 47]. Впрочем, концепция Ренана сама формировалась под воздействием пантеистической философии Ф. Шеллинга.

Говоря о социально-философских основаниях теории Дюркгейма, следует начать с концепций Ш. Монтескье, которому он посвятил диссертацию, и Ж.Ж. Руссо. Теории Монтескье и Дюркгейма объединяет тезис, на основании которого, преимущественно во Франции, возникнет новое направление в социальной философии, в итоге получившее название «социализм». Этот тезис был развернут в социальной философии Руссо, а в концепции Монтескье он встречается впервые. Речь идет о понимании природы человека, противоположном тому, что содержится в версии «общественного договора» Т. Гоббса: «Гоббс, согласно Монтескье, неправ, предположив изначальную „войну всех против всех“. Напротив, когда люди поняли, что страх — перед природой, дикими зверями и т.п. — является взаимным, они потянулись друг к другу. Поэтому разумно выделить такие четыре закона, объединяющие людей в общество: 1) желание мира; 2) стремление добывать себе пищу; 3) тяга людей друг к другу и 4) желание объединиться в общество» [7. С. 133–134].

У Гоббса, первого среди «просветителей» выдвинувшего концепцию общества как результата общественного договора, он «заключается только из утилитарных соображений сохранения жизни и получения выгоды» [6. С. 83], т.е. природа человека определена в тезисе, что «человек человеку волк». Из него следует, что человек по природе эгоист, ставящий личный интерес выше интересов других людей. «Общественный договор» в версии Гоббса призван только ограничить человеческую природу законами, «окультурить» ее эгоизм, превратив в «разумный». Однако любое общество, в традиции, заложенной Гоббсом и продолженной большинством английских социальных философов, затем социологов и антропологов (в частности Г. Спенсером), основано на конкуренции личных интересов. Соответственно, общество понимается как агрегат индивидов, конкурирующих и в то же время договаривающихся друг с другом на тех или иных условиях — места надиндивидуальному, коллективному началу в такой социальной философии нет.

Монтескье предлагает другое понимание природы человека и «общественного договора»: главным мотивом заключения «общественного договора» является «желание мира», объединиться для решения общих задач. Впоследствии появится близкий по смыслу термин «солидарность», а «тяга людей друг к другу» получит название «стремления к кооперации», которая будет связана не с эгоистическим, а с альтруистическим началом. Понимание общественного договора как основанного на солидарности и кооперации, приводящей к социальному единству, будет развернуто после Монтескье, в основном представителями французской социальной философии, а затем и социологии, в том числе Дюркгеймом.

Тем самым английская социальная философия стала основанием либеральной идеологии с ее приматом индивидуального начала над коллективным и принципом конкуренции, а французская социальная философия, идущая от Монтескье, стала основанием возникшей в XIX веке социалистической идеологии, в которой коллективное начало первично по отношению к индивидуальному. Философом, развившим положение Монтескье об обществе как результате реализации «тяги людей друг к другу», стал Руссо: «От учения Монтескье о государстве потянется логическая ниточка к теории гражданского общества Руссо» [7. С. 114]. Руссо — философ еще более концептуально близкий к Дюркгейму, так как он сформулировал положение о суверене как «коллективном существе», имеющем собственную волю и разум. Дюркгейм позиционировал свою социологию как продолжение социальной философии Руссо [21. С. 123].

«Конечно, и до Руссо... существовали представления об общественном договоре... Но если Локк, Гоббс, Пуффендорф и другие считали исходным толчком к совместной жизни поступиться частью прав, чтобы сохранить остальные, т.е. желания разумного эгоизма, то Руссо... полагал, что... все члены общества в результате объединения становятся членами единого организма и наравне друг с другом участвуют в деятельности по сохранению этого целого» [5. С. 37]. Общество, основанное на принципе индивидуализма и конкуренции, неизбежно иерархично, потому что в результате борьбы одни индивиды и социальные группы неизбежно оказываются сильнее других, подчиняя их и устанавливая иерархию. Общество в концепции Руссо — единый организм, в котором не существует индивидуалистического, эгоистического поведения, поскольку все люди подчиняются «общей воле». Руссо настаивал в «Общественном договоре», что «„общая воля“ — не согласие частных интересов (к примеру, большинства, стремящегося извлечь выгоду из существующего неравенства), а идентичность общих волей... „общие воли“ представляют собой реализацию в обществе той воли природы в нас, о которой Руссо говорил, ...что она побуждает нас „соединить индивидуальное существование с чувством общего существования“» [9. С. 364]. Кроме того, «в основном тексте главного политического трактата Руссо... договор характеризуется как выражение „коллективного разума“ ... То есть в договоре... воспитанник, как и народ, обязывается подчиняться „не частному элементу, а

