

Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма

Григорий Юдин*

Аннотация. В статье рассматривается содержание философско-антропологической концепции Э. Дюркгейма. Анализируется структура аргумента Дюркгейма в работе «Дуализм человеческой природы и его социальные условия», а также эволюция взглядов Дюркгейма на соотношение коллективного и индивидуального в контексте проблемы природы человека. В поздних работах Дюркгейма ядром коллективной жизни выступает опыт общности, обладающий собственной динамикой и колеблющийся вместе с соотношением коллективного и индивидуального в человеке. Дюркгейм обосновывает необходимость науки, способной проводить аналитику этого соотношения. В статье обсуждается, в какой степени дюркгеймовский проект социологии адекватен для решения этой задачи.

Ключевые слова: Дюркгейм, сакральное, профанное, коллективное, индивидуальное, общность, солидарность.

В настоящем номере читателю предлагается перевод статьи Эмиля Дюркгейма «Дуализм человеческой природы и его социальные условия», основанной на его последней большой работе «Элементарные формы религиозной жизни». В ней в концентрированном виде излагается один из наиболее важных тезисов книги — социологическое объяснение двойственности человеческой природы. «Элементарные формы» всегда были классикой теорий сакрального, которые, впрочем, находились на границах поля социологии или вообще за его пределами¹. Новая волна интереса к этой работе в социологии возникла примерно четверть века назад (Durkheimian sociology, 1988; On Durkheim's «Elementary forms of religious life», 1998), и в последнее время поднимается и в России — в первую очередь благодаря развитию культуросоциологического направления, обширно представленного на страницах «Социологического обозрения» (Куракин, 2011)².

Предлагаемый вниманию читателя текст может вызвать интерес не только потому, что «Элементарные формы» к настоящему времени не переведены на русский

* Юдин Григорий Борисович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Лаборатории экономико-социологических исследований НИУ ВШЭ. E-mail: gregloko@yandex.ru

© Юдин Г. Б., 2013

© Центр фундаментальной социологии, 2013

1. См. обширный обзор теорий сакрального в работе С. Зенкина (Зенкин, 2012).

2. Впрочем, теоретические исследования дюркгеймовской социологии религии предпринимались и ранее (Гофман, 1975).

язык³, но и благодаря его собственной значимости — дюркгеймовская теория двойственной человеческой природы по-прежнему провоцирует активное обсуждение в специализированной литературе (Hynes, 1975; Hawkins, 1977; Cladis, 1992; Shilling, Mellor, 1998; Miller, 2010; Fish, 2013)⁴. Между тем даже для читателей, хорошо представляющих себе значение для современной социологии поздних работ Дюркгейма, тематика этой небольшой статьи и её философские амбиции могут показаться несколько неожиданными или периферийными для Дюркгейма. Основное направление рецепции идей Дюркгейма в социологии сегодня предполагает использование категориального аппарата его теории религии для анализа символического строения отдельных, заранее определённых доменов социальной жизни. Этот подход заложен во вводной статье Дж. Александера к коллективной монографии, которая «переоткрыла» «Элементарные формы» для социологии:

«В ряде глубоких и обстоятельных рассуждений по вопросам образования, политики, профессиональной организации, морали и закона Дюркгейм показал, что эти современные сферы должны исследоваться в терминах символических классификаций. Их структура задаётся напряжениями между полями сакрального и профанного; ключевые социальные процессы, происходящие в них, являются ритуальными; наиболее существенная структурная динамика этих сфер связана с созданием и разрушением социальных солидарностей» (Alexander, 1988: 3).

В рамках такой интерпретации рассуждения Дюркгейма о человеческой природе могут показаться побочным продуктом его теоретизирования.

Стоит обратить внимание на то, в какой форме Дюркгейм задаёт базовый философско-антропологический вопрос. Его аргумент состоит в том, что различные формы дуализма, которые обнаруживаются в человеке, могут быть сведены к оппозиции индивидуального и коллективного; решение вопроса о человеческой природе зависит, таким образом, от того, в какой степени и в каком смысле человек является существом общественным. Это специфически политико-философская формулировка вопроса о человеческой природе, и она не должна вызывать удивления, если помнить, что Дюркгейм считал свою социологию прямой наследницей теории общественного договора Руссо (Durkheim, 1966). И всё же в ранних работах Дюркгейм предпочитал воздерживаться от выдвижения универсальных философско-антропологических утверждений: с его точки зрения, политические мыслители долгое время грешили тем, что «были убеждены в существовании единственной формы политического режима, единственной моральной и правовой дисциплины, которая согласовывалась бы с природой всех людей, в то время как все прочие встречающиеся в истории формы неправильны или по меньшей мере несовершенны... Они закрывали глаза на историю и потому не могли осознать, что человек не всегда и повсюду одинаков, что он,

3. Существуют варианты перевода отдельных частей работы, из которых самая крупная — введение и первая глава, переведённые А. Гофманом (Дюркгейм, 1998).

