

Гутова Светлана Георгиевна

DOI 10.31483/r-75440

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Аннотация: в работе рассматриваются наиболее актуальные для современности особенности французского Просвещения, одна из которых – амбивалентность, выраженная в большей части теоретических суждений представителей эпохи. Основные идеи французского Просвещения представлены через призму исторического становления основных понятий: природа, разум, культура. Подчеркивается, что главное достижение просветителей в культурной реформации общества состояло в борьбе с религиозными и моральными предрассудками. Отмечается, что значение просветителей заключается в новаторской попытке создания прогрессистской модели культурного развития на основе натуралистической и механико-детерминистической картины мира. Философско-культурологический анализ позволил выявить внутреннюю динамику идей просветителей: от цивилизационного оптимизма к критике цивилизационного прогресса. Делается вывод, что философско-теоретическое наследие эпохи просвещения в рамках развития единой парадигмы является цельным, логически и фактически завершенным, максимально использовавшим свой методологический и эвристический потенциал.

Ключевые слова: просвещение, рационализм, французские просветители, культура, общество, природа, идеология, энциклопедизм, общественный прогресс.

Abstract: the most relevant features of the French Enlightenment are studied in the article. One of the features is ambivalence, that was expressed in most of the theoretical judgments by representatives of the era. The main ideas of the French Enlightenment are presented through the prism of the historical formation of the basic concepts: nature, human brain, culture. It is emphasized that the main achievement of the enlighteners in the cultural reformation of society was to combat religious and

moral prejudices. It is noted that the value of enlighteners is in their innovative attempt to create a progressive model of cultural development based on a naturalistic and mechanical and deterministic picture of the world. The philosophical and cultural analysis revealed the internal dynamics of the enlighteners' ideas from civilizational optimism to criticism of civilizational progress. It is concluded that the philosophical and theoretical legacy of the Enlightenment, in the framework of the development of a single paradigm, is integral, logical and actually complete, that made the most use of its methodological and heuristic potential.

Keywords: *enlightenment, rationalism, French enlighteners, culture, society, nature, ideology, encyclopedism, social progress.*

Введение. Просвещение – это культурно-исторический феномен, воздействие которого на жизнь общества прослеживается в самых различных направлениях вплоть до современности. Как принято считать, эпоха просвещения охватывает интеллектуальную жизнь ведущих европейских государств на протяжении XVIII века. Хотя корни этой парадигмы мышления уходят в XVII в. – в эпоху гениев естествознания (И. Ньютон) и рационалистической философии (Р. Декарт, Г.В. Лейбниц и др.).

Просвещение остается привлекательным для современных исследователей; одна из причин этого – противоречивость и неоднозначность эпохи в оценке ее последствий. С одной стороны, идеи просветителей обрели классическую форму, став фундаментом современного научно-философского рационализма, многие воспринимаются как самой собой разумеющиеся. С другой стороны, наиболее значимые события современной культуры представляются как оппозиционные просветительству [1, с. 233]. Речь не только о постмодернистской философии, акцентирующей критику «проекта просвещения», но и о более ранних интеллектуальных традициях. К примеру, в программной работе теоретиков Франкфуртской школы неомарксизма М. Хоркхаймера и Т.В. Адорно «Диалектика просвещения» (1947) обосновывается тезис о «прогрессирующем безумии европейского разума», берущем начало именно в культуре просвещения [13, с. 16–148].

Действительно, современная гуманитарная мысль часто существует в виде, полемики с культурным наследием эпохи просвещения, эпохи «влюбленной в разум». В то же время, очевидно, присутствует ностальгия по так называемому «веку философии». Круг вопросов, решаемых французскими просветителями, есть необходимый компонент любого переломного периода в истории, связанного с «взрослением» общества, то есть, с состоянием, когда возникает потребность радикального переосмысления устоявшихся норм, традиций, мировоззренческих установок. В центре их внимания находятся проблемы взаимодействия человека (как рода) и природы, человека (как индивида) и общества, и, конечно, природы самого человека. Характерные крайности суждений мыслителей просвещения связаны с объективными противоречиями развития общества, в котором они жили и которое стремились усовершенствовать.

С одной стороны, существенные цивилизационные изменения уже были подготовлены предыдущей историей Европы: становление буржуазного социально-экономического уклада; рост экономической роли «третьего сословия»; зачатки индустриального производства; технические новации; впечатляющие успехи естествознания; колониальная экспансия европейцев в Новом Свете; упадок власти церковного и политического альянса в странах, где преобладает католическая религия и многие другие вестники перемен.