общему“ („разуму“)» [9. С. 362]. Общая воля и разум присущи «народу-суверену» как создаваемому людьми из самих себя «коллективному существу». Индивидуальные существа в плане воли и разума поглощаются выросшим из их слияния «коллективным существом», утрачивая субстанциональность, существуя только в качестве его частей. Общество становится унитарным, лишенным дифференциации по любому признаку — сословному, политическому, национальному, поэтому в нем принцип равенства реализуется в полной мере. Только «общество», понимаемое не как «агрегат индивидов», а как «коллективное существо» с собственной волей и разумом, поглощающее индивидуальные воли и разумы, может пониматься как божество и стать предметом поклонения в новой религии.

В концепции Руссо заложены две интерпретации термина «гражданская религия», исключаящие друг друга, поскольку его доктрина противоречива [9]. Первая интерпретация заключается в противопоставлении «гражданской религии» естественной: «естественные религии» основаны на «вере в божество», гражданские — только на «вере в общество», при этом общество не субстанционализируется и обожествляется. Такая интерпретация «гражданской религии» Руссо свойственна либеральным социологам, например А.Б. Гофману и Ю. Хабермасу [7. С. 232], согласно которым гражданская религия предполагает «плюрализм естественных религий», сосуществуя с ними. Такое прочтение гражданской религии Руссо — как конструкции «светского общества» — легло в основу системы права, в частности США. Социологи, отстаивающие ее, ссылаются на те положения в «Общественном договоре» Руссо, в которых указывается, что при «нетеократическом правлении» суверену важны только мораль и гражданские обязанности, а остальные воззрения граждан не имеют значения.

Однако значительная часть интеллектуалов воспринимали теорию общества Руссо иначе. Еще маркиз С.-М. де Жирарден, у которого жил одно время Руссо, в мемуарах отметил, что «уничтожение индивида во благо государства делало из „Общественного договора“ кодекс, предопределяющий деспотизм». «Перенос на современность размеры публичной власти коллективного суверена, ...Руссо желал полного подчинения граждан, дабы нация оставалась суверенной, а индивидуум был рабом, дабы народ оставался свободным... Не существовало ни одной философско-правовой системы, ...которая провозгласила войну индивидуалистическому либерализму в столь сильной мере, как философия Руссо... В его философии дилемма между человеком и обществом исчезает таким образом, что человек приносится в жертву на „алтарь общества“. В подобном же духе о теории общественного договора Руссо писал и Б. Рассел» [9. С. 58]

Якобинцы, читавшие на площадях работу «Об общественном договоре» и встречавшиеся с Руссо в конце его жизни [5. С. 37], апеллировали к его теории. О прямой идейной и личной связи Руссо и якобинцев писал еще Ж. де Местр в «Санкт-Петербургских вечерах», будучи уверен, что их идеалы общества и новой государственной религии были сформированы под непосредственным

влиянием Руссо. Их концепция народа как коллективного существа основывалась на субстанционализации и обожествлении суверена — с ним была связана вера в «верховное существо» в новой «гражданской религии» якобинцев, призванной заменить традиционные религии Франции.

Концепция Руссо в ее условно якобинском понимании легла в основу как социалистических, так и националистических идеологий XIX–XX веков. «Национализм предполагает два утверждения: во-первых, нация это своего рода абсолют, божество, она — превыше всего, в том числе и личности, которая обязана пожертвовать ради нее всем; во-вторых, „своя“ нация лучше, благороднее, ценней других наций» [1. С. 105–106]. Национализм — разновидность социализма и коллективизма, интернациональная версия которого отличается отсутствием второго утверждения, замененного на положение, в котором обожествление «суверена» распространяется на все человечество.