4. Существуют два перевода этой статьи на английский язык — см. комментарии авторов второй версии перевода на этот счёт (Eulriet, Miller, 2005).

напротив, изменчив и разнообразен» (Durkheim, 1966: 48). В целом для Дюркгейма долгое время было характерно критическое отношение к эссенциалистским теориям человека, поскольку они основываются на спекулятивном дедуктивном рассуждении и нечувствительны к исторической динамике человека и влиянию социальной среды на него (Hawkins, 1977: 231). Это, разумеется, не означает, что социологический проект Дюркгейма был лишён философского содержания; однако его основное преимущество перед существующими философскими доктринами Дюркгейм видел в его эмпирической обоснованности и потому сознательно избегал метафизических дискуссий. Подобно Конту, Дюркгейм рассчитывал, что решение философских вопросов придёт из позитивного научного исследования, и этот расчёт заметен и в «Дуализме человеческой природы».

При этом можно заметить, что отстаиваемая здесь концепция дуализма намечена уже в «Самоубийстве», где Дюркгейм рассуждает о том, что над физическим человеком «надстраивается» социальный (Durkheim, 1897: 228). По мере эволюции мысли Дюркгейма философско-антропологические рассуждения становятся более эксплицитными: исторический релятивизм уступает место универсалистским суждениям, а релятивизм социальный — рассмотрению места внесоциальных и досоциальных свойств человека в его общей конституции (Hawkins, 1977). Однако в ходе развития дюркгеймовской мысли значение теории дуализма несколько меняется. В «Самоубийстве» соотношение коллективного и индивидуального мыслится главным образом через соотношение нормы и патологии, так что предполагается, что нормальному состоянию общества соответствует некоторое относительно устойчивое соотношение между коллективным и индивидуальным сознанием, а нарушение этого баланса ведёт к нарушениям социальной регуляции, которые отражаются в разных типах причин, по которым человек может лишать себя жизни (Hynes, 1975; Юдин, 2009). В «Элементарных формах» же противостояние коллективного и индивидуального начал, переописанных в терминах «сакральное» и «профанное», разворачивается во времени, так что постоянное переключение сакрального и профанного оказывается необходимым условием человеческого сосуществования. Иными словами, если изначально теория объясняла, каким образом устойчивое существование общества совместимо с наличием в человеке коллективной и индивидуальной ипостасей, то поздняя концепция рассчитана на то, чтобы посредством изучения границы коллективного и индивидуального в человеке указать на границу самого надиндивидуального единства.

* * *

Как справедливо признаёт сам Дюркгейм, он отнюдь не является автором дуалистического представления о природе человека. При этом в своей статье он в качестве предшественников упоминает и подвергает критике монистические и дуалистические доктрины в философии вообще, а не собственно антропологические теории (это лишний раз доказывает, что для него политико-философская проблема соотношения коллективного и индивидуального выступает рамкой для философской мысли в це-

лом). Если же говорить об антропологическом дуализме в узком смысле и о формуле *homo duplex*, то её наиболее обстоятельно разработал знаменитый естествоиспытатель Ж.-Л. Бюффон. В четвёртом томе «Естественной истории» в специальном разделе «Homo duplex» он пишет:

«Изнутри человек двойственен, он состоит из двух принципов, различных по своей природе и противоположных по своему действию. Душа, духовный принцип, принцип всякого знания, всегда находится в оппозиции к другому принципу, животному и чисто материальному: первый из них — это чистый свет, сопровождаемый спокойствием и безмятежностью, благотворный источник, из которого происходят наука, разум, мудрость; второй — ложный слабый отблеск, который светит лишь в грозу и в темноте, неудержимый поток, катящийся и влекущий за собой страсти и ошибки» (Buffon, 1753: 69–70).