С другой стороны, наиболее значительные изменения в социально-культурной жизни европейских стран стали частью неразрешимых противоречий, в частности, это касается противостояния сохранившимся формам феодального уклада, католическим церковным нормам и все еще доминирующему монархическому абсолютизму. Из такого рода очевидных противоречий происходит устойчивое понимание необходимости радикальной трансформации всей социокультурной жизни, которое надо было осуществить в самое ближайшее время. Исследователи нередко обращают внимание на особый – лихорадочный и местами поспешный характер жизни и деятельности многих апологетов «раскрепощения разума» и культурного прогресса того времени. Очень характерны

в этом плане биографии Вольтера, Д. Дидро, Ж. Л. Д'Аламбера, П.А. Гольбаха, Ж.Ж. Руссо и других просветителей [6, с. 109–111, 116, 119–121; 7, с. 269–279].

1. Особенности французского просвещения.

В период своего господства марксистско-ленинская философия уделяла французским просветителям пристальное и благожелательное внимание, т. к. именно в их творчестве усматривались непосредственные источники марксистского материализма (что легко подтвердить цитатами из К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова, В.И. Ленина и других классиков научного коммунизма). Примерный список этих идей таков:

1. Утверждение универсальной однородности материально-природного бытия и единых закономерностей функционирования материальных систем, которые можно перенести, таким образом, и на общество.

2. Разработка рациональной схематики поступательного прогресса в сферах природы, общества и мышления; вера в «исчисляемость» этих закономерностей и в возможность применения их в общественной жизни.

3. Принципиальная заинтересованность в исследовании исторической, социальной, нравственной культуры общества, понимание этих феноменов именно как исторических процессов.

4. Критика всех и всяческих предрассудков (прежде всего – религиозных), не соответствующих «свету естественного разума» и должных неизбежно «отмереть» под лучами этого света.

5. Идея всеобщего синтеза рациональной и позитивной формы знания – «энциклопедии», или «идеологии», как способа особого «конструктивного» влияния на общество и культуру. Понятие «идеологии» как всеобщей науки об идеях, их происхождении, взаимосвязи и достоверности было провозглашено уже на закате просвещения, в 1795 г. Его автор, А. Дестют де Траси, полагал, что такая наука позволит людям осознать и отбросить «частные предрассудки» в пользу «всечеловеческих истин» [12, с. 261–263].

В отношении основных тенденций в марксистской классической литературе можно встретить массу критики, так просветителям предъявляют упреки в од-

ностороннем механицизме, метафизичности, идеалистическом понимании истории, социальным утопизме, абстрактном гуманизме и т. д.

В то же время это скорее выглядит как вполне дружественная критика, поскольку в целом отношение к просвещению в марксизме носит благосклонный характер, при этом очевидно их идейное родство, а не нападки, выделяющие лишь отдельные недостатки в некоторых областях. Идеологическая ангажированность в целом, при такой трактовке французского просвещения в целом не противоречит современным оценкам, учитывая, что идеи просветительские имели свое основание в большинстве левых радикальных идеологий современности, в том числе и в классическом марксизме. К примеру, Карл Маркс предложил следующую характеристику просвещенческих идей во Франции XVIII века: «...Низвержение метафизики XVII века может быть объяснено влиянием материалистических теорий XVIII века лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории» [9, с. 140–141].

На данном фоне можно выделить наиболее существенные особенности этого течения новоевропейской мысли:

1. Принципиальная заостренность критицизма в отношении церковной догматики, мифосимволических традиций христианства, культово-организационной и политической практики католической церкви.

2. Стремление обосновать нерелигиозное происхождение и характер общественно-политической и нравственно-культурной регулятивных систем.

3. Последовательно нарастающий и усиливающийся радикальный характер социально-политических конструкций: от опоры на умеренно конституционно-монархические реформы (Вольтер, Ш.Л. де Монтескье) до радикальной

республиканской идеи (Ж.Ж. Руссо) и коммунистической (Г. Мабли, Ж. Мелье, Морелли).

Подчеркнем, что одной из самых важных особенностей данной эпохи является его глубокая внутренняя противоречивость, амбивалентность, выраженная как в основаниях, так и непосредственно в последствиях большей части теоретических суждений представителей французского просвещения.