Между так понятым «сувереном» и «сакральностью» Дюркгейма существует близкая смысловая связь. В «Элементарных формах религии» он писал о якобинском правлении как о времени, когда вместо старых божеств революционеры пытались создать новый культ и божество, отмечая, что это коллективное существо также требовало жертв и поклонения: «способность общества выступать в качестве бога или создавать богов никогда не проявлялась с такой очевидностью, как в первые годы Французской революции... Пыталась упрочиться целая религия со своими догматами, символами, алтарями и праздниками. Официальной попыткой удовлетворить эти спонтанные стремления стал культ Разума и Высшего существа» [8. С. 382]. «Суверен» Руссо и есть «божество» Дюркгейма. Так как это общество, которое постоянно меняется, то одни божества умирают, вместо них рождаются новые: «Одним словом, боги прошлого стареют и умирают, а другие еще не родились» [8. С. 706]. Ссылаясь на «Очерк о природе и функции жертвоприношения» М. Мосса, Дюркгейм отметил веру людей древних обществ в то, что посредством жертвоприношений можно создавать новых богов [8. С. 158].

Утверждение, что, разрабатывая свою теорию, Дюркгейм отталкивался от концепта коллективного существа, характерного для социальной философии Руссо, не тождественно утверждению, что он понимал коллективное существо как надындивидуального субъекта, мысленными образами которого являются коллективные представления. По этому вопросу среди исследователей работ Дюркгейма продолжается дискуссия, но, несомненно, идея «суверена» Руссо — основание концепции сакрального Дюркгейма.

Руссо не был первым «просветителем», обратившимся к концепту народа как коллективного существа, хотя этот реалистский и холистский концепт отсутствовал в традиционно номиналистической британской философии («кембриджские неоплатоники» — исключение). Среди философов Просвещения понятие появляется впервые у немецких социальных философов XVIII века. И.Г. Гердер писал о «духе народа», позднее это же понятие использовал Ф. Шеллинг, и оба философа оказали определяющее влияние на романтизм. Впрочем, понятие «дух народа» не является открытием немецких философов

второй половины XVIII столетия, а восходит к «коллективной душе» неоплатоников, мыслившейся первичной по отношению к индивидуальным душам (достаточно назвать IV «Эннеаду» Плотина). Впрочем, и в христианской средневековой философии концепт коллективной души присутствовал: так, в «Суммах Теологии» Ф. Аквинский утверждал, что у каждого народа есть свой ангел, но существа ангельской («духовной») природы не понимались, в отличие от существ телесной природы, в частности людей, как индивидуальные существа. Философы Возрождения испытывали повышенный интерес к неоплатонизму и важнейшим его категориям, возможно, немецкие философы Просвещения именно у них взяли идею коллективной души, облачив ее в иную терминологию.

Культ «великого существа» в качестве новой религии, восходящий к идее «суверена» Руссо, предлагался в XIX столетии французскими социалистами. Эта идея была важна, в частности, для позднего О. Конта: «он предложил светский культ человечества как „Великого существа“ — социального организма, в котором роль жреца играет социолог» [17. С. 15]. Впрочем, Конт не был одинок — концепция коллективного существа как венца социального развития была унаследована социалистами-утопистами — Ш. Фурье, Р. Оуэном и К.А. Сен-Симоном.

Французские социалисты, как правило, воспринимаются в отечественных социальных науках как атеисты и материалисты в строгом смысле слова. Это обусловлено тем, что их интерпретация в СССР замалчивала существование в их теориях «мистических» положений. Советские исследователи очищали их социальную философию от мистики, излагая концепции так, словно они состояли исключительно из экономико-политических тезисов. Такой подход привел к искажению теорий французских социалистов, поскольку «мистические положения» логически связаны с социально-экономическими. В качестве примера приведем советский сборник, посвященный А. Сен-Симону и Ш. Фурье, где о мистических воззрениях последнего написано: «всеобщее притяжение и всеобщая аналогия, желания, страсти, любовь человека и совокупление планет, примитивные космогонические теории, антильвы и антитигры, самые темные места сочинений Фурье стали... предметом радений, заумных толкований, мистикой посвященных» [12. С. 81]. По этому высказыванию видно, что автор не пытается анализировать эту часть концепции Фурье, считая ее незначимой, в отличие от его социально-экономических положений. Между тем известно, что Фурье разделял концепцию Э. Сведенберга и интересовался теорией «магнетизма» Ф. Месмера, о чем, в частности, писали известный поэт А. Бретон и профессор Ж. Голмье [22. С. 237–258].