Бюффон указывает, что душа делает из человека моральное существо, и потому человеческие общества, в отличие от объединений животных, основаны на разуме и морали, а не на чувствах. По этой же причине человек оказывается куда более несчастен, чем животное: «Именно потому, что природа человека состоит из двух противоположных принципов, ему так трудно примириться с самим собой; именно отсюда происходят его неуверенность, нерешительность и огорчения» (Buffon, 1753: 77). Можно видеть, что Бюффон в значительной степени предвосхищает теорию Дюркгейма, включая отождествление оппозиции духовное/животное с оппозицией социальное/индивидуальное. Эти рассуждения Бюффона оказали заметное влияние на Руссо в его «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (Fellows, 1970: 48) и впоследствии стали стимулом для медитаций Бальзака и Бодлера. Таким образом, в том интеллектуальном поле, где находился Дюркгейм, идея *homo duplex* была хорошо известна.

В чём же состоит новизна подхода Дюркгейма к проблеме дуализма? Что даёт ему основания утверждать, что с помощью его теории удалось получить объяснение чему-то, что ускользало от прежних философских доктрин? Во вводных абзацах «Дуализма человеческой природы» Дюркгейм упоминает, что написать этот текст его вынудило ошибочное понимание аргументации из «Элементарных форм» критиками. Одно недопонимание, которое, очевидно, раздражало Дюркгейма, состояло в рассмотрении его антропологических построений как метафизических спекуляций. После выхода книги, 4 февраля 1913 года Дюркгейм представил свой подход к проблеме дуализма в докладе во Французском философском обществе. Важное возражение, озвученное историком религии А. Делакура, состояло в том, что Дюркгейм попросту подменяет одни метафизические утверждения другими:

«[Идеалистическая] метафизика падения здесь попросту замещается метафизикой порыва и связи... Если общество вовсе не имеет оснований в существах, которые составляют его, если оно внезапно возникает как высшая форма по их решению, то речь идёт о появлении разумного творения. Здесь обнаруживается та же трудность, которая использовалась в качестве упрёка по отношению к другой системе, пусть и в изменённом виде» (Durkheim, 1975b: 36–37).

Почему Дюркгейм считает это возражение несостоятельным? Обратимся к его аргументации в «Дуализме человеческой природы».

Основной тезис Дюркгейма, который, по его замыслу, должен пролить свет на явление двойственности, состоит в том, что дуализм человека — это частный случай дуализма сакрального и профанного. Принципиальное отличие этого утверждения от тех дуалистических теорий, которые Дюркгейм подвергает критике, состоит в том, что оно носит характер установленного факта, так как получено из социологического исследования, а социология является эмпирической наукой. Мы можем зафиксировать в сакральных вещах действие коллективных идеалов, «добродетелей *sui generis*», так что речь идёт не о «каком-то таинственном воздействии», а о «результатах доступной научному анализу психической операции». Формула «реальность *sui generis*», используемая для обоснования научности, была введена Дюркгеймом ещё в «Рассуждении о методе социологии», где доказательство научного статуса и автономии социологии базировалось на том, что устанавливалось наличие плана реальности, в котором действуют специфические для этого плана причинно-следственные связи, обладающие принудительным воздействием и нередуцируемые ни к каким другим (психологическим, биологическим и т.д.) реальностям. «Так как их [социальных явлений] существенный признак заключается в способности оказывать извне давление на индивидуальные сознания, то значит, они не вытекают из последних, и социология поэтому не есть королларий психологии» (Дюркгейм, 1991а: 492).

Действительно, если мир сакральных предметов — это просто овеществлённые коллективные идеалы, то мы можем, пользуясь эпистемологическим решением из «Рассуждения о методе», наблюдать сакральное как давление коллективного сознания на индивидуальные: «Сакральный принцип — это лишь гипостазированное и видоизменённое общество» (Durkheim, 1990: 495). Однако двойственная природа человека включает помимо коллективного ещё и индивидуальный компонент, ведь оппозицию сакральное/профанное Дюркгейм объясняет через оппозицию коллективное/индивидуальное. Находясь вне сферы действия сакральных вещей, в области профанного, человек ведёт «индивидуальную жизнь», обособляется от коллектива и наполняет коллективные идеалы индивидуальными содержаниями. Таким образом, для того чтобы объяснить оппозицию сакрального и профанного, необходимо описать соотношение между коллективным и индивидуальным. В то же время эпистемологические основания социологии позволяют нам исследовать лишь реальность коллективного — находясь в поле социологии, мы имеем дело с социальными причинами и их социальными следствиями, которые только проявляются на уровне индивидов, но указывают на действие надиндивидуальных сил. Именно на это Дюркгейм указывает в начале текста, обосновывая свой интерес к человеку: эмпирически социология вынуждена работать с индивидом, и ей важно понимать, какое место в нём занимает коллективное. Однако чтобы ответить на этот вопрос, нельзя обойтись без того, чтобы исследовать отношение между коллективным и индивидуальным. Способна ли социология справиться с этой задачей?