Особенно заметно это проявилось в воинственном противостоянии просветителей религиозным, социальным и моральным «мифами». В результате такой борьбы в виде «демифологизации» происходило становление нового массивного производства настолько же тотальных по своему потенциалу социальных и культурных мифообразов.

По словам современных исследователей просвещения: «Принцип имманентности – объяснение каждого события, как повторяющегося – который отстаивается просвещением в противовес мифологической силе продуктивного воображения, есть принцип самого мифа. ...Этой сухой мудростью репродуцируется именно то чисто фантастическое, что отвергается ею: санкция рока, которой, посредством возмездия, неустанно воссоздается вновь то, что уже некогда было. ... Просвещение ликвидирует беззаконие прежнего неравенства, непосредственное барство, но в то же время и увековечивает его в универсальном опосредовании, в соотнесенности всякого сущего с любым иным... Здесь не только разлагаются мыслью качества, но и принуждаются к реальной конформности люди. ... Самость людям даруется в каждом случае как их собственная, ото всех других отличная для того, чтобы тем вернее была она той же самой» [13, с. 26]. И добавим: выступая против косной традиционной морали в пользу новой, рационально-прагматичной и гедонистической нравственности «разумного эгоизма», просветители не только теоретически оправдали откровенный либертинаж (Дидро), но и предвосхитили беспринципные и безнравственные типы, типичные для тоталитарных режимов XX в. (Руссо).

2. Теоретические истоки французского просвещения

Важнейшим источником просветительских идей является сенсуалистическая философия Джона Локка (1632–1704). Все основные мотивы его системы, включая педагогические и социально-политические, воспроизводятся, подтверждаются и развиваются французскими «философами»*. Можно сказать, что такие его трактаты, как «Опыты о человеческом разуме» (1687), «Два трактата о правлении» (1690) и «Разумность христианства» (1695) были для них своего рода катехизисом.

Примечание. * Термин «просветители» укоренился позднее; сами же мыслители, причисляемые к этой традиции, предпочитали именовать себя просто «философами» – в противовес «теологам» и «метафизикам». Моду на эту самоидентификацию ввел Вольтер.

Последователи Локка, развивавшие материалистическую сторону его учения, также пользовались большим авторитетом. Здесь, прежде всего, выделяется Джон Толанд (1670–1722), автор атеистических трактатов «Христианство без тайн» (1697) и «Письма к Серене» (1704). Он активно использовал прием, ставший типичным и для французских просветителей: сопровождение теоретического тезиса сериями историко-этнографических примеров, придающих ему эффективное обоснование.

Отношение просветителей к философам-соотечественникам не столь однозначно. Так, признавая выдающееся значение *Рене Декарта* (1596–1650) в становлении новой философии и науки, они, вместе с тем, подвергали резкой критике его философские воззрения. Лидеры просвещения – Вольтер, Дидро, Гольбах – целенаправленно критиковали картезианство, часто обозначая его как просто метафизику и жестко противопоставляя ей свою «философию здравого смысла». Вот типичный пассаж из «Философских мыслей» Дидро: «Все ухищрения метафизики не стоят одного аргумента *ad hominem**» [5, с. 168].

Примечание. * Аргумент “*ad hominem*” – внелогический способ доказательства, апеллирующий непосредственно к чувствам и эмоциям; чаще всего, – наглядная демонстрация неправоты или неполноты суждений оппонента (например, оципаный петух Диогена в противовес определению человека Платоном как «двуногого животного без перьев»).

В «Письме о слепых, предназначенном зрячим» Дидро, вновь, не прибегая к прямой критике Декарта, просто заявляет, что «все преимущества нашего великого философа перед... слепыми сводятся к обычным преимуществам зрячего» [5, с. 278]. Эти ироничные замечания соответствуют формуле: принимая физику Декарта, отбросить его метафизику; сохраняя зерно истины рационализма, опустить философию с заоблачных высот на «грешную землю». Сходным образом, полемизируя с философией других рационалистов XVII в., просветители активно использовали их отдельные идеи (особенно, в натурфилософии). Так, учение Б. Спинозы о двух модусах субстанции повлияло на философию природы П.А. Гольбаха, а монадология Г.В. Лейбница – на онтологию Д. Дидро.