О пронизанности концепции Дюркгейма идеями Сен-Симона и о том, что «сен-симонизм предвосхищал ту социологию, которую хотел построить Дюркгейм», писал К. Шарль, отметивший, что на симонизме основывалась критика Дюркгейма марксистской версии социализма [19]. В социально-философской теории Сен-Симона одной из основ общества считалась религия. В последние годы жизни только этой тематике он уделял внимание, предлагая

«пересоздать» христианство, сделав его «социальным», что было связано с его «социальным мистицизмом», к которому тяготели и другие французские социалисты.

Кроме близости французского социализма к антитеистическому спиритуализму, у него была еще одна отличительная черта — фокусировка исследовательского интереса на сфере религии или магии. Не случайно С. Зенкин в монографии о «теоретиках небожественного сакрального» отметил, что большинство из них были французами, объяснив это тем, что из западных ученых они «чаще и глубже других задумывались о природе сакрального, тогда как ученые других стран... исследовали социальные функции сакрального» [10. С. 14]. Теория Дюркгейма унаследовала это свойство, ее логическим ядром стала сакральность, выражающаяся прежде всего в религии.

Симонизм никогда не существовал как единая организация или логически непротиворечивая концепция. Еще при жизни Сен-Симона от него отошли некоторые из учеников (одним которых был Конт), впрочем, перенявшие основные черты его концепции общества и религии. Из них П. Леру оказал наибольшее непосредственное влияние на Дюркгейма. Леру — относительно малоизвестный в отечественной научной среде социальный философ, несмотря на то что ввел в оборот термины «социализм» и «солидаризм» [20]. Он создал альтернативную марксизму версию социализма, поэтому в советской научной литературе о нем писали мало. В работе «Об индивидуализме и социализме» Леру писал о полярных стремлениях человека, реализующихся в двух типах общества, — с одной стороны, к индивидуализму и свободе, с другой — к «единению в обществе». С реализацией этих стремлений он связал два типа социального устройства: либеральное индивидуалистическое — движущей силой которого является конкуренция, и социалистическое — основанное на «солидарности» (термин станет одним из основных в теории Дюркгейма). Леру критиковал либерализм в том виде, в каком он существовал в то время, предпочитая его называть «меркантилизмом» и связывая с английской политэкономией. Критиковал он либерализм за то, что в нем каждый индивид стал «абсолютным сувереном», а общество превратилось в «совокупность группирующихся в зависимости от случайностей атомов». Такая социальная среда не устраивала Леру, поскольку в ней «равенство — химера». Он выступал за социалистическое общество, основанное на «принципе солидарности», отмечая, впрочем, опасность впадения в иную крайность, способную привести к деспотизму и названную «абсолютным социализмом».

Этот дискурс Леру близок к критике Дюркгеймом спенсеровской апологии «принципа социальной солидарности». Леру ввел термин «солидаризм» для обозначения типа общественного устройства, в принципе социалистического, но не «впадающего в крайность деспотизма», а Дюркгейм относил себя к «солидаристам».

Очевидно и влияние Леру на концепцию религии Дюркгейма: Леру критиковал традиционные религии, прежде всего христианство, за обращение к трансцендентным по отношению к человечеству и земному миру сущностям

и «эмпириям». Однако считал, что в христианстве содержится «зерно истины» — в самой идее божественного и в том, что оно впервые стало проповедовать «равенство и братство в Боге». По его мнению, «истинный бог — человечество», сверхиндивидуальное общество, а отдельный индивид содержит в своей психике человечество в миниатюре (Леру применил принцип герметизма), поэтому в индивидуальной психике мыслят прежние, ушедшие в «лоно человечества» поколения. В этом «лоне человечества» люди умирают и возрождаются, и такое возрождение Леру противопоставил христианскому спасению души. В этой связи некоторые исследователи его творчества отмечали, что Леру, как и ранее Фурье, был сторонником метемпсихоза [2]. Леру считал, что следует создать новую «совершенную религию», в которой будет обожествлено и объединено человечество, а старые и несовершенные традиционные религии только подводили умы людей к ней. Но прежде новая, избавившаяся от традиционализма, меркантилизма и индивидуализма, наука должна осмыслить «истинного бога».

