

Определение морального факта^{1*} Тезисы

Моральная реальность, как и любой вид реальности, может изучаться с двух различных точек зрения. Можно стремиться её познавать и понимать, а можно ставить перед собой задачу её оценивать. Первая из этих задач, имеющая чисто теоретический характер, необходимо должна предшествовать второй. Только она и будет здесь рассмотрена. Лишь в конце мы покажем, каким образом предлагаемые метод и решения дают возможность приступить затем к рассмотрению практической задачи.

В то же время для того, чтобы иметь возможность теоретически исследовать моральную реальность, необходимо предварительно выявить, в чём состоит моральный факт; ведь чтобы иметь возможность наблюдать его, нужно ещё выяснить что его характеризует, по какому признаку его можно узнать. Именно этот вопрос мы рассмотрим сначала. Затем мы выясним, можно ли найти удовлетворительное объяснение этих характеристик.

1

Каковы отличительные признаки морального факта?

Любая мораль выступает для нас как система правил поведения. Но все технические навыки также регулируются максимами, которые предписывают работнику, как он должен вести себя в определённых обстоятельствах. Что же отличает моральные правила от других?

Мы покажем, что моральные правила наделены особым авторитетом, благодаря которому им подчиняются, когда они повелевают. Таким образом мы обнаружим, но уже путём чисто эмпирического анализа, понятие долга, которому дадим определение, очень близкое тому, что ему дал Кант. Обязанность составляет, стало быть, первый признак морального правила.

Но в противовес тому, что говорил Кант, понятие долга не исчерпывает понятие морального. Невозможно предположить, чтобы мы выполняли какой-нибудь акт только потому, что нам было приказано, полностью абстрагируясь при этом от его содержания. Для того, чтобы мы могли стать его агентом, исполнителем, нужно, чтобы он в какой-то мере затрагивал сферу наших чувств, чтобы он представлялся нам в некотором отношении *желательным*. Обязанность, или долг, выражает, следовательно, лишь один аспект морального, причём аспект абстрактный. Известная *желательность* — это другой признак, не менее существенный, чем первый.

Но в этой *желательности* морального имеется нечто от природы долга. Хотя и верно, что содержание акта нас привлекает, тем не менее по своей сути он не может быть совершён без усилия, без принуждения над собой. Порыв, даже восторженный порыв, с которым мы можем действовать морально, увлекает нас за пределы нас самих, возвышает нас над нашей природой, а это не достигается без затруднений, без напряжения. Это та самая желаемая сущность *sui generis*, которую обыкновенно называют добром.

Добро и долг — это два признака, на которых мы особенно настаиваем, не отвергая возможность существования других признаков. Мы постараемся показать, что всякий моральный акт содержит эти два признака, хотя они могут сочетаться в различных пропорциях.

Чтобы прояснить, как понятие морального факта может выражать эти два аспекта, отчасти противоположны друг другу, мы сопоставим его с понятием *священного*, которое выражает ту же двойственность. Священное существо — это в известном смысле существо запретное, неприкосновенность которого не дозволено нарушать; это также существо доброе, любимое, пользующееся успехом и уважением. Близость этих двух понятий будет обосновываться, во-первых, исторически, родственными и преемственными связями,

существующими между ними; во-вторых, примерами, почерпнутыми из нашей современной морали. Человеческая личность – это священное явление; в её пределы нельзя вторгаться, от них держатся на расстоянии, и в то же время добро, благо – это преимущественно общность с другими.

II

Определив эти характеристики, мы хотели бы их объяснить, то есть найти средство понять, откуда возникает тот факт, что существуют такие предписания, которым мы должны подчиняться, потому что они приказывают и которые требуют от нас актов, желательных в особом смысле, отмеченном выше. По правде говоря, методически верный ответ на этот вопрос предполагает как можно более обширное исследование отдельных правил, совокупность которых составляет нашу мораль. Но за отсутствием подобного метода и невозможностью его применения в данном случае, можно с помощью более ограниченных и общих методических средств прийти к результатам, имеющим определённую ценность.

Обращаясь к современному моральному сознанию с рядом вопросов (его ответы, впрочем, могут быть подтверждены тем, что мы знаем о системах морали всех известных народов), можно прийти к следующим выводам, которые ни у кого не вызовут возражений:

- 1) В действительности в качестве морального никогда не признавался акт, который имел бы целью только интерес индивида или совершенствование индивида, понимаемое как чисто эгоистическое явление.
- 2) Если индивид, каковым я являюсь, не есть цель, *сама по себе* имеющая моральный характер, то точно так же с необходимостью дело обстоит с индивидами, которые являются мне подобными и отличаются от меня лишь в большей или меньшей степени.
- 3) Отсюда мы можем сделать вывод, что если *мораль существует*, то она может иметь целью только группу, образованную известным множеством ассоциированных индивидов, то есть общество, *при том, однако, условия, что общество может рассматриваться как особая личность, качественно отличная от составляющих её индивидуальных личностей*. Мораль, следовательно, начинается там, где начинается привязанность к группе, какой бы ни была последняя.

После того, как мы это установили, характеристики морального факта становятся объяснимыми.

1) Мы покажем, как общество является чем-то хорошим, желаемым для индивида, который не может существовать вне его, не может отвергать его, не отвергая самого себя; как вместе с тем, поскольку общество превосходит индивида, последний не может стремиться к нему и хорошо к нему относиться, не совершая некоторого насилия по отношению к своей индивидуальной природе.

2) Мы покажем затем, как общество, будучи чем-то хорошим, одновременно является моральным авторитетом, который, передаваясь некоторым поведенческим правилам, особенно близким сердцу индивида, придают им обязательный характер.

Помимо этого, мы постараемся установить, как некоторые цели (например, преданность индивидов по отношению друг к другу или преданность учёного науке), которые сами по себе не являются моральными целями, тем не менее косвенным и производным образом обладают моральным характером.

Наконец, анализ коллективных чувств объяснит *священный* характер, приписываемый моральным явлениям; впрочем, этот анализ будет лишь подтверждением предыдущего.

III

Против этой концепции выдвигают возражение, утверждая, что она подчиняет дух господствующему мнению, утвердившемуся в морали. Ничего подобного. Ведь общество, к

которому мораль предписывает нам стремиться, это не то общество, каким оно представляется самому себе, а то общество, каким оно является или стремится быть реально. А то, как общество осознаёт себя посредством мнения, может быть неадекватно лежащей в его основе реальности. Может быть так, что общественное мнение наполнено пережитками и отстаёт от реального состояния общества; может происходить и так, что под влиянием преходящих обстоятельств некоторые даже важные принципы существующей морали на определённое время оказываются отброшенными в бессознательное и потому как бы несуществующими. Наука о морали позволяет освободиться от этих заблуждений, примеры которых будут приведены.

Но при этом будет отстаиваться точка зрения, согласно которой невозможно стремиться ни к какой иной морали, кроме той, что требует состояние общества определённого времени. Стремиться не к той морали, что заложена в природе общества, значит отвергать его и, следовательно, отвергать самого себя.

Останется рассмотреть, должен ли человек отвергать самого себя; вопрос этот правомерен, но он не будет рассматриваться. Мы будем исходить из постулата, по которому у нас есть основания хотеть жить.

ОБСУЖДЕНИЕ ТЕЗИСОВ

Г. Дюркгейм. Прежде всего я должен коротко сказать о затруднительном положении, в котором я нахожусь. Согласившись рассмотреть *ex abrupto* столь обширный вопрос, который объявлен во второй части розданной вам программы, я вынужден несколько отступить от моего обычного метода и нарушить мой привычный образ действий. Разумеется, в курсе лекций, который я читаю последние четыре года в Сорбонне и который посвящён науке о нравах, теоретической и прикладной, я не опасаясь касаться этого вопроса; но, хотя в классических трудах начинают обычно именно с него, я обращаюсь к нему лишь в конце исследования. Я пытаюсь объяснить общие характеристики морального факта только после скрупулёзного и детального рассмотрения моральных правил (семейной морали, профессиональной морали, гражданской морали, договорной морали), после того, как показаны и породившие их причины и выполняемые ими функции, в той мере, в какой научные данные сегодня позволяют это сделать. Таким образом попутно я накапливаю множество понятий, которые выявляются непосредственно из исследования моральных фактов, и когда я подхожу к постановке общей проблемы, её решение уже подготовлено; оно опирается на конкретную реальность, и ум достаточно натренирован для того, чтобы видеть вещи в надлежащем свете. Поэтому, излагая здесь мои мысли без предшествующей системы доказательств, я вынужден высказывать их в некотором смысле обезоруженными и я должен буду часто заменять научное доказательство, которое в данном случае невозможно, чисто диалектической аргументацией.

Но я думаю, что для добросовестных ученых диалектика всегда вещь бесполезная, особенно в области морали, где, сколько бы фактов мы ни собрали, гипотезы всегда занимают очень значительное место. Кроме того, меня заинтересовала и педагогическая сторона вопроса; я полагаю, что с этой точки зрения идеи, которые я сейчас изложу, могут занять определённое место в преподавании морали; состояние этого преподавания в содержательном и практическом отношении сегодня далеко от желаемого.

I

Моральная реальность выступает для нас в двух различных аспектах, которые необходимо чётко различать: это *объективный* и *субъективный* аспекты.

У каждого народа в определённый момент его истории существует определённая мораль, и от имени этой господствующей морали суды и общественное мнение судят и выносят свои приговоры. У той или иной группы существует определённая, чётко очерченная мораль. Я утверждаю, следовательно, опираясь на факты, что существует общепризнанная мораль, которая является общей для всех людей, принадлежащих к одному коллективному образованию.

Далее, помимо этой морали, существует множество, бесконечное множество других. В самом деле, каждый индивид, каждое моральное сознание выражает общую мораль по-своему; каждый индивид понимает её, видит её под различным углом зрения; ни одно сознание, вероятно, не является полностью адекватным морали своего времени, и можно сказать, что в некоторых отношениях не существует морального сознания, которое не было бы некоторыми своими сторонами аморальным. Каждое сознание под влиянием среды, воспитания, наследственности видит моральные правила в особом свете. Например, такой-то индивид может глубоко чувствовать правила гражданской морали и слабо – правила семейной морали – или наоборот. Другой может обладать глубоким чувством уважения к договорам, к справедливости и иметь весьма расплывчатое и слабое представление о нормах милосердия. Даже самые важные аспекты морали воспринимаются по-разному разными сознаниями.

Я не стану рассматривать здесь оба эти вида моральной реальности, но остановлюсь только на первом. Я займусь лишь объективной моральной реальностью, той, которая служит общим и безличным ориентиром для оценки действий. Само разнообразие индивидуальных моральных сознаний свидетельствует о том, что невозможно исходить из них, если мы хотим определить, что такое мораль. Выяснение того, какие условия определяют эти индивидуальные вариации морали, бесспорно, явилось бы объектом интересных психологических исследований, но это не могло бы помочь нам в достижении поставленной здесь цели.

Оставляя без внимания то, каким образом тот или иной индивид представляет самому себе мораль, я тем самым оставляю в стороне и мнения философов и моралистов в рассматриваемой области. Я никак не учитываю их постоянные попытки объяснить или сконструировать моральную реальность, не считая тех случаев, когда есть основания видеть в них более или менее адекватное выражение морали их времени. Моралист – это прежде всего сознание более широкое, чем средние сознания; в нём соединяются великие моральные течения, следовательно, оно охватывает более значительную долю моральной реальности.