Столь же своеобразно отношение просветителей к философскому скептицизму. Здесь особого внимания заслуживает Пьер Бейль (1647–1706), чей «Исторический и критический словарь» (1695–1697) сыграл важную роль в становлении культуры Нового времени; очевидно, что «Энциклопедия» (выходившая под редакцией Дидро и Д'Аламбера) и «Философский словарь» Вольтера своим замыслом обязаны именно этому труду. С одной стороны, просветители активно использовали его специфический метод: вуалировать собственные «крамольные» идеи за внешне беспристрастным изложением противоречивых аргументов, аранжированных так, что истинная позиция автора вполне прозрачна для «умного читателя». Этот прием пронизывает практически все творчество Дидро, Монтескье, Вольтера, Дешана и др., особенно, когда речь идет о религии. Пример тому – фрагмент из повести Вольтера «Задиг, или Судьба», в котором мудрый герой играючи разрешает спор адептов различных религий об истинной сущности бога» [2, с. 53–56]. Доказав, что, поклоняясь разным богам, люди в действительности почитают универсальную творческую силу природы как источник «естественной добродетели», он попросту дезавуирует истинность всех традиционных религий (излюбленная тема вольтеровской мысли).

С другой стороны, называя себя «скептиками», те же Вольтер и Дидро грешат против истины: их мнимый скептицизм относится разве что к «священ-

ным корням» традиционной морали, к догмам и мифам церкви. Так, ссылаясь на главного скептика того века – Дэвида Юма (1711–1776) и называя его в числе «лучших умов человечества», они адаптируют лишь его нападки на религию и церковь, но ни в малой степени не поддерживают гносеологию и психологию – средоточие юмовского скептицизма. В отличие от скептиков («пирронистов»), ставящих под сомнение достоверность всякого общего знания, просветители последовательно развивают именно универсально-метафизические системы. Им в высшей степени присущ «гносеологический оптимизм», который отвергается скептиками в принципе. Рассматривая историю скептицизма, В.М. Богуславский приводит высказывание Ж.Ж. Руссо: «Я не знаю никого, кто был бы столь догматичен, как сегодняшние скептики», показывая далее, что в то время понятия «скептицизм» и «пирронизм» использовались как синонимы «материализма». Вполне логичен и его вывод: «...Хотя отдельные скептические, даже агностические высказывания у французских просветителей встречаются, и сами они нередко именуют себя скептиками, фактически скептицизма в философии французского Просвещения не было» [1, с. 244–245].

Третьим истоком французского просвещения является естествознание, точнее, его ключевые теории, становящиеся в XVII–XVIII вв. под знаком механической теории И. Ньютона (1643–1727). И сам великий ученый, и его открытия в области естествознания являются для Вольтера и других «философов» Франции непререкаемыми авторитетами. Преклонение перед ними достигает апогея в трудах одного из наиболее радикальных материалистов – Ж. О. де Ламетри (1709–1751), опубликовавшего в 1748 г. сочинения под красноречивыми названиями: «Человек-машина» и «Человек-растение» [8]. В этих трудах не только даются механистические и физиологические трактовки природы человека, но и выстраиваются на тех же основаниях системы этики, культурфилософии и радикального атеизма. Далекое не все просветители вполне разделяли эти идеи, но мотивы такого рода свойственны любому из них.

Итак, тремя наиболее существенными истоками французской просветительской философии являются:

1. *Сенсуалистическая доктрина Дж. Локка в ее материалистической трактовке.*

2. *Элементы философского скептицизма (в критике господствующих форм морали, религии, метафизики) и рационализма (в учении о природе).*

3. *Механистическая теория Ньютона, как основа картины мира и как универсальная объяснительная схема.*

3. *Воззрения французских просветителей на культуру: общая схематика и динамика.*