Дюркгейм скорректировал воззрения Леру, убрав «мистические» положения о «поколениях предков, мыслящих в индивиде», метемпсихозе и др. То, что Леру к концу жизни приобрел репутацию человека, как минимум близкого к мистике, зафиксировали коммунары, отправив своих членов на похороны «философа мистической школы» [2]. Такой мистицизм совместим с тем, что большинство социальных философов солидаризма, одним из которых был Леру, «были «прогрессистами-атеистами, борцами с религией, масонами нерелигиозной направленности» [14].

То, что французские руссоисты, впоследствии названные социалистами (в противовес индивидуалистам, в основном из Великобритании), были склонны к мистике, но при этом антицерковны, требует объяснения. В отличие от них индивидуалисты в Британии интересовались в первую очередь экономикой и политикой, выступая как дейсты или агностики, но позиционируя себя как верующие христиане. Склонность к мистике, выразившаяся с середины XIX века у части социалистов в интересе к спиритизму (так, Д. Кардек, один из его отцов, был социалистом), отличала французскую ветвь социализма от марксистской — взявшей от английской политэкономии экономизм в понимании общества и утилитаризм в понимании человека. Французских социалистов можно считать атеистами, но материалистами — только в широком смысле этого слова.

Подобие мировоззренческих, идеологических позиций французских социалистов XIX столетия и спиритуалистов не получило должного объяснения, хотя еще Р. Генон обратил внимание на то, что французские спиритисты были в подавляющем большинстве социалистами и атеистами, верившими, как Леру и Фурье, в метемпсихоз, в то время британские и американские выступали как консерваторы, считая свою практику совместимой с христианством [23].

Дюркгейм свел в своей концепции антитеистический спиритуализм идейных предшественников практически к нулю. Только в «Элементарных

формах религиозной жизни» он дал некоторые, хотя и не вполне достаточные, основания для мнения о его близости к спиритуализму. В 1930-е годы некоторые последователи Дюркгейма в лице членов «Коллежа социологии» (Р. Кайуа, Ж. Батай, М. Лейрис), предложившие «сакральную социологию», вновь приближаются к антитеистическому спиритуализму. При этом, однако, главный последователь и наследник Дюркгейма М. Мосс с учениками неизменно придерживались его сциентистской позиции.

В заключение следует отметить, что из всех направлений французской социологии конца XIX — начала XX века только французская социологическая школа стала преемником социальной философии симонизма, основанной на холистской концепции общества Руссо. Социологический пантеизм Дюркгейма, выразившийся в концепции сакрального, восходит к онтологии Спинозы, чье понимание обожествленной природы близко предложенной Дюркгеймом трактовке общества.

### Библиографический список

1. *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. М., 1993.
2. *Волгин В.П.* Пьер Леру — один из эпигонов сен-симонизма. М., 1963.
3. *Гофман А.Б.* Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4.
4. *Гофман А.Б.* Семь лекций по социологии. М., 2001.
5. *Длугач Т.Б.* Жан-Жак Руссо: философ и писатель // Ценности и смыслы. 2012. № 4.
6. *Длугач Т.Б.* От Левиафана к гражданскому обществу // Историко-философский ежегодник. М., 2020.
7. *Длугач Т.Б.* Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). М., 2006.
8. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. М., 2018.
9. *Занин С.В.* Формирование и развитие общественного идеала Ж.Ж. Руссо: Дисс. д.и.н. Самара, 2009.
10. *Зенкин С.* Небожественное сакральное. М., 2012.
11. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975.
12. *Кучеренко Г.С.* Сен-Симонизм в общественной мысли XIX в. М., 1975.
13. *Леонова М.С.* Функционалистская трактовка религии в работах Э. Дюркгейма: социологический аспект // Научная мысль Кавказа. 2010. № 4.
14. *Окара А.Н.* Солидаризм: забытая идеология // Политическая наука. 2013. № 4.
15. *Парсонс Т.* Вклад Дюркгейма в теорию социальных систем // Социологический ежегодник. М., 2014.
16. *Сафронов Р.О.* Современные интерпретации социологической концепции религии Эмиля Дюркгейма в англоязычной религиоведческой литературе: Дисс. к.ф.н. М., 2011.
17. *Трофимов С.В.* Социология религии Эмиля Дюркгейма: Дисс. к.с.н. М., 2002.
18. *Шавель С.А.* «Божественное социальное» Дюркгейма в современном прочтении // Социологический альманах. 2016. № 7.
19. *Шарль К.* Интеллектуалы во Франции. Вторая половина 19 века. М., 2005.
20. *Эпштейн А.Д.* Неслучайно забытый мыслитель: Пьер Леру и вычеркнутые из памяти истоки демократического солидаризма // Неприкосновенный запас. 2014. № 6.
21. *Юдин Г.* Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2013. № 2.
22. *Breton A.* Poete. Paris, 1948.
23. *Guenon R.* L'Erreur spirite. Paris, 1977.