Известно, что основным ответом Дюркгейма на проблему соотношения индивидуального и коллективного долгое время была теория солидарности; точнее, она предполагала два ответа (механическую и органическую солидарность), соединённые представлением об исторической эволюции этого соотношения. Механическая солидарность обозначала подавление индивидуальных сознаний коллективным в ситуации, когда разделяемые ценности базируются на сегментарном морфологическом устройстве социальной жизни, которое гарантирует единообразие отдельных сознаний и непрерывный социальный контроль. «Не только все члены группы индивидуально притягиваются друг к другу, потому что они сходны, но они также привязаны к тому, что составляет условие существования этого коллективного типа, т.е. к обществу, образуемому их объединением» (Дюркгейм, 1991б: 104). Органическая солидарность, напротив, не действует насильственно и не препятствует повышению значения индивидуальности, но обеспечивает даже бóльшую силу коллективного сознания за счёт разделения труда. Индивиды уже не подчиняются давлению коллективного начала, но осознают взаимозависимость в системе разделения труда, в результате чего между ними возникают моральные связи, которые даже более эффективны в поддержании солидарности и сплочённости: «Имея личный облик и особую деятельность, отличающие его от других, [индивид] зависит от них в той же мере, в какой отличается, и, следовательно, зависит от общества, возникающего из их объединения» (Дюркгейм, 1991б: 214).

Задача Дюркгейма состояла в том, чтобы доказать преемственность между обществами с разным типом солидарности, продемонстрировать, что, несмотря на все различия, они всё же представляют собой разновидности одного и того же морфологического типа — общества, которое характеризуется солидарностью. Дюркгейм доказывал, что в процессе эволюции социальная сплочённость не дезинтегрирует, единство не исчезает, а лишь меняет свои основания: на место «солидарности по сходствам» заступают религиозное почитание индивидуального достоинства, вера в обязанность найти своё место в системе разделения труда, идеалы справедливости и мораль профессиональных групп (Pope, Johnson, 1983: 683). Однако во всех случаях необходимо, чтобы люди «любили друг друга, чтобы они почему-нибудь были связаны друг с другом и с одним и тем же обществом, часть которого они составляют» (Дюркгейм, 1991б: 119). Эти условия солидарности являются едиными для всех обществ — как для основанных на сходстве, так и на тех, что строятся на разделении труда.

В этом пункте состояло принципиально важное для классической социологии возражение Дюркгейма Ф. Тённису. Если Тённис подчёркивал, что в ходе эволюции мы последовательно имеем дело с двумя социальными агрегатами, общностью и обществом, из которых второй отличается не только иным принципом внутреннего соотношения элементов, но и попросту отсутствием единого источника воли, то Дюркгейм утверждал, что теория эволюции должна исходить из тождественности субстрата эволюции. В рецензии на «Общность и общество» Тённиса Дюркгейм подчёркивал, что между выделяемыми Тённисом типами социальной жизни столь большая разница, что невозможно понять, как один из них мог превратиться в другой

(Durkheim, 1975a). В этой связи Дюркгейм воздерживается от использования в своих работах по солидарности категории «общность» (*communauté*) и предпочитает говорить о двух типах обществ.

Однако если функционирование механической солидарности представляется относительно ясным (по признанию самого Дюркгейма, оно напоминает принцип существования общности у Тённиса — если не считать того, что Тённис предпочитает употреблять метафору организма именно по отношению к примордиальным связям), то идея органической солидарности вызывает множество вопросов. Многочисленные критики, из которых наиболее авторитетный, вероятно, Т. Парсонс, не раз указывали на то, что органическая солидарность, условием которой является индивидуализация и эмансипация индивидуального сознания от сознания коллективного, предстаёт противоречивым понятием (Parsons, 1966: 320). В самом деле, Дюркгейм пытается одновременно доказать, что: а) по мере развития дифференциации общество проходит процесс индивидуализации, сопровождающийся ослаблением коллективного сознания; б) что это не ведёт к появлению общества, основанного строго на контрактном согласовании личных интересов индивидуальных агентов, поскольку такое общество вообще не могло бы существовать и обеспечивать поддержание контрактных отношений; в) что это не означает катастрофы для коллективной жизни, поскольку такое индивидуализированное общество может базироваться на иной форме солидарности. Остаётся неясно, каким образом солидарность и индивидуализация могут одновременно нарастать, если рациональное кооперативное поведение взаимодействующих индивидов не может выступать достаточным основанием для солидарности (Pore, Johnson, 1983).