Среди широкого круга представителей французского просвещения XVIII века условно выделяют сравнительно небольшое число наиболее выдающихся фигур. Так, заметно чаще звучат имена, Вольтера* (1694–1778), Пьер Анри Гольбаха (1723–1789), Дени Дидро (1713–1784), Шарль Луи де Монтескье (1689–1755), Жан Жак Руссо (1712–1778), Этьен Бонно де Кондильяка (1715–1780). Это «философы», которые внесли, по мнению исследователей наибольший вклад в развитие теории культуры. С учетом той или иной специфики, их теоретические воззрения на проблемы общества, культуры, человека принципиально однородны. Основой такого мировоззренческого единства является господство в данную эпоху натурализма и механицизма. Конечно, нетрудно обнаружить существенное различие между, например, «цивилизационным оптимизмом» Вольтера и негативным отношением к цивилизации со стороны Руссо. Различие, которое поразило такого видного последователя просветительского материализма, как А.И. Герцен (1812–1870): «Вольтер и Руссо – почти современники, а какое расстояние делит их! Вольтер еще борется с невежеством за цивилизацию. Руссо клеймит уже позором саму эту искусственную цивилизацию...» [цит. по: 11, с. 14]. Но это не более, чем различие интерпретаций в рамках единой парадигмы.

*Примечание. * Наст. имя – Франсуа Мари Аруэ.*

3.1. Природа – разум – культура.

Французские просветители в своем понимании культуры исходят, в целом, из той ее трактовки, которая сложилась в немецкой философии XVII в.: культура есть целокупный продукт деятельности человеческого разума по производству духовных и нравственных ценностей. Но их, как правило, не устраивает принцип самодостаточности разума, развитый С. Пуффендорфом, Г.В. Лейбницем и Х. Вольфом. Для них разум – не только свойство общеприродного бытия, но и органичная часть собственно человеческой природы, истолкованной натуралистически или физиологически.

В основе нашего мышления лежит не столько «всеобщая разумность мироздания» (она суть лишь его потенция), сколько конкретно-жизненный здравый смысл. Его непосредственными источниками являются жизненный опыт (формирующийся благодаря телесно-чувственным органам), воспитание (понимаемое преимущественно как образование) и, наконец, моральная воля. Ни один из этих источников не является врожденным (критика типичной для рационалистов XVII в. теории «врожденных идей» вообще занимает у просветителей важнейшее место, именно в ней сконцентрировано их отношение к рационалистической метафизике в целом).

Наиболее общие для французских «философов» идеи о соотношении природы, разума и культуры высказал Вольтер. Он подчеркивает, что природа наделяет людей принципиально одинаковыми задатками, но не творит человека как полноценно развитую личность: таковой он становится лишь в результате определенного воспитания и моральной самореализации. В силу различности этих факторов для разных индивидов, «естественный свет разума» у них проявлен не одинаково; один и тот же человеческий разум в различных обстоятельствах проявляет себя по-разному. Отсюда появляется «невежество» как наивное непонимание истинных законов природы и их значения для общества и человека. Кроме наивного невежества в культуре действует и злонамеренное насаждение заблуждений, в чем заинтересована правящая церковно-

аристократическая верхушка. Именно ею поддерживаются религиозные догмы и мифы, способствующие закабалению темных народных масс.

В случае наивного невежества, возвращение к должному состоянию разума возможно через очищение его от заблуждений и предрассудков благодаря опытному естествознанию и «правильной» философии. Во втором случае надежды возлагаются на действия «просвещенных монархов», которые, по внутреннему убеждению, и благодаря инспирации со стороны интеллектуальной элиты готовы к прогрессивным реформам. В этих моментах и состоит суть просвещения как культурной парадигмы.

«Правильное понимание» природы играет ключевую роль: коль скоро природное бытие представляет собой универсально-механическую систему, а разум, по сути, есть проявление тех же механизмов в бытии человека, то содержательное тождество мышления и природных процессов является высшей из возможных истин. Для просветителей человеческий разум есть не более, чем отражение природных законов и процессов: чем точнее это отражение, тем совершеннее сам разум. Дальше всего в этом направлении пошли Ламетри и Гольбах. Первый свел мыслительную деятельность к механическому перемещению атомов по нервным окончаниям, предвосхитив физиологические теории т. н. «вульгарных материалистов» XIX в. (Л. Бюхнер, Я. Молешотт, К. Фохт). Второй, осмысляя принципы детерминизма, пришел к выводу о полной предопределенности всех явлений общества и культуры, а также поступков человека неумолимыми законами механического взаимодействия. В результате, Гольбах не только создал концепцию социокультурного фатализма, но и заложил основу «натуралистического аморализма», который воплотился в романах де Сада.