Итак, объект исследования определён, очерчена та область моральной реальности, которую мы собираемся исследовать. Но сама эта реальность может рассматриваться с двух различных точек зрения.

- 1) Можно стремиться её познать и понять.
- 2) Можно ставить своей задачей вынести о ней суждение, определить в данный момент ценность определённой морали.

Я не собираюсь рассматривать сегодня вторую задачу; начинать надо с первой. Учитывая идейный разброд в современной морали, необходимо действовать методично, начинать с самого начала, исходить из фактов, по поводу которых можно прийти к согласию, чтобы увидеть, где проявляются расхождения. Для того, чтобы иметь возможность оценивать, судить о ценности морали, так же как для того, чтобы судить о ценности жизни или ценности природы (ибо ценностные суждения могут высказываться о любой реальности), нужно начинать с познания моральной реальности.

Но первое условие, обеспечивающее возможность теоретического изучения моральной реальности – это знание того, где она находится. Нужно иметь возможность её узнавать, отличать её от других реальностей, короче, нужно её определить и очертить. Речь не идёт о том, чтобы дать ей философское определение, такое, какое ей можно будет дать тогда, когда исследование продвинется достаточно далеко. Всё, что возможно и полезно сделать теперь, это дать ей первоначальное, временное определение, которое позволило бы нам прийти к соглашению о реальности, которой мы занимаемся, определение необходимое, иначе мы не будем знать о чём мы говорим.

Поэтому, как и в начале любого научного и рационального исследования, первый вопрос, который возникает, следующий: по каким характеристикам можно узнать и отличить моральные факты?

Мораль представляется нам как совокупность максим, правил поведения. Но существуют и иные, неморальные правила, предписывающие нам определённые способы действия. Все утилитарные техники регулируются системами аналогичных правил. Нужно найти отличительную характеристику моральных правил. Рассмотрим поэтому совокупность правил, управляющих поведением во всех его формах и зададимся вопросом, существуют ли среди них такие, которые обнаруживают особые, специфические признаки. Если мы установим, что правила, обнаруживающие таким образом определённые характеристики, вполне соответствуют тому пониманию моральных правил, которое в общих чертах присуще всем людям², то мы сможем применить к ним обычную рубрику и сказать, что в данном случае имеют место признаки моральной реальности.

Для достижения какого-то результата в этом исследовании существует лишь один путь: необходимо выявить внутренние различия, отделяющие моральные правила от других, через различия, которые обнаруживаются в их внешних проявлениях, так как в начале исследования нам доступна только наружная сторона вещей. Нам нужно найти своего рода реактив, который бы в известном смысле вынуждал моральные правила выражать вовне своё специфическое свойство. Реактив, который мы сейчас будем использовать, следующий: мы посмотрим, что происходит, когда эти разнообразные правила нарушаются, и увидим, отличает ли что-нибудь с этой точки зрения моральные правила от технических.

Когда какое-нибудь правило нарушается, для агента обычно возникают неприятные следствия. Но среди этих неприятных следствий мы можем различать две разновидности:

- 1) Одни механическим образом проистекают из акта нарушения. Если я нарушаю правило гигиены, предписывающее мне остерегаться подозрительных контактов, следствия подобного акта наступают автоматически, а именно, возникает болезнь. Совершённый акт сам по себе порождает вытекающее из него следствие, и, анализируя этот акт, можно заранее знать следствие, которое аналитически заключено в нём.
- 2) Но когда я нарушаю правило, предписывающее мне не убивать, то я напрасно буду анализировать свой акт, я никогда не найду в нём порицание или наказание; между актом и его следствием существует полная разнородность; невозможно *аналитически* вывести из понятия убийства или убийцы хотя бы малейшее понятие осуждения, позора. Связь, которая в данном случае соединяет акт и его следствие, есть связь *синтетическая*.

Я называю *санкцией* следствия, соединённые таким образом с актом синтетической связью. Я не знаю пока, откуда происходит эта связь, каков её источник или основание; я лишь констатирую её существование и природу, не идя пока дальше.

Но мы можем углубить это понятие. Поскольку санкции не следуют аналитически из акта, с которым они связаны, то весьма вероятно поэтому, что меня наказывают, осуждают, не *потому что* я совершил тот или иной акт. Реакцию вызывает не внутренняя природа моего акта. Санкция проистекает не из того, что акт является тем или иным, а из того, что акт не соответствует правилу, которое его запрещает. И в самом деле, один и тот же акт, состоящий из одних и тех же элементов, имеющий одни и те же результаты, будет осуждён или нет в зависимости от того, существует или нет запрещающее его правило. Следовательно, санкцию детерминируют существование этого правила и связь, которую поддерживает с ним акт. Так убийство, осуждаемое в обычное время, не осуждается во время войны, потому что тогда не существует запрещающего его правила. Один и тот же по своей внутренней природе акт, который осуждается у современного европейского народа, не осуждался в античной Греции, потому что в Греции он не нарушал никакого заранее установленного правила.

Мы пришли, таким образом, к более глубокому понятию санкции; санкция есть следствие акта, которое вытекает не из содержания акта, а из того, что акт не согласуется с заранее установленным правилом. Именно потому, что существует правило, установившееся ранее, и потому, что акт состоит в бунте против этого правила, он порождает санкцию.

Таким образом, имеются правила, содержащие этот особый признак: мы вынуждены не совершать акты, которые они нам запрещают, просто потому, что они нам их запрещают. Это то, что принято называть *обязательным* характером морального правила. И вот мы снова обнаруживаем, посредством строго эмпирического анализа, понятие *долга* и обязанности, причём примерно в том же виде, что и у Канта.

До сих пор, правда, мы рассмотрели лишь негативные санкции (осуждение, наказание), потому что обязательный характер правила проявляется в них более очевидным образом. Но существуют также санкции другого рода. Акты, совершаемые в соответствии с моральным правилом, одобряются, а те, кто их совершает, пользуются уважением. Общественное моральное сознание реагирует в этом случае иначе; следствие акта благоприятно для агента, но механизм явления тот же самый. В этом случае, как и в предыдущем, санкция проистекает не из самого акта, но из того, что он согласуется с предписывающим его правилом. Бесспорно, этот вид обязанности имеет оттенок, отличный от предыдущего; но это две категории одной и той же группы. Стало быть, не существует двух родов моральных правил, запрещающих и одобряющих; это две разновидности одного и того же рода.

Моральная обязанность, таким образом, определена, и это определение не лишено некоторого интереса, так как оно показывает, до какой степени самые современные и самые совершенные утилитаристские моральные учения оказывались далеки от проблемы морали. В этике Спенсера, например, представление о том, что составляет обязанность, полностью отсутствует. Для него наказание есть не что иное как механическое следствие акта (это особенно видно в той части его педагогического труда, которая касается школьных наказаний). Это означает полное непризнание характерных особенностей моральной обязанности. И это абсолютно неверное представление распространено ещё очень широко. В недавно проведённом опросе о морали без Бога можно было прочесть в письме одного учёного, которому нравится заниматься философией, что единственное наказание, о котором может говорить светский, нерелигиозный моралист, это то, которое состоит в скверных следствиях аморальных актов (о том, что невоздержанность разрушает здоровье и т.п.).

При таком подходе исследователи проходят мимо проблемы морали, которая как раз и состоит в том, чтобы показать, что такое долг, на чём он базируется, в чём он не является чистой галлюцинацией, чему в реальности он соответствует.

До сих пор мы достаточно близко следовали за Кантом. Но, хотя его анализ морального акта отчасти верен, он, тем не менее, недостаточен и неполон, так как он показывает нам лишь один из аспектов моральной реальности.

В действительности мы не можем выполнять акт, который нам ни о чём не говорит, и выполнять его исключительно потому, что это приказано. Стремиться к цели, которая оставляет нас равнодушными, которая не кажется нам *хорошей*, которая не затрагивает сферу наших чувств, вещь психологически невозможная. Необходимо поэтому, чтобы моральная цель, наряду с её обязательным характером, была ещё желательной и желаемой; эта *желаемость* есть второй признак любого морального акта.

Но при этом желаемость, присущая моральной жизни, сопричастна предыдущему признаку, обязательному характеру; она не похожа на желаемость тех объектов, к которым устремлены наши обычные желания. Мы желаем совершить акт, руководимый правилом, особым образом. Наш порыв, наше стремление к нему всегда осуществляются с некоторым затруднением, с некоторым усилием. Даже тогда, когда мы совершаем моральный акт с пылким энтузиазмом, мы чувствуем, что выходим за пределы самих себя, что мы себя подавляем, что мы возвышаемся над нашим естественным бытием, что происходит не без известного напряжения, принуждения по отношению к себе. Мы осознаём, что осуществляем насилие над целой частью нашей природы. Таким образом, нужно предоставить определённое место эвдемонизму и можно показать, что удовольствие и вождление проникают вплоть до внутреннего содержания обязанности; мы находим известное очарование в том, чтобы совершать моральный акт по приказу, исходящему от правила и именно благодаря тому, что это приказ. Мы испытываем удовольствие *sui generis* от

выполнения нашего долга, потому что это долг. Понятие добра проникает в понятие долга, так же как понятия долга и обязанности проникают в понятие добра. Эвдемонизм присутствует повсюду в моральной жизни, так же как и его противоположность.

Следовательно, долг, кантовский императив, составляет лишь один абстрактный аспект моральной реальности; в действительности моральная реальность содержит повсюду и одновременно оба эти аспекта, которые невозможно разделить. Никогда не существовало морального долга, который был бы совершён только из долга; всегда необходимо было, чтобы он выступал как в чём-то хороший и добрый. И наоборот, не было таких актов, которые были бы только желаемыми, так как они всегда требуют усилия.

Точно так же, как понятие обязанности, первая характеристика моральной жизни, позволяет подвергнуть критике утилитаризм, понятие добра, блага, вторая её характеристика, позволяет почувствовать недостаточность объяснения, данного Кантом моральной обязанности. Кантовская гипотеза, согласно которой чувство обязанности вызывается радикальной разнородностью Разума и Чувства, едва ли согласуется с тем фактом, что моральные цели одной из своих сторон являются объектами желаний. Если чувства имеют в известной мере ту же цель, что и разум, то они не ущемляются и не унижаются, подчиняясь последнему.