Итак, единственным прочным достижением теории солидарности оказывается концепция механической солидарности. Проблема, однако, состоит в том, что это ни в коем случае не могло бы устроить самого Дюркгейма по меньшей мере по двум причинам. Во-первых, идея органической солидарности была его главным политико-философским аргументом, направленным против утилитаристской парадигмы общества как системы контрактных отношений, — неслучайно основной мишенью «Разделения труда» был выбран Г. Спенсер (Parsons, 1966: 311). Во-вторых, как показывает ведущий историк солидаризма М.-К. Бле, вся доктрина солидарности, получившая необыкновенное распространение в Третьей Республике, была направлена на поиск третьего пути, альтернативного либерализму и социализму (Blais, 2008; см. также: Гофман, 2013). Иначе говоря, весь политический смысл теории солидарности заключается как раз в концепции органической солидарности, и задача Дюркгейма состояла именно в том, чтобы обосновать возможность существования социального единства в обществе, построенном на разделении труда между индивидами, движимыми личными интересами (знаменитые «внедоговорные основания договора»). Между тем теория солидарности гораздо лучше справляется с объяснением состояния аномии, которое Дюркгейм эмпирически наблюдает в современном обществе, чем с обоснованием возможности переустроить общество в соответствии с идеалами солидаризма.

* * *

Неудача теории органической солидарности вынуждает Дюркгейма искать иной ответ на вопрос о соотношении между коллективным и индивидуальным. Направление этого поиска задаётся активной переоценкой роли религии, которую Дюркгейм производит после написания «Самоубийства». Если в теории солидарности отношение между коллективным и индивидуальным было конститутивным для общества и постоянным в условиях его нормального функционирования (отклонения давали патологию, сниженную моральную плотность, как, например, в случае аномии), то теперь оно начинает выглядеть совершенно иначе. Разработка этой оппозиции в «Элементарных формах» обнаруживает две важные особенности. Во-первых, в этой работе Дюркгейм не проводит различия между первобытными и современными обществами с точки зрения механики взаимодействия индивидуального и коллективного. Это не означает полного отказа от теории эволюции — однако теперь у Дюркгейма появляется универсальная концепция соотношения коллективного и индивидуального, а современное общество отличается от первобытного лишь степенью развития морального сознания и ритмикой его проявления. Причём если в «Элементарных формах» Дюркгейм ещё указывает на неразрывность души и тела (Durkheim, 1990: 347), то в «Дуализме человеческой природы» та же оппозиция абсолютизируется и акцентируется её конфликтность. Во-вторых, как замечает М. Дж. Хокинс, меняется само представление Дюркгейма о функционировании первобытных обществ: если в «Разделении труда» предполагалось, что в таких обществах происходит тотальное подавление индивида коллективом, то постепенно в теории появляется место для присущих человеку досоциальных наклонностей, которые противостоят социальному контролю (Hawkins, 1977: 244–245). Как ни странно, в поздних работах Дюркгейм даёт индивиду в первобытном обществе гораздо бóльшую свободу от коллективного давления, чем в концепции механической солидарности. В целом ряде видов деятельности дикарь оказывается волен следовать своим эгоистическим стремлениям: «В обычные дни основное место в умах занимают утилитарные и индивидуальные заботы. Каждый, со своей стороны, занят своей личной задачей; для большинства людей речь идёт прежде всего о том, чтобы удовлетворить требования материальной жизни, а главным двигателем экономической деятельности всегда был частный интерес» (Durkheim, 1990: 497). Однако такое место частным интересам отводится лишь для того, чтобы освободить пространство для динамики коллективной жизни, в которой коллективное набирает то бóльшую, то меньшую силу, достигая кульминации в моментах «бурления»: «Общество способно оживить ощущение самого себя, только если оно будет собираться. Однако заседать всё время оно не может. Требования жизни не позволяют ему оставаться бесконечно в состоянии конгрегации; оно рассеивается, чтобы вновь собраться, когда оно почувствует необходимость в этом» (Durkheim, 1990: 499).