## Philosophical foundations of E. Durkheim's sociological theory\*

A.E. Kapishin

RUDN University

*Miklukho-Maklaya St., 6, Moscow, 117198, Russia*

(e-mail: poliarnik@yandex.ru)

**Abstract.** The article considers the philosophical basis of Durkheim's sociological theory, which consists of such 'metaphysical' concepts as 'society', 'solidarity', 'sacredness' and 'human nature'. The author also focuses on the philosophical theories based on these concepts, which became the foundations of Durkheim's sociological theory. There are ontological and epistemological philosophical foundations, on the one hand, and social-philosophical foundations secondary to them — on the other hand. The article raises the question about the connection between Durkheim's theory and the philosophical systems of Spinoza, Kant and Renouvier. This, Spinoza's ontological pantheism influenced the concept of 'sacred' in Durkheim's theory. On the contrary, there is no reason to consider the influence of Kant's philosophy on Durkheim's ideas decisive. Although sometimes Renouvier is called a neo-Kantian, he developed his own philosophical system, the elements of which were used by Durkheim, especially for the concept of 'social representations'. The author argues that sociological realism and holism of Durkheim oppose the sociological nominalism common for the British social philosophy and sociology, and believes in the conceptual continuity of Durkheim's system with the theories of Montesquieu and especially Rousseau (the idea of society as a deified collective being). In the systems of Montesquieu and Rousseau, human nature is understood not as exclusively individualistic and selfish; therefore, in society, the main role is played not by competition, but by cooperation and integration. The article also considers French socialism of the 19<sup>th</sup> century, especially 'Simonism' as a direct ideological predecessor of Durkheim's sociology. The author argues that Soviet works created a distorted, simplified and 'demystified' image of the French socialists of the 19<sup>th</sup> century (for example, of Leroux's concept of 'solidarism' later developed by Durkheim). Although the founder of the French sociological school distanced himself from the 'mysticism' of the socialists of that time, he is undoubtedly their ideological successor.

**Key words:** Durkheim; Rousseau; solidarity; sacredness; collective being; philosophical foundations; pantheism; sociological realism

### References

1. Bokhensky Yu. *Sto sueveriy. Kratky filosofsky slovar predrassudkov* [A Hundred Superstitions. A Brief Philosophical Dictionary of Prejudice]. Moscow; 1993. (In Russ.).
2. Volgin V.P. *Pierre Leroux — odin iz epigonov sen-simonizma* [Pierre Leroux — an Epigone of Saint-Simonism]. Moscow; 1963. (In Russ.).
3. Gofman A.B. *Religiya v filosofsko-sotsiologicheskoy kontseptsii E. Durkheima* [Religion in the philosophical-sociological theory of E. Durkheim]. *Sotsiologicheskie Issledovaniya*. 1975; 4. (In Russ.).
4. Gofman A.B. *Sem lektsiy po sotsiologii* [Seven Lectures on Sociology]. Moscow; 2001. (In Russ.).