Таковы две характеристики моральной реальности. Являются ли они единственными характеристиками? Никоем образом, и я мог бы назвать и другие. Но те, которые я только что отметил, представляются мне наиболее важными, постоянными, универсальными. Я не знаю такого морального правила, такой моральной системы, где бы они не встречались. Но в различных случаях сочетаются они в очень разных пропорциях. Существуют акты, совершаемые почти исключительно из энтузиазма, акты морального героизма, в которых роль обязанности весьма незаметна и сведена к минимуму, в которых преобладает понятие блага. Существуют и другие акты, в которых идея долга находит в чувствах минимальную опору. Соотношение между этими двумя элементами изменяется также в зависимости от времени: так, в античности, по-видимому, понятие долга весьма незначительно; в моральных учениях и даже, вероятно, в реально пережитом моральном опыте народов преобладает идея Высшего Блага. Вообще, я полагаю, что так же обстоит дело повсюду, где мораль является преимущественно религиозной. Наконец, соотношение между обоими элементами существенно варьирует также в одну и ту же эпоху в зависимости от индивидов. В сознании различных индивидов тот или иной элемент ощущается более или менее сильно, и очень редко случается, что оба они обладают одинаковой интенсивностью. Каждому из нас присуще своё особое восприятие моральной цветовой гаммы. Существуют такие сознания, которым моральный акт представляется главным образом добрым, благим, желаемым; существуют и другие, которым свойственно чувство порядка, которые стремятся к дисциплине и всякого рода указаниям, которые страшатся всякой неопределённости, хотят, чтобы их жизнь протекала согласно строго оговоренному плану и чтобы их поведение постоянно поддерживалось совокупностью твёрдых и основательных правил.

И здесь содержится ещё один довод в пользу того, что мы должны осторожно относиться к влияющим на нас внушениям наших личных сознаний. Мы видим, насколько опасен индивидуалистский, субъективный метод, сводящий мораль к тому, как каждый из нас её чувствует, поскольку почти всегда существовали такие важные аспекты моральной реальности, которые мы либо совсем не чувствуем, либо чувствуем весьма слабо.

Но, принимая во внимание, что эти две характеристики моральной жизни обнаруживаются везде, где есть факт морали, можно ли при этом сказать, что они находятся на одном и том же уровне? Не следует ли приписывать одной из них первостепенное значение, а другую рассматривать как производную от неё? Не уместно ли, например, выяснить, произошла ли идея долга, обязанности, из идеи блага, цели, которую желают достигнуть? Я получил письмо, в котором мне задаётся этот вопрос и предлагается такая гипотеза. Я решительно отказываюсь от подобного допущения. Я оставляю в стороне все доводы против неё; поскольку во все времена, о каком бы далёком времени ни шла речь, мы

всегда находим сосуществование обоих признаков, нет никаких оснований допускать даже логически определяющее значение одного из них. Но и с теоретической и диалектической точек зрения разве не ясно, что если у нас есть обязанности лишь потому, что долг желателен для нас, то само понятие долга исчезает? Из желаемого никак невозможно вывести обязанность, поскольку специфическое свойство обязанности состоит в том, чтобы в известной мере совершать насилие над желанием. Выводить долг из блага (или наоборот) так же невозможно, как выводить альтруизм из эгоизма.

Могут сказать, что непонятно, каким образом мы можем быть обязаны совершить какой-нибудь акт по причине, находящейся за пределами внутреннего содержания этого акта. Но, во-первых, в исследовании моральных явлений, точно так же, как в исследовании психических или других, мы не можем отрицать какой-либо постоянный факт на том основании, что в настоящее время мы не можем дать ему удовлетворительное объяснение. Во-вторых, для обоснования обязательного характера правил достаточно и того, чтобы было обосновано понятие морального авторитета, так как моральному авторитету, в глазах разума вполне законному, мы должны подчиняться просто потому, что он есть моральный авторитет, из уважения к дисциплине. Ведь вряд ли кто-нибудь решится отрицать какой бы то ни было моральный авторитет. Пусть это понятие недостаточно изучено, но это не основание для того, чтобы не признавать его существование и необходимость. Впрочем, далее мы увидим, какой наблюдаемой реальности соответствует это понятие.

Будем же остерегаться искусственного упрощения моральной реальности. Наоборот, будем старательно сохранять в ней те два аспекта, которые мы только что в ней признали, не боясь того, что они могут показаться нам противоречащими друг другу. Это противоречие сейчас объяснится.

Кроме того, существует и другое понятие, содержащее ту же двойственность: это понятие *священного*. Священный объект внушает нам если не страх, то по крайней мере уважение, которое отдаляет нас от него, держит нас на расстоянии; и в то же время он есть объект любви и желания; мы стараемся приблизиться к нему, мы устремляемся к нему. Таково двойственное чувство, которое кажется противоречивым, но тем не менее существует в реальности.

Человеческая личность, в частности, представляется нам в двух аспектах, которые мы только что выделили. С одной стороны, она внушает нам религиозное чувство к другому, которое держит нас на расстоянии. Любое вторжение в пространство, законно занимаемое личностью нам подобных, представляется нам святотатством. Личность как бы окружена ореолом святости, которая её отделяет... Но в то же время она является важным объектом нашей симпатии; именно к её развитию стремятся наши усилия. Она есть идеал, который мы стремимся реализовать в нас настолько полно, насколько возможно.

И если я сравниваю понятие священного с понятием морального, то не только для того, чтобы установить более или менее интересное сходство, а потому, что очень трудно понять моральную жизнь, если не сравнивать её с жизнью религиозной. Столетиями моральная жизнь и религиозная жизнь были тесно связаны и даже полностью смешивались; даже теперь мы должны констатировать, что этот тесный союз продолжает существовать в сознании большинства людей. Поэтому очевидно, что моральная жизнь не могла и никогда не сможет полностью освободиться от тех черт, которые были у неё общими с религиозной жизнью. Когда две категории фактов были столь глубоко и долго взаимосвязаны, когда между ними существовал столь длительный и тесный союз, невозможно, чтобы они совершенно разошлись и стали чуждыми друг другу. Для этого нужно было бы, чтобы они целиком до основания изменились, чтобы они перестали быть самими собой. Следовательно, моральное должно содержаться в религиозном, и религиозное – в моральном. И в самом деле, вся нынешняя моральная жизнь полна религиозности. Это не значит, что данная религиозная основа не изменяется, бесспорно, моральная религиозность становится всё более отличной от теологической религиозности. Священный характер морали не таков, чтобы освободить её от критики, как он освобождает от неё религию. Но это различие лишь в степени; и к тому

же оно теперь ещё очень незначительно, так как для большинства умов моральное священное почти не отличается от религиозного. Это доказывается тем отвращением, которое ещё сегодня испытывают при попытках применения к изучению морали обычного научного метода; кажется, что мораль *профанируют*, если осмеливаются мыслить о ней и изучать её с помощью средств профанных, светских наук. Кажется, что покушаются на её достоинство. Наши современники пока не без сопротивления решаются допустить, чтобы моральная реальность, подобно всем другим реальностям, была предоставлена людям для свободного обсуждения.

II

Я подхожу ко второй части моего изложения, и здесь я испытываю особенно сильные сомнения и колебания. После выявления характеристик моральной реальности я хочу попытаться их объяснить.

Но единственный научный способ прийти к этому объяснению состоит в том, чтобы последовательно классифицировать моральные правила, инвентаризовать и исследовать их; постараться объяснить, по крайней мере, главные из них, определив породившие их причины, полезные функции, которые они выполняли и выполняют; таким образом можно постепенно прийти к выявлению общих причин, от которых зависят свойственные им всем главные характеристики. Именно так я действую, когда преподаю. Не имея здесь возможности идти этим путём, я вынужден пользоваться диалектическим методом и выдвинуть некоторые допущения, не доказывая их так строго, как хотелось бы.

Мой первый постулат, служащий для меня отправным пунктом, состоит в следующем.

Наш долг – это всегда долг перед какими-то сознаниями; все наши обязанности обращены к духовным субъектам, мыслящим существам.

Кто эти сознательные субъекты? Вот в чём проблема.

Всякий акт может иметь лишь два рода целей³:

- 1) индивид, которым являюсь я сам;
- 2) существа, которые мною не являются.

Посмотрим сначала, имеют ли моральный характер акты, направленные исключительно на существо, которым являюсь я сам. Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся сначала с ним к обыденному моральному сознанию. Конечно, это путь очень проблематичный и ненадёжный, потому что мы рискуем заставить говорить обыденное сознание так, как нам хочется; тем не менее, если применять этот метод добросовестно, он не может не дать положительных результатов. Прежде всего, вряд ли можно возразить против утверждения, что никогда моральное сознание не рассматривало в качестве морального акт, направленный *исключительно на сохранение индивида*; конечно, такой акт самосохранения может стать моральным, если я сохраняю себя для моей семьи или родины; но если я сохраняю себя только для самого себя, то моё поведение, с точки зрения обыденного сознания, лишено всякой моральной ценности.

Ну а будет ли эта ценность признаваться за актами, направленными не на сохранение, а на развитие моей личности? Да, если я стремлюсь развиваться не в личных интересах и даже не с целью достижения эстетического совершенства, но для того, чтобы это развитие имело полезные результаты для других людей. Но если я стремлюсь развивать свой ум, свои способности только для того, чтобы блистать, иметь успех, чтобы сделать из себя прекрасное произведение искусства, то никогда моё поведение не будет рассматриваться как моральное.

Итак, индивид, которым я являюсь, в качестве такового не может быть целью моего морального поведения. Может быть, другие индивиды, мне подобные, в большей мере способны играть эту роль? Но если я не совершаю ничего морального, сохраняя или развивая мою индивидуальную личность как таковую, то почему индивидуальность другого человека может иметь преимущество перед моей? Если сам по себе агент, действующее лицо не имеет ничего, что могло бы придать моральный характер актам, которые направлены на него, то почему другой индивид, равный ему, должен обладать преимуществом, которого нет у первого индивида? Между ними могут быть различия лишь в степени, большие или

меньшие, что не может объяснить различие по существу, разделяющее *моральное* поведение и поведение *аморальное*. Если бы мораль признавала за одним то, в чём она отказывает другому, она бы базировалась на фундаментальном противоречии, недопустимом не только по логическим, но и по практическим причинам. Невозможно понять как практически эти противоречивые чувства могли не осознать своей противоречивости. Во всяком случае, это была бы мораль в высшей степени неопределённая, такая, которую невозможно осознать, не обнаружив вместе с тем её непрочность и зыбкость.

С другой стороны, если один из мне подобных, будучи целью моего поведения, не может придать ему моральный характер, то это поведение не станет моральным и в том случае, если его целью будет не один, а множество индивидов как таковых. Ведь если каждый отдельно взятый индивид не способен придать моральную ценность поведению, то есть если *сам по себе* он не обладает моральной ценностью, то и сумма индивидов не сможет обладать ею.

Впрочем, что касается актов, направленных на других, так же как и тех актов, что направлены на меня самого, я не думаю утверждать, что реально и всегда общественное мнение отказывает им во всякой моральной ценности; в отношении последних это особенно явно противоречило бы очевидным фактам. Я говорю лишь, что когда они имеют моральную ценность, они направлены на цель более высокую, чем индивид, которым являюсь я, или чем индивиды, которыми являются другие люди. Я полагаю, что моральный характер, признаваемый за ними, должен необходимо проистекать из более высокого источника. Это достаточно очевидно по отношению к актам, в которых я являюсь агентом и объектом; если мы последовательны в своих рассуждениях, то это очевидно также и для актов, в которых я являюсь агентом, а другой – объектом.