Однако каким образом бурление организует соотношение между индивидуальным и коллективным? Индивидуальные сознания трансцендируют себя, преодолева-

ют эгоистические склонности и принакают к источнику морали, которым является коллектив. Принципиально важно, что питаться от этого источника невозможно по-одиночке, а только совместно — усвоение морали происходит только в коллективном опыте, в опыте слияния индивидуальных сознаний. Этот опыт отсутствовал в предыдущей трактовке соотношения между индивидуальным и коллективным — в теории солидарности. В самом деле, для органической солидарности статус коллективного сознания, как показано выше, вообще не прояснён, а в условиях механической солидарности слияния индивидуальных сознаний происходить не могло, потому что они и так на постоянной основе поглощены коллективным сознанием.

Характерно, что, говоря об этом опыте в «Дуализме человеческой природы», Дюркгейм употребляет слово «*communio*», вплотную приближаясь к той самой терминологии, которой он старательно пытался избежать в период разработки теории солидарности. Несомненно, это понятие общности появляется у Дюркгейма в связи с его переоценкой коллективного как религиозного *par excellence*. В «Элементарных формах» этот термин возникает несколько раз, однако наиболее активно Дюркгейм использует его при обсуждении теории жертвы. Эту теорию, как и само понятие, Дюркгейм перенимает у У. Робертсона Смита, заслуга которого состоит в том, что он опроверг толкование жертвы как дара божеству: «Основополагающая идея жертвы заключается не в сакральной жертве, а в общности (*communio*) между богом и верующими посредством совместного причащения к живой плоти и крови сакральной жертвы» (Robertson Smith, 1889: 327)⁵. Английское и французское слово «*communio*», обозначающее «общность», «общение», во-первых, имеет ярко выраженные религиозные коннотации и употребляется для обозначения причащения к божеству, а во-вторых, отличается тем, что отсылает одновременно и к надындивидуальному субъекту, и к процессу сообщения между частями общности.

Если в «Элементарных формах» Дюркгейм говорит преимущественно об «алиментарной» общности — общности, основанной на поглощении общей субстанции, то в «Дуализме человеческой природы» мы видим, что эта алиментарная общность становится для Дюркгейма моделью коллективного как такового. Согласно отстаиваемому в статье взгляду, слияние индивидуальных сознаний возможно именно как производство такой общности. Сакральное работает через порождение коллективного опыта транссубстанциальности, и эта модель социального работает в равной мере и для австралийских аборигенов, и для современных обществ.

Коллективное не просто сталкивается и сражается с индивидуальным в человеке, заставляя его страдать, но ещё и чередуется с индивидуальным, порождая энергетические циклы, в ходе которых коллективность то ослабевает, то усиливается. Этот уровень коллективности определяет чувства, представления и поведение индивидов — ту степень, в которой их переживания и действия определяются коллективным

5. Дюркгейм добавляет, что этой сакральной жертвой, пищей, которая соединяет верующих между собой и с божеством, является не любая вещь, а тотем — тем самым отношения между божеством и верующими не создаются во время обряда жертвы, а возобновляются, ибо они уже и ранее присутствовали в сакральном тотеме, главной инстанции силы коллектива (Durkheim, 1990: 485).

или индивидуальным началами. И наука, которая желает объяснить формы социальной жизни, должна оперировать в первую очередь именно этим соотношением коллективного и индивидуального, оценивать степень сплочённости, её динамику и перспективы колебания — иными словами, не подходить к обществу как к чему-то заранее данному просто в силу того, что была выбрана социологическая точка зрения, а видеть в социальном единстве, в общности переменную величину, постоянно пульсирующую потенциальность объединения.

Таким образом, наука, контуры которой Дюркгейм разрабатывает в своих поздних сочинениях, не является наукой об обществе в том смысле, что она не должна и не может ограничиваться исследованием только той реальности, которая является реальностью общества. Более того, она не может подходить к индивидам лишь как к эмпирическим проявлениям воздействия этой социальной реальности. Её реальным предметом является соотношение коллективного и индивидуального в человеке, и в этом смысле само существование общества как надындивидуального субъекта для неё всегда проблематично. Такая точка зрения была бы недоступна для чисто эмпирической науки, выводящей существование социального строго из наблюдаемых фактов — для науки, образ которой Дюркгейм проводит начиная со своих ранних работ. Однако такая точка зрения оказывается доступной для философски фундированной, но эмпирически ориентированной политической антропологии, способной охватить одним взглядом коллективное и индивидуальное в человеке, — антропологии, к которой Дюркгейм обращается в одной из своих последних значительных работ, предлагаемой теперь вниманию русскоязычного читателя.