Существование очевидной «неравномерности» в проявления разумности людей наталкивает на мысль, что несмотря на условие «естественного равенства», люди, тем не менее, не имеют этого равенства как в социальном, так и в культурном статусе. По мнению Вольтера, идея культуры и ее прогресса соотносится с тем, что в обществе есть «верхи» и «низы». Ни те, ни другие сами по

себе не являются «солью земли»: его сочувствие, как выходца из третьего сословия, на стороне низов, но перспективы общественного прогресса связаны с верхами. Вольтер – один из авторов и апологетов формулы «благо для народа без участия самого народа», а его политический идеал – умеренно-конституционная монархия. Для просветителей основной субъект общественного и культурного прогресса – это интеллектуальная элита, которая свободна от предрассудков. Элита – люди, которые приняли «правильную философию», основанную на синтезе механистической науки, сенсуализма и рационально-прагматической этики «разумного эгоизма».

Итак, французские просветители трактуют культуру как процесс и результат реализации естественных потенций человеческого разума, который является отражением «естественного разума», присущего природе как сфере действия строгих закономерностей механического взаимодействия. «Затмение естественного света разума» возникает благодаря искажениям, происходящим от неправильного воспитания, а также в силу общественных заблуждений (как «наивных», так и злонамеренных). Восстановление ясного видения реальности достижимо путем просвещения, т. е. принятия строго обоснованных научных теорий вкупе с рациональной философией и здраво-прагматической этикой. Важную роль в этом играет интеллектуальная элита общества, компенсирующая невежество народных масс и нежелание правящих классов следовать голосу разума. Таким образом, очевидно, что социальный статус индивида определяется не его происхождением, благосостоянием или важностью экономических функций, а его ролью в сфере культуры. Эта роль, как следствие, определяется через активность, которая проявляется индивидом в борьбе за общественный и духовный прогресс, то есть в борьбе с препятствующими ему предрассудками,

3.2. Борьба с религиозными и моральными предрассудками.

Характерная черта просветительских теорий – отождествление проблем культурного развития с наличествующими в нем «предрассудками». К числу важнейших из них, как правило, относятся религиозные и моральные. Хотя

большинство «философов» в свое время снискали себе славу отчаянных вольнодумцев и безбожников, их действительное отношение к вопросам религии отнюдь не всегда тождественно атеизму.

Наиболее типична в этом вопросе позиция Вольтера. В его воззрениях на религию проявился компромиссный характер всей концепции культуры. С одной стороны, он знаменит как вольнодумец, борец с религиозными догмами, антиклерикальный публицист, апологет веротерпимости (широко известен его памфлет «Раздавите гадину!», где он доказывает, что главный виновник народных бедствий во Франции – католическая церковь). С другой стороны, он активно вступает против атеизма, считая его не только источником аморальности (типичная инвектива в адрес атеистов еще со времен античности), но и просто неразумным. В «Философском словаре» он пишет: «Среди христиан было много атеистов; ныне их гораздо меньше. На первый взгляд, может показаться парадоксальным – хотя по внимательном рассмотрении это оборачивается истиной – то, что теология часто ввергала умы в атеизм, а философия в конечном итоге их извлекала из этой бездны» [3, с. 620].

Следуя идеям Локка и Ньютона, Вольтер полагает наиболее адекватной позицией в решении проблемы бытия бога деизм, т. е., концепцию разумного творца мироздания, самоустраняющегося от воздействия на сотворенное им бытие. Здесь бог – высший разум самого мира, творческая потенция природы; Вольтер уверен в том, что разумная гармония природы очевидным образом доказывает не только то, что в ней действует высший разум, но и то, что природа сотворена им (а, следовательно, не является вечной и самосушей). Однако бог лишь дает природе начало и полагает ее фундаментальные законы, в дальнейшем мироздание движется и развивается без его участия. Аналогично решается проблема оснований морали: истоком общечеловеческих моральных норм является все тот же высший разум, но в конкретные действия людей он не вмешивается. Следовательно, свобода воли человека не ограничена ничем, кроме интересов других людей и степени осознания ими самих моральных норм. Эти постулаты есть гарантия того, что, во-первых, в бытии природы господствует

разумная необходимость и, во-вторых, следование разумным моральным принципам соответствует коренным интересам самого человека.