Но если посредством долга мы можем быть связаны только с субъектами, наделёнными сознанием, то теперь, когда мы исключили роль всякого индивидуального субъекта, для моральной деятельности не остаётся никакой другой возможной цели, кроме субъекта *sui generis*, сформированного множеством индивидуальных ассоциированных субъектов так, что они образуют группу; теперь остаётся только коллективный субъект. Необходимо также, чтобы коллективная личность представляла собой нечто иное, чем сумма индивидов, из которых она состоит, так как если бы она была лишь такой суммой, то она могла бы иметь не большую моральную ценность, чем элементы, из которых она состоит и которые сами по себе её не имеют. Мы приходим, таким образом, к следующему выводу: если существует мораль, система обязанностей, то необходимо, чтобы общество было моральным субъектом, качественно отличным от индивидуальных субъектов, которых оно в себя включает и из синтеза которых оно возникает. Можно заметить аналогию между этим рассуждением и тем, посредством которого Кант доказывает существование Бога. Кант постулирует существование Бога, потому что без этой гипотезы мораль непостижима. Мы постулируем существование общества, особым образом отличающегося от индивидов, потому что иначе мораль оказывается без объекта, долг – без точки приложения. К тому же этот постулат легко проверить опытным путём. Хотя я уже часто рассматривал этот вопрос в моих книгах, я легко могу добавить новые доводы к тем, что я уже раньше представлял для обоснования этой концепции.

Вся эта аргументация в конечном счёте может быть сведена к нескольким очень простым утверждениям. Она состоит в предположении, что с точки зрения обыденного сознания мораль начинается только там, где начинается бескорыстие, самопожертвование. Бескорыстие же имеет смысл лишь тогда, когда субъект, которому мы себя подчиняем, имеет более высокую ценность, чем мы, индивиды. Но в мире опыта я знаю лишь один субъект, который обладает моральной реальностью, более богатый, более сложный, чем мы; это коллектив. Впрочем, я ошибаюсь, существует и другая реальность, которая может играть ту же роль: это божество. Нужно выбирать между Богом и обществом. Я не стану рассматривать здесь доводы в пользу одного или другого решения, которые тесно связаны

между собой. Добавлю, что для меня этот выбор не столь уж важен, ибо в божестве я вижу лишь общество, преображённое и осмысленное символически.

Мораль, следовательно, начинается там, где начинается жизнь в группе, потому что только там самопожертвование и бескорыстие приобретают смысл. Я говорю о жизни в группе в самом общем виде. Разумеется, существуют самые различные группы: семья, корпорация, городское сообщество, отечество, международные объединения; между этими разнообразными группами можно установить известную иерархию; и мы найдём тогда соответствующие уровни в различных формах моральной деятельности в зависимости от того, является её объектом общество более узкое или более обширное, более элементарное или более сложное, более частное или более общее. Но в данном случае бессмысленно вдаваться в эти вопросы. Достаточно отметить пункт, с которого, по-видимому, начинается сфера моральной жизни, не вникая пока в её внутреннюю дифференциацию. А начинается эта сфера там, где существует привязанность к группе, какой бы ограниченной по размеру она ни была.

И теперь акты, которые мы ранее исключали из сферы морали, снова обретут, опосредованно, косвенно, моральный характер. Мы сказали, что интересы другого содержат не больше собственно морального начала, чем мои собственные интересы. Но постольку поскольку другой участвует в жизни группы, поскольку он является членом коллектива, к которому мы привязаны, он приобретает в наших глазах часть достоинства группы, и мы склонны его любить и к нему стремиться. Дорожить обществом, значит, как мы сейчас покажем, дорожить социальным идеалом; а немного этого идеала содержится в каждом из нас; поэтому естественно, что каждый индивид в какой-то мере имеет отношение к тому религиозному почтению, которое этот идеал внушает. Привязанность к группе, следовательно, косвенно, но не необходимо, предполагает привязанность к индивидам, и когда идеал общества представляет собой частную форму человеческого идеала, когда образец гражданина сливается в значительной мере с родовым типом человека, то наша привязанность оказывается направленной на человека как такового. Именно это объясняет моральный характер, приписываемый чувствам симпатии между индивидами и актам, которые они внушают. Дело не в том, что они сами по себе составляют внутренние элементы морального уклада; они достаточно тесно, хотя и опосредованно, связаны с самыми главными моральными предрасположениями, так что их отсутствие может не без основания рассматриваться как весьма вероятный признак почти полного отсутствия морали. Если мы любим свою родину, если мы любим человечество, то мы не можем видеть страдания наших ближних, не испытывая страдания сами, не испытывая потребности помочь избавиться от него. Но то, что морально связывает нас с другим, это совсем не то, что составляет его эмпирическую индивидуальность; это более высокая цель, для которой он является слугой и орудием⁴.

Теперь мы в состоянии понять, как происходит, что существуют правила, называемые моральными правилами, которым надо повиноваться, потому что они приказывают, и которые привязывают нас к превосходящим нас целям, в то же время ощущаемым нами как желаемые.

В самом деле, мы только что видели, что общество есть высшая цель всякой моральной деятельности. Поэтому

- 1) превосходя индивидуальные сознания, оно в то же время имманентно им присуще;
- 2) оно обладает всеми признаками морального авторитета, внушающего уважение.

1) Для индивидуальных сознаний общество есть трансцендентная цель. В самом деле, оно выходит за пределы индивида со всех сторон. Оно превосходит его материально, поскольку является результатом объединения всех индивидуальных сил. Но этого материального величия самого по себе недостаточно. Природная вселенная также превосходит индивида, давит на него своей громадностью, и тем не менее вселенная не

является моральной сущностью. Но общество – нечто иное, чем материальная сила; это великая моральная сила. Оно превосходит нас не только физически, но материально и морально. Цивилизация обязана своим существованием кооперации ассоциированных индивидов и сменяющих друг друга поколений; следовательно, она есть результат, главным образом, социального творчества. Именно общество её создало, общество её хранит и передаёт индивидам. Именно от него мы её получаем. Цивилизация – это совокупность всех благ, за которые мы назначаем самую высокую цену; это совокупность наивысших человеческих ценностей. Поскольку общество является одновременно источником и хранителем цивилизации, поскольку оно есть канал, через который цивилизация до нас доходит, оно представляется нам реальностью бесконечно более богатой, более высокой, чем наша собственная, реальностью, из которой к нам приходит всё, что значимо в наших глазах, и которая, однако, превосходит нас со всех сторон, так как из этих интеллектуальных и моральных богатств, хранилищем которых оно является, только некоторые частицы доходят до каждого из нас. И чем дальше идёт наше историческое развитие, тем в большей мере человеческая цивилизация становится явлением огромным и сложным; тем более, следовательно, выходит она за пределы индивидуальных сознаний, тем более индивид ощущает общество как трансцендентальное по отношению к нему. Каждый член австралийского племени носит в себе свою племенную цивилизацию в целом; из нашей современной цивилизации каждому из нас удаётся интегрировать в себе лишь её незначительную часть.

Но всё же некоторую часть её мы в себе интегрируем. И таким образом, будучи трансцендентным по отношению к нам, общество в то же время нам имманентно, и мы ощущаем его в качестве такового. Выходя за наши пределы, оно в то же время находится внутри нас, поскольку оно может жить только в нас и благодаря нам. Или, точнее, оно, в известном смысле и есть мы сами, и лучшая часть нас самих, так как человек есть человек только в той мере, в какой он цивилизован. Подлинно человеческим существом нас делает то, что нам удаётся усвоить ту совокупность идей, чувств, верований, правил поведения, которую называют цивилизацией. Руссо давно это доказал: если отнять у человека всё, что приходит к нему из общества, то останется лишь существо, сведённое к ощущению и более или менее неотличимое от животного. Без языка, явления, главным образом, социального, общие или абстрактные идеи практически невозможны и, следовательно, невозможны все высшие психические функции. Будучи предоставлен самому себе, индивид оказался бы под властью физических сил; если он смог избежать этого, освободиться от этого, создать из себя личность, то потому, что он сумел оказаться под защитой силы *sui generis*, силы мощной, так как она возникает из объединения всех индивидуальных сил, но силы разумной и моральной, и способной, следовательно, нейтрализовать неразумные и аморальные энергии природы; это коллективная сила. Теоретик вполне может доказать, что человек имеет право на свободу; но какова бы ни была ценность этих доказательств, не вызывает сомнений, что эта свобода стала реальностью в обществе и только через общество.

Итак, стремиться к обществу, значит, с одной стороны, стремиться к чему-то, что нас превосходит; но в то же время это значит стремиться к нам самим. Мы не можем желать выйти из общества, не желая прекратить быть людьми. Я не знаю, принесла ли цивилизация нам больше счастья, и это не так важно; но бесспорно то, что с того момента, как мы стали цивилизованными, мы можем отказаться от неё, только отказавшись от самих себя. Единственный вопрос, который может возникнуть перед человеком, состоит не в том, чтобы узнать, может ли он жить вне общества, но в каком обществе он хочет жить. И я охотно признаю за всяким индивидом право выбрать себе общество по своему вкусу, при условии, что в его родном обществе его не удерживают принятые обязательства. Отсюда легко понять, как общество, будучи превосходящей нас целью, в то же время может представляться нам хорошим и желаемым, поскольку оно затрагивает все частицы нашего

бытия. Следовательно, оно содержит главные признаки, которые мы усмотрели в моральных целях.

2) Но вместе с тем общество является моральным авторитетом. Это следует из того, что только что было сказано. Ибо что такое моральный авторитет, если не признак, который мы приписываем какому-то существу, неважно, реальному или идеальному, но который мы воспринимаем как образующий более высокую моральную силу, чем та, которой являемся мы? А характерный атрибут всякого морального авторитета состоит в том, что он внушает уважение. Вследствие этого уважения наша воля идёт навстречу приказанию, исходящим от морального авторитета. Общество поэтому содержит в себе всё необходимое для того, чтобы придать определённым правилам поведения тот самый повелительный характер, который отличает моральную обязанность.

Остаётся, правда, изучить, черпают ли моральные правила *действительно* в этом источнике этот авторитет, который представляет их сознанием как обязательные. Как я уже сказал вначале, осуществить это исследование здесь для меня невозможно. Всё, что я могу утверждать, это то, что до сих пор в процессе моих исследований я ещё не столкнулся ни с одним моральным правилом, которое не было бы результатом действия определённых социальных факторов. Я хотел бы, чтобы мне указали хотя бы одно такое правило, которое требовало бы объяснения другого рода. В конце концов, разве бесспорно установленный теперь факт, что все реально осуществлённые народами моральные системы являются функцией социальной организации этих народов, что они связаны с их структурой и изменяются вместе с ней, сам по себе недостаточно доказателен? Было, правда, время, когда это разнообразие моральных систем приписывали невежеству или ослеплению людей. Но история установила, что за исключением аномальных случаев, каждое общество имеет, в общем, такую мораль, которая ему нужна; что всякая другая не только невозможна, но и была бы смертоносной для общества, которое бы её практически реализовало. Индивидуальная мораль, что бы о ней иногда ни говорили, тоже подчинена этому закону. Она даже социальна в более высокой степени. Ведь то, что она нам предписывает делать, это идеальный тип человека, такого, каким представляет его себе рассматриваемое общество. А идеал каждое общество представляет по своему образу и подобию. Идеал римлянина или идеал афинянина были тесно связаны с организацией, присущей каждому из соответствующих обществ. И не является ли даже тот идеальный тип, осуществления которого требует от своих членов каждое общество, краеугольным камнем всей социальной системы и тем, что создаёт её единство?