---

\* © A.E. Kapishin, 2022

*The article was submitted on 18.08.2021. The article was accepted on 17.12.2021.*

5. Dlugach T.B. Jean-Jacques Rousseau: filosof i pisatel [Jean-Jacques Rousseau: A philosopher and writer]. *Tsennosti i Smy Sly*. 2012; 4. (In Russ.).
6. Dlugach T.B. Ot Leviana k grazhdanskomu obshchestvu [From Leviathan to civil society]. *Istoriko-filosofsky ezhegodnik*. Moscow; 2020. (In Russ.).
7. Dlugach T.B. *Tri portreta epokhi Prosveshcheniya. Montesquieu. Voltaire. Rousseau (ot kontseptsii prosveshchennogo absolyutizma k teoriyam grazhdanskogo obshchestva)* [Three Portraits of the Enlightenment. Montesquieu. Voltaire. Rousseau (From the Concept of Enlightened Absolutism to the Theories of Civil Society)]. Moscow; 2006. (In Russ.).
8. Durkheim E. *Elementarnye formy religioznoy zhizni* [The Elementary Forms of the Religious Life]. Moscow; 2018. (In Russ.).
9. Zanin S.V. Formirovanie i razvitiye obshchestvennogo ideala J.J. Rousseau [Formation and Development of the Social Ideal of J.J. Rousseau]: Diss. d.i.n. Samara; 2009. (In Russ.).
10. Zenkin S. *Nebozhestvennoe sakralnoe* [The Undivine Sacred]. Moscow; 2012. (In Russ.).
11. Kuhn T. *Struktura nauchnykh revolyutsiy* [The Structure of Scientific Revolutions]. Moscow; 1975. (In Russ.).
12. Kucherenko G.S. *Saint-Simonism v obshchestvennoy mysli XIX v.* [Saint-Simonism in the Social Thought of the 19<sup>th</sup> Century]. Moscow; 1975. (In Russ.).
13. Leonova M.S. Funktsionalistskaya traktovka religii v rabotah E. Durkheima: sotsiologichesky aspekt [Functionalism interpretation of religion in the works of E. Durkheim: A sociological aspect]. *Nauchnaya mysl Kavkaza*. 2010; 4. (In Russ.).
14. Okara A.N. Solidarizm: zabytaya ideologiya [Solidarism: a forgotten ideology]. *Politicheskaya Nauka*. 2013; 4. (In Russ.).
15. Parsons T. Vklad Durkheima v teoriyu sotsialnykh sistem [Contribution of Durkheim to the theory of social systems]. *Sotsiologichesky ezhegodnik*. Moscow; 2014. (In Russ.).
16. Safronov R.O. Sovremennyye interpretatsii sotsiologicheskoy kontseptsii religii Emilya Durkheima v angloyazychnoy religiovedcheskoy literature [Contemporary Interpretations of Emil Durkheim's Sociological Theory of Religion in the English-Language Religious-Studies Works]. Diss. k.f.n. Moscow; 2011. (In Russ.).
17. Trofimov S.V. Sotsiologiya religii Emilya Durkheima [Emil Durkheim's Sociology of Religion]: Diss. k.s.n. Moscow; 2002. (In Russ.).
18. Shavel S.A. "Bozhestvennoe sotsialnoe" Durkheima v sovremennom prochtenii [Durkheim's 'divine social' in the contemporary interpretation]. *Sotsiologichesky Almanakh*. 2016; 7. (In Russ.).
19. Charles K. *Intellektualy vo Frantsii. Vtoraya polovina 19 veka* [Intellectuals of France. Second Half of the 19<sup>th</sup> Century]. Moscow; 2005. (In Russ.).
20. Epstein A.D. Nesluchayno zabyty myslitel: Pierre Leroux i vycherknutyie iz pamyati istoki demokraticeskogo solidarizma [A non-accidentally forgotten thinker: Pierre Leroux and the roots of democratic solidarism deleted from memory]. *Neprikosnovenny Zapas*. 2014; 6. (In Russ.).
21. Yudin G. Kollektivnoe i individualnoe v filosofskoy antropologii E. Durkheima [Collective and individual in the philosophical anthropology of E. Durkheim]. *Sotsiologicheskoe Obozrenie*. 2013; 2. (In Russ.).
22. Breton A. *Royete*. Paris; 1948.
23. Guenon R. *L'Erreur spirite*. Paris; 1977.