Основным предметом критики Вольтера и других «умеренных» просветителей является традиционный для монотеистических религий теизм, т. е. представление о боге как о персонифицированном трансцендентном сверхсуществе, воля которого проявляется во всех сферах бытия, а мистическая сила реализуется в чудесах. Опровергая эту идею, он использует два аргумента: логический и моральный. В первом случае выявляется внутренне противоречие теистических учений: по Вольтеру, конечным итогом христианского, исламского и иудейского теизма является представление о боге как о телесном существе, что низводит эти учения на уровень язычества. Во втором случае дезавуируется идея бога как вседержителя универсального морального порядка. Приводя в пример китайскую цивилизацию (которую просветители ошибочно считали безрелигиозной), Вольтер доказывает: общество, состоящее из атеистов, не является безнравственным или анархическим; напротив, по сравнению с христианами, китайцы живут в разумной гармонии закона и нравственности.

Предлагаемый Вольтером идеал религиозной культуры двойствен. Для просвещенной элиты вполне достаточно «естественной религии» как внекультового почитания разумно-творческих сил природы; эта религия лишена мифологии и не нуждается в церковно-догматическом обрамлении, единственное мистическое начало в ней – «восхищение красотой и разумностью бытия» (по своей сути, признается Вольтер, это не религия, а философия). Но для «темной толпы» необходима религия в ее традиционном виде, иначе общество не может поддерживать «истинно разумную мораль в обрамлении ложных образов». Отсюда его знаменитый афоризм: «Если бы бога не было, его следовало бы выдумать»*.

*Примечание. * Сходные идеи развивал И. Кант в работах «Критика практического разума» (1788) и «Религия в границах чистого разума» (1793).*

С политической точки зрения, наиболее оптимальным является строй, основанный на принципах веротерпимости и равенства различных конфессий;

государство должно вмешиваться в религиозную жизнь граждан лишь для пресечения фанатизма и распрей на конфессиональной почве, а образование и воспитание должны светский и социально-практический характер.

Некоторые из просветителей, в отличие от Вольтера, исповедовали чисто атеистические воззрения (Гельвеций, Гольбах, Ламетри и др.), однако идейно-методологическая основа их воззрений на проблемы религии и культуры принципиально та же.

В вопросах теории морали просветители видели важнейшую задачу в том, чтобы показать, что нравственные принципы и нормы носят не божественный, а естественный характер, следование им означает не только постоянное самоограничение, но и соответствует коренным потребностям и интересам человека.

В предельном смысле, с точки зрения французских просветителей, исполнение морального долга совпадает с практическим применением разума как здравого смысла. Более того, мотивация морально значимого действия понимается как отчетливо рациональная: «...Хотение бывает лишь следствием последнего суждения человека» [3, с. 290]. Особое значение здесь обретают такие категории, как «потребность» («интерес»), «польза» («выгода») и «наслаждение» («удовольствие»).

Наиболее типичная концепция морали принадлежит Д. Дидро, опубликовавшему в 1745 г. трактат «Принципы нравственной философии» [5, с. 58–163]. Здесь он развивает учение Спинозы о разуме и чувственных аффектах, интерпретируя его в духе моралистов «шотландской школы» (прежде всего, Э Шефтсбери (1671–1713), которому приписывалось авторство трактата). Его основные тезисы сводятся к следующим:

1. Сущность морали состоит в гармоничном сочетании индивидуального блага с общим; совокупность благ, обретенных отдельными индивидами, и составляет в сумме общее благо.

2. Элементарный критерий индивидуального блага – чувственное удовольствие, которое само по себе морально безразлично и не означает автоматической пользы для переживающего его.

3. Основа нравственного блага – обуздание чувственных порывов благодаря трезво-рассудочному прагматизму; в этом состоит «моральная экономика» как возможность извлечения личной выгоды из общеобязательного поведения.

4. Под воздействием разума чувственные наслаждения приобретают несвойственную им изначально глубину и интенсивность.

Как пишет Дидро: «...Мы самым убедительным образом доказали тезис о превосходстве духовных удовольствий над чувственным наслаждением и чувственных наслаждений, сопровождаемых добродетельными аффектами и получаемых в умеренной степени, над чрезмерными чувственными наслаждениями, не одушевленными никакими разумными чувствами... Таким образом, управляющая вселенной вечная мудрость связывает личный интерес существа с общим благом его системы, причем так, что ему не удастся достичь одного, не пожертвовав другим, плохо обойтись со своими ближними, не причинив вреда самому себе» [5, с. 162–163]. Очевидно, что моральное взаимодействие индивидов здесь представлено как система, детерминированная так же, как и природно-механическое взаимодействие.