Мы видим не только то, что оба признака морального факта становятся понятными таким образом, мы не только замечаем то, что выражают эти признаки, но видим и то, что создаёт их единство. Они составляют лишь два аспекта одной и той же реальности, которая представляет собой коллективную реальность. Общество руководит нами, потому что оно вне нас и выше нас. Моральная дистанция, существующая между ним и нами, создаёт из него авторитет, которому подчиняется наша воля. Но поскольку, с другой стороны, оно есть мы, постольку мы к нему стремимся, мы его любим, хотя и любовью *sui generis*, так как, что бы мы ни делали, оно в нас лишь частично и бесконечно превосходит нас.

Наконец, с этой же точки зрения можно понять тот священный характер, которым моральные явления всегда отличались и отмечены ещё и теперь, можно понять ту религиозность, без которой не существовала ни одна этическая система.

Я исхожу из того соображения, что вещи не обладают ценностью сами по себе. Эта истина применима даже к экономическим объектам. Старая экономическая теория, согласно которой существуют объективные ценности, внутренне присущие вещам и не зависящие от наших представлений, сегодня почти не имеет приверженцев. Ценности – это продукты общественного мнения; вещи имеют ценность только по отношению к определённым состояниям сознания. Во времена, когда моральный авторитет физического труда был низок, приписываемая ему ценность, выражавшаяся в том, как он вознаграждается, была ниже той

ценности, которую мы признаём за ним сегодня. Можно было бы привести множество других подобных примеров.

С моральными явлениями дело обстоит так же, как с экономическими. Когда мы говорим, что они священны, мы понимаем, что они имеют ценность, несоизмеримую с другими человеческими ценностями. Ведь священо то, что располагается отдельно, что не имеет общей меры с теми явлениями, которые относятся к светскому. И вполне достоверно, что моральные явления обладают этим признаком, так как никогда мы не допускаем, никогда, насколько я знаю, люди не допускали, чтобы моральная ценность могла выражаться в функции ценности экономического порядка, я бы сказал, преходящего порядка. Мы можем в некоторых случаях, учитывая человеческую слабость, простить человека, пожертвовавшего своим долгом, чтобы сохранить свою жизнь. Но мы никогда не решимся заявить, что эта жертва правомерна и заслуживает одобрения. И тем не менее, из всех мирских, неморальных благ, жизнь есть такое благо, которым мы, естественно, дорожим больше всего, так как оно является условием остальных благ.

Но в таком случае, для того чтобы моральные явления были в такой же степени выше остальных, необходимо, чтобы чувства, определяющие их ценность, обладали тем же свойством; необходимо, чтобы они также были выше других человеческих желаний; необходимо, чтобы они обладали престижем, энергией, которые бы выделяли их среди проявлений наших чувств. И коллективные чувства как раз удовлетворяют этому условию. Именно потому, что они эхом отражают в нас мощный коллективный голос, они говорят внутри наших сознаний совсем не таким тоном, как чисто индивидуальне чувства; они говорят с нами более высоким тоном. В силу самого своего происхождения они обладают совершенно особыми силой и влиянием. Понятно поэтому, что явления, с которыми эти чувства связаны, имеют непосредственное отношение к этому же престижу; они располагаются отдельно от других явлений и возвышаются над ними на такой же дистанции, как та, что разделяет эти два рода состояний сознания.

Вот откуда идёт тот священный характер, которым в настоящее время наделена человеческая личность. Этот характер внутренне ей не присущ. Попробуйте проанализировать человека таким, каким он представляется эмпирическому анализу, и вы не найдёте в нём ничего, что содержало бы подобную святость. В нём нет ничего, кроме мирского и преходящего. Но под воздействием причин, которые мы не можем здесь исследовать, человеческая личность стала явлением, к которому социальное сознание европейских народов привязалось больше, чем к любому другому. Тем самым, личность обрела ни с чем не сравнимую ценность. Освятило же её общество. Человек не обладает естественным образом тем своеобразным ореолом, которым он окружён и который защищает его от всякого рода кощунственных посягательств. Это способ осмысления его обществом, теперешнее почтение общества к человеку, которое оно спроецировало вовне и объективировало. Таким образом, между индивидом и обществом не только не существует столь часто предполагаемый антагонизм, но в действительности моральный индивидуализм, культ человеческого индивида – это творение общества. Оно установило этот культ. Именно оно сделало из человека Бога, служителем культа которого оно стало.

Может быть, теперь можно будет лучше представить себе, что есть это общество, в котором я думаю найти цель и источник морали. Меня иногда обвиняли в том, что таким образом я приписываю моральной жизни незначительную объективную ценность, а также отвожу ей очень узкое пространство. И в самом деле, если видеть в обществе лишь группу составляющих его индивидов, занимаемое ими пространство, то упрёк вполне обоснован. Но общество – это нечто иное; это прежде всего целый ансамбль всякого рода идей, верований, чувств, которые реализуются индивидами; и в первом ряду этих идей находится моральный идеал, который составляет его главное основание. Стремиться к нему, значит стремиться к этому идеалу, так что мы можем иногда предпочесть скорее увидеть его исчезновение как материальной сущности, чем отказаться от идеала, который оно воплощает. Общество – это средоточие активной интеллектуальной и моральной деятельности, которая

распространяется очень далеко. Из действий и противодействий, которыми обмениваются индивиды, проистекает совершенно новая психическая жизнь, которая уносит наши сознания в мир, о котором у нас бы не было никакого понятия, если бы мы жили отдельно друг от друга. Мы замечаем это в эпохи кризисов, когда какое-нибудь великое коллективное движение захватывает нас, возносит нас над нами самими, преображает нас. Если в обыденной, повседневной жизни мы менее живо ощущаем это воздействие вследствие того, что оно менее сильно и глубоко, то оно не перестаёт от этого быть реальным.

III

Я буду очень краток в третьей части моего доклада. Я включил эту часть только для того, чтобы дать нам возможность обсудить одно возражение, которое мне часто выдвигали и которое, я полагаю, основано на недоразумении.

Говорят, что такой способ понимания морали исключает возможность её оценивать, выносить о ней суждение. Кажется, что если мораль есть результат деятельности коллектива, она с необходимостью должна навязываться индивиду, и тот вынужден пассивно принимать её, не имея никакого права выступить против неё, какой бы она ни была. Мы обречены, таким образом, всегда следовать за общественным мнением, никогда не имея возможности, будучи правым, восстать против него.

Но здесь, как и в других подобных случаях, благодаря науке о реальности мы оказываемся в состоянии изменять реальность и управлять ею. Наука о моральном мнении даёт нам средства судить о моральном мнении и исправлять его по мере надобности. Я хочу привести вам несколько примеров таких возможных исправлений, перечень которых никоим образом не является исчерпывающим.

Прежде всего, может происходить так, что вследствие мимолётного порыва какой-нибудь из основополагающих принципов морали исчезает на какой-то момент из общественного сознания, которое, более не ощущая его, его отвергает (теоретически и явно или практически и фактически, неважно). Наука о нравах может призвать от этого временно помутившегося морального сознания к тому, каким оно было ранее, причём постоянно; и затем уже, противопоставляя постоянство, с которым в течение длительного времени утверждался таким образом отвергнутый принцип, резкому и скоротечному характеру кризиса, в ходе которого он рухнул, можно именем науки пробудить рациональное сомнение в правомочности отрицания указанного принципа. Можно, пользуясь тем же методом, пойти дальше и показать, почему этот принцип связан с такими-то важными и по-прежнему актуальными условиями нашей социальной организации, нашей коллективной ментальности. Почему, следовательно, невозможно не признавать его, не признавая вместе с тем данные условия коллективного существования и, вследствие этого, и существования индивидуального. Если, например, в известный момент общество в целом теряет из виду священные права индивида, то нельзя ли его поставить на место, напомнив ему, насколько уважение этих прав тесно связано со структурой великих европейских обществ, с нашей ментальностью в целом, так что отрицать эти права под предлогом общественных интересов, значит отрицать наиболее существенные общественные интересы?

Может происходить и так, что наряду с установившейся моралью, поддерживаемой силой традиции, на свет появляются новые тенденции, более или менее осознающие сами себя. Наука о нравах может в таком случае позволить нам выбрать между этими различными моральными системами: той, что есть, с одной стороны, и той, что стремится быть, с другой. Она объясняет нам, например, что первая соответствует положению вещей, которое исчезло или находится в процессе исчезновения; что новые, нарождающиеся идеи, наоборот, связаны с изменениями, произошедшими в условиях коллективного существования, и вызваны к жизни этими изменениями; она может помочь нам уточнить эти идеи, определить их и т.д.

Мы, стало быть, совсем не обязаны в области морали покорно подчиняться общественному мнению. В некоторых случаях мы можем считать себя даже как бы призванными восставать против него. В самом деле, может случиться так, что, основываясь

на каком-то из мотивов, которые только что были указаны, мы сочтём своим долгом бороться против моральных идей, которые с нашей точки зрения устарели, являются уже не более чем пережитками. И наиболее действенным средством этой борьбы для нас может стать не только теоретическое, но и практическое отрицание этих идей. Конечно, подобные проблемы сознания всегда носят деликатный характер, и я не думаю решить их одним махом, я хочу лишь показать, как тот метод, на который я ссылаюсь, позволяет их ставить.

Но в любом случае мы не можем стремиться ни к какой иной морали, кроме той, которую требует состояние нашего общества. Здесь содержится объективный ориентир, с которым всегда должны соотноситься наши оценки. Разум, выносящий суждения в этих вопросах, не есть, следовательно, индивидуальный разум, движимый неизвестно какими внутренними побуждениями. Это разум, опирающийся на методически максимально возможно разработанное знание определённой реальности, а именно, реальности социальной. Именно от общества, а не от Я зависит мораль. И разумеется, очень часто случается, что мы обязаны принимать решения по этим вопросам, не дожидаясь, пока наука продвинется достаточно вперёд, чтобы указывать нам дорогу; необходимость действовать заставляет нас часто опережать науку. Мы действуем тогда, как можем, заменяя методически выверенную науку, которая пока невозможна, наукой скороспелой, поспешной, дополняемой влияниями, идущими от чувств. Но речь не идёт о том, чтобы утверждать, что наука, родившаяся лишь вчера, в состоянии самовластно управлять поведением. Я хотел только показать, что эта наука не запрещает нам оценивать реальность, а, наоборот, даёт нам продуманные средства оценки.