Литература

- Гофман А. (1975). Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. № 4. С. 178–187.
- Гофман А. (2013). Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек? О двух формах социальной интеграции // Социологический ежегодник 2012 / Ред. и сост. Н. Покровский, Д. Ефременко. М.: ИНИОН РАН; НИУ ВШЭ.
- Дюркгейм Э. (1991а). Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Наука. С. 391–532.
- Дюркгейм Э. (1991б). О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Наука. С. 3–390.
- Дюркгейм Э. (1998). Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии (Введение и первая глава) / Пер. с фр. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология / Сост. А. Красникова. М.: Канон+. С. 174–230.
- Зенкин С. (2012). Небожественное сакральное. М.: РГГУ.
- Куракин Д. (2011). [Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии](#) // Социологическое обозрение. Т. 10. № 3. С. 41–70.
- Юдин Г. (2009). [Смысл самоубийства](#) // Социологическое обозрение. Т. 8. № 2. С. 80–93.

- Alexander J. C.* (1988). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today // Durkheimian sociology and cultural studies / Ed. J. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1–21.
- Blais M.-C.* (2008). La solidarité // *Le Télémaque*. № 1. P. 9–24.
- Buffon G.-L.* (1753). Discours sur la nature des animaux // *Buffon G.-L.* Histoire naturelle, générale et particulière. Tome quatrième. Paris: Imprimerie Royale. P. 1–168.
- Cladis M.* (1992). Durkheim's individual in society: a sacred marriage? // *Journal of the History of Ideas*. Vol. 53. № 1. P. 71–90.
- Durkheim E.* (1897). Le suicide: étude de sociologie. P.: Félix Alcan.
- Durkheim E.* (1966). Rousseau et Montesquieu, précurseurs de la sociologie. P.: Librairie Marcel Rivière et Cie.
- Durkheim E.* (1975a). Communauté et société selon Tönnies // *Durkheim E.* Textes. 1: Éléments d'une théorie sociale. Paris: Minuit. P. 383–390.
- Durkheim E.* (1975b). Le problème religieux et la dualité de la nature humaine // *Durkheim E.* Textes. 2: Religion, morale, anomie. P.: Minuit. P. 23–59.
- Durkheim E.* (1990). Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. P.: Quadrige/PUF.
- Durkheimian sociology and cultural studies. (1988) / Ed. J. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eulriet I., Miller W.W.* (2005). «The dualism of human nature»: translators' note // *Durkheimian Studies*. Vol. 11. P. 33–34.
- Fellows O.* (1970). From Voltaire to La Nouvelle Critique: problems and personalities. Genève: Droz.
- Fish J.* (2013). Homo duplex revisited: a defence of Émile Durkheim's theory of the moral self // *Journal of Classical Sociology*. In press.
- Hawkins M. J.* (1977). A re-examination of Durkheim's theory of human nature // *Sociological Review*. Vol. 25. № 2. P. 229–251.
- Hynes E.* (1975). Suicide and homo duplex: an interpretation of Durkheim's typology of suicide // *Sociological Quarterly*. Vol. 16. № 1. P. 87–104.
- Miller W. W.* (2010). Rethinking «The dualism of human nature» // *Durkheimian Studies*. Vol. 16. P. 137–144.
- On Durkheim's «Elementary forms of religious life». (1998) / Ed. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, W. W. Miller. L.; N. Y.: Routledge.
- Parsons T.* (1966). The structure of social action. N. Y.: The Free Press.
- Pope W., Johnson B.* (1983) Inside organic solidarity // *American Sociological Review*. Vol. 48. № 5. P. 681–692.
- Robertson Smith W.* (1889). Lectures on the religion of the Semites. First Series: The fundamental institutions. N. Y.: D. Appleton & Co.
- Shilling C., Mellor P.* (1998). Durkheim, morality and modernity: collective effervescence, homo duplex and the sources of moral action // *British Journal of Sociology*. Vol. 49. № 2. P. 193–209.