Такова общая концепция моральных фактов, к которой привели меня исследования этого предмета, осуществляемые мной на протяжении немногим более двадцати лет, в том виде, в каком эта концепция может быть изложена в ходе одной беседы. Иногда эту концепцию оценивали как слишком узкую; надеюсь, что, будучи лучше понятой, она перестанет казаться таковой. Наоборот, можно заметить, что, не стремясь быть эклектичной, она вместе с тем оказывается в состоянии вместить в себя точки зрения, которые обычно считаются наиболее противостоящими друг другу. Я постарался, главным образом, показать, что она позволяет рассматривать моральные факты эмпирически, в то же время продолжая признавать за ними их характер *sui generis*, то есть ту религиозность, которая им внутренне присуща, и выделяет их из общей совокупности свойственных человеку явлений. Мы избегаем, таким образом, и утилитаристского эмпиризма, который действительно пытается рационально объяснить мораль, но отрицая её специфические признаки, низводя её главные понятия к уровню фундаментальных понятий экономико-технической деятельности, и кантианского априоризма, который даёт относительно точный анализ морального сознания, но при этом больше описывает, чем объясняет. Мы вновь обнаруживаем понятие долга, но по причинам экспериментального порядка и не исключая то основательное, что есть в эвдемонизме. Дело в том, что эти подходы, противостоящие друг другу у моралистов, исключают друг друга только в сугубо абстрактных рассуждениях. В действительности они выражают лишь различные аспекты одной сложной реальности, а потому мы их все обнаруживаем, каждый на своём месте, когда мы направляем наше наблюдение на эту реальность и стремимся познать её во всей её сложности.

ОТВЕТЫ НА ВОЗРАЖЕНИЯ⁵

I. Состояние общества и состояние общественного мнения.

Я сказал, что ориентиром, по отношению к которому должны устанавливаться наши ожидания по поводу будущего морали, является не состояние общественного мнения, а состояние общества в том виде, как оно реально дано или такое, каким оно, по-видимому, призвано стать в силу необходимых причин, управляющих эволюцией. Важно знать, что есть общество, а не то, каким образом оно само себя воспринимает; такое восприятие может быть ошибочным. Например, в настоящее время проблема состоит в поиске того, чем должна стать мораль в таком обществе, как наше, которое характеризуется концентрацией и растущим объединением, всё большим множеством путей сообщения, связывающих между

собой его различные части, поглощением жизни локальных единиц жизнью общей, подъёмом крупной индустрии, развитием духа индивидуализма, сопровождающего эту централизацию всех социальных сил и т.д.

Что касается смутных стремлений, проявляющихся с различных сторон, то они выражают способ, которым общество, или, точнее, которым различные части общества представляют себе это состояние и то, как к нему следует относиться, и иной ценности у этих стремлений нет. Разумеется, они составляют ценные элементы информации, так как они выражают нечто из глубинной социальной реальности. Но каждое из этих стремлений выражает лишь один её аспект, причём выражает его не всегда точно. Страсти, предрассудки, которые всегда в них участвуют, не позволяют этому выражению быть точным. Именно наука в состоянии постигнуть реальность, выразить её, и на этой, познанной таким образом реальности учёный должен основывать свои предвосхищающие выводы. Разумеется, чтобы иметь возможность изучать практическую моральную проблему в том виде, в каком она выступает в настоящее время, полезно знать социалистическое движение в его различных формах, так же как и противоположное течение, или движение мистицизма и т.д. Но учёный может быть заранее уверен, что ни одна из этих тенденций не сможет удовлетворить его в том виде, какой она стихийно обрела, хотя одна из них всё же может содержать в себе больше практической истины, чем другие, и в таком качестве заслуживать известное предпочтение.

Роль науки, следовательно, не ограничивается *a priori* внесением несколько большей ясности в тенденции общественного мнения. Необходимо постигнуть именно состояние общества, а не состояние мнения. Но в действительности маловероятно, чтобы мнение не выражало ничего реально, чтобы стремления коллективного сознания были чистыми галлюцинациями. Хотя они и не должны никоим образом связывать научное исследование, можно предвидеть, что результаты исследования, если оно проведено методически верно, соединятся с некоторыми из этих стремлений, которые нужно будет прояснить, уточнить, дополнить другими результатами. Впрочем, если бы учёный или философ отстаивали бы такую мораль, о которой у общественного мнения не было бы ни малейшего представления, то они занимались бы напрасным делом, так как эта мораль оставалась бы только на бумаге; и такого несоответствия достаточно для того, чтобы вызвать у осведомлённого и методически мыслящего человека недоверие к подобным заключениям, какими бы логически совершенными они ни казались. Вот почему *на практике* роль рефлексии всегда в большей или меньшей степени состояла в том, чтобы помогать современникам осознать самих себя, свои потребности, свои чувства. Наука о морали, в том виде, как я её понимаю, есть лишь более методическое применение рефлексии, поставленной на службу той же самой цели.

Сократ более точно, чем его судьи, выражал мораль, которая соответствовала обществу его времени. Легко показать, что вследствие трансформаций, которые претерпела старая родовая организация, вследствие вызванного этим потрясения религиозных верований, в Афинах стала необходимой новая религиозная и моральная вера. Можно было бы легко показать, что это стремление к новым образцам ощущалось не только Сократом; существовало мощное движение в этом направлении, которое выразили уже софисты. Вот в каком смысле Сократ опережал своё время и вместе с тем выражал его.

II. Индивидуальный разум и моральная реальность⁶.

Индивид может отчасти уклоняться от существующих правил постольку, поскольку он желает общества такого, какое оно есть, а не такого, каким оно себе кажется, постольку, поскольку он желает морали, адаптированной к современному состоянию общества, а не к исторически отжившему социальному состоянию и т.д. Следовательно, сам принцип сопротивления тот же, что и принцип конформизма. Индивид сообразуется с *истинной* природой общества, когда он подчиняется традиционной морали; он сообразуется с *истинной* природой общества и тогда, когда он восстаёт против этой самой морали...

В области морали, так же как и в других областях природы, разум *индивида* не имеет преимуществ в качестве разума именно *индивида*. Единственное основание, по которому вы могли бы законным образом требовать здесь, как и в других областях, права вторгаться в историческую моральную реальность и возвышаться над ней с целью её реформировать – это не мой разум, не ваш, а разум человеческий, безличный, который по-настоящему реализуется только в науке. Точно так же, как наука о физических явлениях позволяет нам исправлять их, наука о моральных фактах создаёт для нас возможность исправлять, совершенствовать течение моральной жизни, управлять им. Но это вмешательство науки имеет результатом замену теперешнего коллективного идеала не индивидуальным, а также коллективным идеалом, который выражает не отдельную личность, а лучше понятый коллектив.

Наука о моральных фактах в моём понимании – это именно человеческий разум, применяемый к сфере морали с тем, чтобы, во-первых, её познать и понять, во-вторых, управлять её трансформациями. Во всём этом нет нашего *собственного мнения*. Наоборот, это методическое применение разума имеет главной целью избавить нас от внушений, исходящих от собственного мнения постольку, поскольку оно в нас присутствует, с тем, чтобы предоставить слово самим вещам. Вещи в данном случае – это теперешнее состояние морального мнения в его связях с социальной реальностью, которую оно должно выражать...

Я думаю, что между нами здесь существует одно расхождение, которое лучше осознать, чем пытаться скрыть. Восстание против традиционной морали вы понимаете как бунт индивида против коллектива, наших личных чувств против чувств коллективных. Я же противопоставляю коллективу тот же коллектив, но больше и лучше осознающий себя. Можно ли сказать, что этого более высокого осознания самого себя общество, в действительности, достигает только в индивидуальном уме и через него? Никким образом, так как к этому более высокому самосознанию общество на самом деле приходит только через науку, а наука не есть дело рук индивида, это прежде всего явление социальное, безличное.

Очевидно, что права, которые я таким образом признаю за разумом, весьма значительны. Но необходимо объясниться по поводу слова “разум”. Если под этим понимают то, что разум обладает в самом себе, в имманентном состоянии, моральный идеал, который является истинным моральным идеалом и который разум может и должен противопоставлять тому, чего добивается общество в каждый момент истории, то я скажу, что подобный априоризм, основан на произвольном утверждении, которому противоречат все известные факты. Разум, к которому я апеллирую, это разум, методически применяемый к определённому предмету, а именно, к моральной реальности настоящего и прошлого для того, чтобы узнать, что она собою представляет, и выводящий затем из этого теоретического исследования практические следствия. Разум, понимаемый таким образом, это просто наука, в данном случае, наука о моральных фактах. Все мои усилия направлены как раз на то, чтобы вывести мораль из субъективизма чувств, в котором она застряла и который представляет собой одну из форм или эмпиризма, или мистицизма – два родственных друг другу образа мышления.

Впрочем, высказываясь таким образом, я отнюдь не хочу сказать, что мы можем реформировать мораль только тогда, когда наука достаточно развита для того, чтобы рекомендовать нам полезные реформы. Очевидно, что нужно жить теперь и что часто мы должны опережать науку. В этом случае мы действуем, как можем, пользуясь рудиментами научных знаний, которыми мы располагаем, дополняя их нашими впечатлениями, ощущениями и т.п. Правда, мы подвергаемся тогда большему риску, но иногда рисковать необходимо. Всё, что я хочу доказать, это то, что позиция, которую я считаю возможной принять в процессе исследования моральных фактов, не обрекает меня на нечто вроде безропотного оптимизма...

Г.Дарлю выдвигает в качестве само собой разумеющегося положение о том, что существует бесконечно больше явлений в сознании “индивида, чем в самом сложном и

современном обществе”. Должен признаться, что мне представляется очевидным прямо противоположное. Совокупность интеллектуальных и моральных благ, образующих цивилизацию в каждый момент истории, имеет своим обиталищем сознание коллектива, а не индивида. Каждому из нас удаётся усвоить лишь некоторые фрагменты наук, испытать лишь некоторые эстетические впечатления. Но именно в обществе и через общество существуют наука и искусство во всей их полноте. Говорят о моральном богатстве индивида! Но из многочисленных моральных течений, которые будоражат нашу эпоху, каждый из нас замечает только одно, то, которое пересекает нашу индивидуальную среду, и к тому же мы имеем о нём довольно смутное и поверхностное представление. Насколько же моральная жизнь общества, с её всякого рода стремлениями, дополняющими друг друга или сталкивающимися между собой, богаче и сложнее! Но мы ничего почти не знаем об этой напряжённой деятельности, которая бурлит вокруг нас...

Среди всех правил морали, те правила, которые касаются идеала индивида, это одновременно те, социальное происхождение которых установить легче всего. Человек, которым мы стремимся быть, это человек нашего времени и нашей среды. Безусловно, каждый из нас своеобразно окрашивает этот общий идеал, отмечает его своей индивидуальностью, точно так же, как каждый из нас по-своему осуществляет милосердие, справедливость, патриотизм и т.п. Но в данном случае роль индивида настолько незначительна, что все люди одной и той же группы соединяются именно в этом идеале; именно она главным образом создаёт их моральное единство. Римлянин формировал свой идеал индивидуального совершенства в тесной связи с устройством римского государства, точно так же как мы формируем наш подобный идеал в связи со структурой наших современных обществ. Думать, что мы свободно породили его в глубине нашей души, это довольно серьёзное заблуждение.

III. Чувство обязанности. Священный характер морали⁷.

Чувство обязанности непрерывно изменяется, и если терять из виду эту изменчивость, то временами можно подумать даже, что оно исчезает просто потому, что оно меняется. Именно это происходит теперь в нашем французском обществе. Я поражён тем, что в настоящее время во многих сознаниях преобладает другой аспект морали, аспект желаемости. Можно уловить причины этого.

В самом деле, для того, чтобы чувство обязанности полностью проявилось, необходимо, чтобы существовала твёрдо установленная мораль, заставляющая признавать себя без всяких возражений. А теперь традиционная мораль подорвана, и никакая другая не сформировалась, чтобы занять её место. Старые обязанности потеряли свою власть, и мы не видим пока ясно и определённо, каковы наши новые обязанности. Противоположные идеи разделяют умы. Мы переживаем период кризиса. Неудивительно поэтому, что мы не ощущаем столь же повелительных моральных правил, как в прошлом; они не могут казаться нам столь же возвышенными, поскольку они отчасти не существуют. Из этого следует, что мораль представляется нам не столько как кодекс обязанностей, не как чётким образом обязывающая нас дисциплина, сколько как привлекающий нас идеал, различаемый, но ещё не очень определённый. Движущая сила моральной жизни состоит не столько в чувстве уважения к безусловному императиву, сколько в чём-то вроде стремления к цели возвышенной, но смутной. Но мы вновь видим, что нам следует относиться с недоверием к выводам, которые соблазнительно делать на основе столь кратковременного и поверхностного опыта.

Но после этих замечаний я подхожу к сути вопроса, заданному мне господином Жакобом.

Да, конечно, я считаю необходимым сохранять священный характер морали, и не потому, что это, на мой взгляд, отвечает тому или иному стремлению, которое я разделяю или ощущаю, а потому, что это дано мне в фактах. Учítывая, что мораль повсюду в истории предстаёт как несущая на себе печать религиозности, невозможно, чтобы она полностью утратила эту особенность; иначе она перестала бы быть самой собой. Факт не может

лишиться одного из своих существенных атрибутов, не изменив свою природу. Мораль не была бы больше моралью, если бы в ней не оставалось ничего религиозного. К тому же ужас, внушаемый нам преступлением, во всех отношениях подобен тому ужасу, который святотатство внушает верующим; а уважение, внушаемое нам человеческой личностью, очень трудно отличить, за исключением каких-то нюансов, от уважения, которое приверженец любой религии испытывает к вещам, являющимся с его точки зрения священными. Но это священное, на мой взгляд, может быть выражено, и я стараюсь его выразить, в светских понятиях. И в этом, в общем, состоит отличительная черта моей позиции. Вместо того, чтобы игнорировать и отрицать вместе с утилитаристами то религиозное, что есть в морали, вместо того, чтобы гипостазировать эту религиозность в форме трансцендентного существа вместе со спиритуалистской теологией, я берусь перевести её на рациональный язык, не лишая её при этом ни одной из её специфических характеристик. Вы можете заметить, что с этой точки зрения сделанное вами возражение бьёт мимо цели, так как по отношению к тому священному, существование которого я утверждаю, моё светское мышление полностью сохраняет свою независимость.

Но возможно ли осуществить подобное начинание? Не будет ли оно скорее, как вы, по-видимому, думаете, противоречиво в своей основе?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо несколько более чётко определить это понятие о священном; при этом я не надеюсь так просто, мимоходом, дать ему строгое определение. Но здесь возможно, по крайней мере, зафиксировать некоторые признаки, которые позволят мне объяснить свою точку зрения.

Прежде всего, я хочу заметить, что вы, по-видимому, отождествили понятие священного с идеей обязанности, с категорическим императивом. На этом отождествлении нужно было бы специально остановиться. Понятие императива совсем не является подлинным признаком того религиозного, что есть в морали. Как раз наоборот, можно показать, что чем больше мораль религиозна в своей основе, тем менее заметна идея обязанности. Очень часто санкции, применяемые за нарушение ритуальных предписаний, весьма схожи с теми, которые применяются за нарушение правил гигиены. Неосмотрительный человек, вступивший в опасный контакт, заражается болезнью, которая логически следует из этого контакта. Точно так же непосвящённый, коснувшийся недозволенной священной вещи, обращает против себя опасную силу, вызывающую болезнь и смерть его тела. Существует религиозная профилактика, напоминающая в ряде моментов профилактику медицинскую. Поэтому мораль близка религии прежде всего не своей обязательной стороной.

Священное, как я уже, впрочем, сказал в своём сообщении, это главным образом то, что *располагается отдельно*, что *отделено*. Для него характерно то, что оно не может, не перестав быть самим собой, смешиваться со светским. Всякое смешение, даже любой контакт, имеет своим следствием его *профанацию*, осквернение, то есть лишение его всех основополагающих атрибутов. Но это отделение не располагает на одной и той же плоскости два разряда вещей, отделённых подобным образом; об этом свидетельствует качественное различие, существующее между священным и светским, то, что между ними нет общей меры, то, что они радикально разнородны, несоизмеримы, то, что ценность священного несравнима с ценностью светского.

Если это так, то почему не могут существовать несоизмеримые светские ценности? Если они существуют, значит, они священные. Вот каким образом мораль может содержать в себе нечто религиозное.

Но то, что моральные явления соответствует этому определению, то, что они несоизмеримы с другими явлениями природы, мне представляется бесспорным. Это факт. Общественное сознание не допускает и никогда не допускало, чтобы можно было законно уклоняться от выполнения долга по чисто утилитарным соображениям, или же, если ему случается снисходить до подобной терпимости, то лишь при условии, что оно с помощью какой-нибудь казуистики скрывает от самого себя допускаемое им противоречие. Вот

почему в морали существует священное. Но перед лицом этого священного разум отнюдь не должен отречься от своих прав. Вполне правомерно стремиться исследовать, как происходит, что мы предписываем этот священный характер некоторым объектам или актам; откуда проистекает существование мира, отделённого и особого, мира представлений *sui generis*; чему в реальности соответствуют эти представления. Именно на этот вопрос я и пытаюсь ответить. Можно даже пойти дальше и спросить себя, не обладает ли безосновательно, неподобающе признаком священности те или иные объекты и образы действий, не происходит ли это вследствие пережитков или аномальных обстоятельств; или же, наоборот, не предназначены ли некоторые другие объекты и образы действий, лишённые этого признака теперь, согласно имеющимся аналогиям, вновь обрести его в будущем и т.д. Разум, таким образом, полностью сохраняет свою свободу, видя в то же время в моральной реальности нечто священное, устанавливающее различие между моралью и экономическими, индустриальными и прочими техническими навыками, с которыми смешивается позиция ходячего утилитаризма.

Наука, о которой я говорю, это не социология в общем смысле, и я не хочу сказать, что из исследований относительно структуры обществ, их экономической, политической организации и т.п. можно извлечь практические моральные выводы. Единственная наука, которая может обеспечить пути, ведущие к этим суждениям о моральных явлениях, это особая наука о моральных фактах. Чтобы оценить мораль, нам необходимо исходить из данных, почерпнутых из моральной реальности как прошлого, так и настоящего. Безусловно, я убеждён, что эта наука о моральных фактах является социологической наукой, но это совершенно особая отрасль социологии. Свойство *sui generis*, которое я признал за моралью, не позволяет допустить, что она может выводиться из того, что ею не является. Безусловно, моральные факты связаны с другими социальными фактами, и речь не может идти о том, чтобы от них абстрагироваться, но моральные факты образуют в социальной жизни особую сферу, и практические рассуждения, относящиеся к этой сфере, могут выводиться только из тех теоретических построений, которые относятся к тому же самому разряду фактов.

На предложение господина Брюнсвика определить прогресс цивилизации как состоящий в том, что он позволяет "свободе индивидов всё более широко осуществлять своё право на повторное овладение материальной структурой общества" господин Дюркгейм отвечает:

Это выражение повторное овладение мне кажется очень неточным; речь идёт, скорее, о завоевании, осуществлённом благодаря обществу. Права и свободы внутренне не присущи природе индивида как такового. Проанализируйте эмпирически данного человека и вы никак не найдёте в нём того священного характера, которым он наделён в настоящее время и который присваивает ему те или иные права. Этот характер человеку придаёт общество. Именно оно освящает индивида; оно создаёт из него явление, уважаемое прежде всего остального. Поэтому прогрессирующее освобождение индивида предполагает не ослабление, а трансформацию социальной связи. Индивид не отрывается от общества; он привязывается к нему иначе, чем в былые времена, и это происходит потому, что оно его воспринимает и стремится к нему не так, как это было когда-то.

Индивид подчиняется обществу, и это условие его освобождения. Освободиться для человека значит вырваться из-под воздействия сил физических, слепых, лишённых интеллекта; но он может достигнуть этого только противопоставив им великую интеллектуальную силу, под защитой которой он находится; это общество. Оказываясь под его покровительством, человек в известной мере ставит себя в зависимость от него; но эта зависимость носит освободительный характер. И в этом нет никакого противоречия.

IV. Моральный авторитет коллектива⁸.

Я не сказал, что моральный авторитет общества проистекает из его роли как морального законодателя, что было бы абсурдно. Я сказал прямо противоположное, а именно, что оно предназначено играть эту роль законодателя потому, что оно наделено в наших глазах основательным моральным авторитетом. Выражение "моральный авторитет"

противостоит выражению “материальный авторитет”, физическому превосходству. Моральный авторитет – это психическая реальность, сознание, но более высокое и разностороннее, чем наше; мы чувствуем, что наше сознание зависит от него. Я показал, как общество обнаруживает это свойство, поскольку оно есть источник и средоточие всех интеллектуальных благ, образующих цивилизацию. Именно из общества к нам приходит всё существенное в нашей умственной жизни. Наш индивидуальный разум есть и стоит то, что стоит тот коллективный и безличный разум, которым является наука, представляющая собой прежде всего социальное явление и тем, как она создаётся, и тем, как она сохраняется. Наши эстетические способности, изысканность нашего вкуса зависят от искусства, социального явления в той же мере, что и предыдущее. Обществу мы обязаны нашей властью над вещами, составляющей неотъемлемую часть нашего могущества. Именно оно освобождает нас от власти природы. Разве не естественно поэтому, что мы представляем его себе как более высокое психическое существо, чем то, которым являемся мы и из которого проистекает последнее? Мы понимаем, следовательно, что когда оно требует от нас тех малых или больших жертв, которые образуют ткань моральной жизни, мы почтительно склоняемся перед ним.

Верующий поклоняется Богу, потому что он верит, что происходит от Бога, особенно от его духовной сути, от его души. У нас имеются те же основания испытывать это чувство к коллективу.

Я не знаю, что такое идеальное, абсолютное совершенство, поэтому я не призываю вас воспринимать общество как идеально совершенное. Я не приписываю ему даже относительное совершенство, так же, как и нам самим; об этом речь не идёт. У него есть свои слабости, но у него есть и величие. Чтобы его любить и уважать, нам нет необходимости представлять его себе иначе, чем оно есть на самом деле. Если бы мы могли любить и уважать только то, что *идеально совершенно*, предположив, что это выражение имеет достаточно определённый смысл, то и сам Бог не мог бы быть объектом подобных чувств, так как именно от него происходит мир, а мир полон несовершенств и безобразий.

Правда, об обществе принято довольно часто говорить пренебрежительно. В нём видят лишь буржуазную полицию, охраняющего его жандарма. Это значит проходить мимо самой богатой и сложной моральной реальности, которую нам дано наблюдать эмпирически, даже не замечая её.

Бесспорно, с точки зрения нашего теперешнего морального сознания, полная, цельная нравственность, полная настолько, насколько мы можем её воспринять, означает, что когда мы сообразуемся с каким-нибудь моральным правилом, мы не только хотим ему следовать, но мы хотим также и самого правила, что возможно только в том случае, если мы понимаем доводы, на которых базируется правило, и если мы считаем их обоснованными. Но следует признать, что это некий идеальный предел, от которого в действительности мы бесконечно далеки, какого бы понимания морали у нас ни было. До сих пор мы не знаем (а признаться в этом неведение в наших школах гораздо лучше, чем давать те упрощённые и зачастую ребяческие объяснения, которые слишком часто обманывали любознательность детей), мы совершенно не знаем не только исторических причин, но и телеологических соображений, обосновывающих в настоящее время большинство наших моральных институтов. Стоит только отказаться от абстрактных дискуссий, на которых слишком часто задерживаются теории морали, как мы сразу чувствуем, что причины семьи, брака, права собственности и т.д., как в их нынешних формах, так и в новых формах, которые эти институты призваны обрести, невозможно понять, не принимая во внимание всю ту социальную атмосферу, изучение которой едва началось. Таким образом, в этом вопросе все школы находятся в одинаковом положении. Здесь существует *desideratum* морального сознания, который я отнюдь не игнорирую, но который все мы в нашем теперешнем состоянии пока не можем удовлетворить, по крайней мере более или менее обоснованно. Используемый мною метод никоим образом не ставит меня в более низкое положение, если только не считать

преимуществом попытки закрывать глаза не трудности задачи. Я думаю даже, что только этот метод позволит постепенно решить её.

V. Философия и моральные факты⁸.

Вы задаёте мне, в сущности, два вопроса:

- 1) почему я отбрасываю теории философов;
- 2) где я буду искать моральные факты, изучение которых я собираюсь осуществлять.

Отвечу сначала на первый вопрос.

Ваше сравнение между философом-моралистом, с одной стороны, и физиком или астрономом – с другой, сравнение, на котором базируется вся ваша аргументация, представляется мне ошибочным. Конечно, если бы я хотел получить сведения из области астрономии, я бы обратился к астроному, а не к обычному человеку, ничего в этом не понимающему. Но дело в том, что астрономия – это наука, роль которой, весь смысл существования которой в том, чтобы адекватно, объективно выражать астрономическую реальность. Совершенно иную цель во все времена имело моральное теоретизирование философов. Оно никогда не ставило перед собой цель точно выразить определённую моральную реальность, ничего к ней не прибавляя, ничего из неё не убавляя. Стремление философов скорее состояло в конструировании новой морали, отличной, иногда в существенных вопросах, от той, которой придерживались их современники или их предшественники. Они были преимущественно революционерами и иконоборцами. Но задача, которую я перед собой ставлю, заключается в том, чтобы узнать, в чём состоит или состояла мораль, не так как её понимает или понимала такая-то философская индивидуальность, а так, как она была пережита человеческими коллективами. С этой точки зрения учения философов не имеют большого значения.

Если бы *физика нравов и права* в том виде, как мы пытаемся её создавать, была достаточно развита, она могла бы по отношению к моральным фактам играть ту же роль, что астрономия по отношению к астрономическим явлениям; именно к ней уместно было бы обращаться, чтобы узнать, что такое моральная жизнь. Но эта наука о морали только зарождается, а теории философов столь мало с ней связаны, их цель настолько далека от неё, что они, наоборот, почти единодушны в этом способе понимания и исследования моральных фактов. Они не могут поэтому принести ту же пользу.

Впрочем, было бы ошибочным полагать, что я полностью исключаю значение этих теорий; я отвергаю только своего рода привилегированное положение и особое преимущество, которые им слишком часто приписывают. Они также являются фактами, притом поучительными; они также осведомляют нас о том, что происходит в моральном сознании эпохи; следовательно, их необходимо принимать во внимание. Я отказываюсь лишь допускать, что они особенно выдающимся образом выражают моральную истину, подобно тому, как физика или химия выражают истину относительно фактов физико-химического порядка.

Ваше противопоставление морального факта и религиозного факта мне представляется неприемлемым. Вряд ли существует такой обряд, каким бы материальным он ни был, который бы не сопровождался какой-нибудь, более или менее организованной системой представлений, призванных его объяснить, обосновать, так как человек испытывает потребность понимать то, что он делает, довольствуясь при этом иногда не очень глубокими объяснениями. В этом часто заключается смысл существования мифов. Если, поэтому, вы допускаете, что можно понять религиозный факт вне теорий, пытающихся его объяснить, то почему с моральным фактом дело должно обстоять иначе?

Я не думаю, впрочем, что вы можете отрицать тот факт, что существует и всегда существовала моральная реальность вне сознаний философов, пытающихся её выразить. Все мы практически осуществляем эту мораль, не заботясь чаще всего о тех доводах, которые приведут философы, чтобы обосновать её. Доказательство этого состоит в том затруднении,

которое бы мы часто испытывали, если бы от нас требовалось убедительное и рациональное обоснование соблюдаемых нами моральных правил.

Остаётся узнать как, какими методами можно постичь эту моральную реальность. Вопрос этот, безусловно, тонкий, но в нём нет ничего неразрешимого. Существует, прежде всего, значительное множество моральных идей и максим, которые вполне доступны; это те из них, которые приняли письменную форму, которые выкристаллизовались в виде юридических формул. Наибольшая часть семейной морали, договорной морали, обязательственной морали, все идеи, относящиеся к великим основополагающим формам долга, выражаются в праве. Здесь уже имеется обширное поле для наблюдений, которого вполне и надолго хватит для наших научных устремлений. Когда мы немного обработаем это, ещё мало исследованное, поле, мы перейдём к другому. Я не отрицаю, впрочем, что существуют моральные обязанности и идеи, которые не вписываются в закон, но мы можем изучать их другими средствами. Пословицы, истины народной мудрости, некодифицированные обычаи также являются источниками информации. Литературные произведения, концепции философов, моралистов (вы видите, что я их не исключаю) дают нам сведения о стремлениях, которые ещё только ищут себя; они дают нам возможность пойти глубже в анализе обыденного сознания, вплоть до тех глубин, где вырабатываются смутные течения, ещё недостаточно хорошо осознающие сами себя. И, конечно, можно обнаружить, что эти средства несколько грубоваты и не улавливают все тонкости и нюансы моральной реальности, но всякая наука находится в таком положении, когда она делает первые шаги. Необходимо сначала ударами топора прорубить несколько широких улиц, благодаря которым прольётся немного света в этом девственном лесу моральных и, шире, социальных фактов.

VI. Субъективное представление о морали⁹.

В самом начале я сказал, что следует различать два одинаково реальных аспекта морали:

- 1) с одной стороны, объективную мораль, состоящую в совокупности правил и образующую мораль группы;
- 2) являющийся совершенно субъективным способ, которым каждое индивидуальное сознание представляет себе эту мораль.

В самом деле, хотя существует мораль группы, общая для всех составляющих её людей, каждый человек имеет свою собственную мораль; даже там, где существует наиполнейший конформизм, каждый индивид создаёт себе отчасти свою мораль. В каждом из нас существует внутренняя моральная жизнь, и нет такого индивидуального сознания, которое бы точно выражало общее моральное сознание, которое бы частично с ним не расходилось. С этой точки зрения, как я уже отмечал, каждый из нас какими-то сторонами аморален. Я, следовательно, далёк от того, чтобы отрицать существование этой внутренней моральной жизни; я не спорю даже с тем, что её можно успешно изучать; но эта область находится вне наших исследований; я сознательно оставляю её в стороне, по крайней мере, в настоящий момент.

Но именно эту область затронул господин Раух, и на основе рассмотрения нескольких индивидуальных моральных сознаний он приходит к выводу, который представляется мне весьма спорным. Он исходит из следующего факта: наблюдая то, как действуют некоторые индивиды (учёные, художники), он констатирует, что они рассматривают известные обязанности, которым они повинуются, как абсолютно вне-социальные. Отсюда господин Раух заключает, что действительно существуют обязанности, не зависящие от коллективной жизни и рождающиеся непосредственно из отношений человека с миром. Но, прежде всего, я не понимаю, почему господин Раух берёт свои примеры из специфической среды учёных и художников. В действительности подобный взгляд является наиболее распространённым. Существует лишь небольшое число индивидов, чувствующих, что их обязанности имеют социальное происхождение. Большинство же создаёт себе о них совершенно иное

представление, и отсюда проистекает сопротивление, с которым сталкивается излагаемая мной идея.

Остаётся выяснить теперь, не является ли это представление иллюзией. Г.Раух попытался доказать, что социологическое объяснение этих обязанностей невозможно. Я не стану детально обсуждать это доказательство, потому что, как мне представляется, оно противоречит хорошо известному принципу, согласно которому не существует негативного опыта. Я понимаю, что можно доказать ошибочность предложенного объяснения. Но мне трудно понять, как можно *a priori* ставить цель не получать объяснения, которое не дано, объявлять, что оно невозможно в какой бы то ни было форме.

¹ Фрагмент из “Бюллетеня Французского Философского Общества”. Г. Дюркгейм изложил перед членами Общества тезисы, которые мы здесь перепечатаем. За ними следует часть дискуссии, которая имела место на заседании общества 11 февраля 1906 года.

² Сконструированное таким образом научное понятие отнюдь не воспроизводит точно обыденное понятие, которое может быть ложным. Обыденное сознание может не квалифицировать в качестве моральных правила, которые обнаруживают все признаки моральных предписаний. Всё, что необходимо, это чтобы расхождение не было достаточно значительным и не создавало неудобств из-за сохранения обиходного выражения. Точно так же зоолог говорит о рыбах, хотя его понятие рыбы не тождественно этому понятию в обыденном сознании.

³ Схема этого доказательства заимствована из “Этики” Вундта.

⁴ Точно таким же образом преданность учёного науке может опосредованно приобретать моральный характер. Поиск истины сам по себе не является моральным; всё зависит от цели, для которой он осуществляется. Этот поиск является подлинно и полностью моральным только в том случае, если науку любят из-за благотворных результатов, которые она должна иметь для общества, для человечества. Но, с другой стороны, самоотверженность ученого, страстно любящего свою науку, психологически слишком похожа на собственно моральную самоотверженность, чтобы не вызывать в какой-то мере чувства, внушаемые последней. Она приобретает поэтому моральный оттенок.

⁵ Вслед за сообщением, сделанным г. Дюркгеймом, во Французском Философском обществе 11 февраля, мы помещаем несколько фрагментов из дискуссии, состоявшейся 27 марта. Мы публикуем из этой дискуссии лишь более или менее длинные отрывки, которые, как нам кажется, могут прояснить теории г. Дюркгейма в области науки о морали. Заголовки даны нами.

Первый фрагмент представляет собой ответ на замечание г. Пароди.

⁶ Ответ на замечание г. Дарлю.

⁷ Ответ на замечание г. Жакоба.

⁸ Ответ на замечание г. Малопера.

⁹ Ответ на замечание г. Вебера.

¹⁰ Ответ на замечание г. Рауха.

- Настоящий перевод сделан по изданию: Durkheim E. Determination du fait moral. – Durkheim E. Sociologie et philosophie. Preface de Bougle C. P., 1924, pp. 49 – 116.

Перевод с французского
А.Б.Гофмана.