В романе «Жак-фаталист» (1774) Дидро рассматривает диалектику необходимости и свободы морального выбора. Его вывод таков: хотя человеческими поступками руководят неумолимые законы мироздания, сам он не может знать этого исчерпывающим образом и, следовательно, должен поступать так, как если бы «всеобщего рока» не было, т. е. нести ответственность за свои поступки. Здесь он вторит Вольтеру, утверждавшему: «Утешительна одна только мысль, а именно: какой бы системы мы не придерживались и с какой фатальностью не связывали бы все наши действия, мы всегда будем действовать так, как если бы мы были свободны» [3, с. 291].

Другие просветители, исходя из близких позиций, развивали более радикальные варианты моральной теории. К.А. Гельвеций (1715–1771) в работе «Об уме» (1758) выдвинул одну из первых концепций утилитаризма: в основе человеческой деятельности и моральных норм лежит принцип себялюбия; истинно справедливый порядок создается не проповедью морали, а развитием взаимо-

выгодных отношений социально-экономического обмена. П.А. Гольбах и Ж.О. Ламетри, опираясь на принципы механистического фатализма, фактически вывели вопросы моральной ответственности человека из сферы философского анализа, т. к., с их точки зрения, поступки человека не произвольны, а жестко детерминированы его телесно-психической природой и окружающими объективными обстоятельствами. Проблемы религии и морали в культуре решаются французскими просветителями в рамках натуралистической и механистической парадигмы. Перспективы прогресса в этих сферах видятся, во-первых, в замене традиционной «мистической религии» на «естественную», рациональную и толерантную религию и, во-вторых, в становлении рационально-прагматического, утилитарного нравственного порядка.

3.3. Культура и общество.

Общая для французских просветителей основа социально-политических воззрений – теория естественного права и общественного договора, восходящая к политическим учениям XVII в. (Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза). В рамках этой теории государство и система политико-правовых отношений выступают как продукт сознательного акта общей воли, стимулом для которого являются, в конечном счете, естественные потребности людей. Французские «философы» внесли в данную теорию немало новаций, в том числе, таких, которые непосредственно повлияли на становление либерально-демократических политических систем. Кроме того, они одними из первых рассматривали проблему политической культуры, национально-политического менталитета.

Наибольшего внимания в этом плане заслуживает политико-правовая теория Ш. Л. Монтескье, изложенная им в трактате «О духе законов» (1748) и в романе «Персидские письма» (1721). Он поставил в центр внимания вопрос о связи политико-правовых систем с культурой и обычаями народов. По его мысли, политический режим, законодательная система и правопорядок государства формируются исторически под воздействием нравственно-культурного «климата» в обществе. Сама по себе эта мысль вполне обычна для просветителей, но Монтескье ставит и вопрос об объективных факторах, влияющих на нравствен-

но-культурный фон политики и права. Решает этот вопрос он с позиций географического детерминизма. Разработанный Монтескье методологический принцип впоследствии повлиял на становление таких отраслей политологии как теория геополитики и сравнительная политология; сам же он развивал свои идеи, скорее в плоскости политической психологии. Его суть такова: характер политико-правовой системы зависит от специфики территории, географической среды и климатических условий страны. Этот комплекс факторов действует не абсолютно жестко, а опосредовано – через формируемую под его влиянием совокупность обычаев, нравов, наклонностей народа. Следовательно, возможны как искажения оптимального для данного общества политического строя, так и его коррекция посредством правовых реформ «сверху» (возможность общественного договора Монтескье признавал лишь при условии высокого уровня развития политического сознания народа).

Важнейшим вкладом Монтескье в теорию политической культуры является тезис: характер политической системы определяется не формой верховной государственной власти (абсолютизм, умеренная монархия, парламентская республика и т. д.), а системой взаимоотношений власти и общества, т. е. «методом правления».

Таких методов он выделяет два:

1. *Деспотический*, предполагающий отправление всех властно-политических функций одним субъектом, неподвластность субъекта власти законам и авторитарно-принудительный способ поддержания правопорядка.

2. *Республиканский*, то есть разделяющий верховную власть на три равноправные ветви: законодательную, исполнительную и судебную. В основе этого метода выделяют подчинение власти закону и либерально-легитимный способ поддержания правопорядка.

Влияние природно-географической среды сказывается следующим образом. Теплый климат, плодородная почва, изобилие природных ресурсов провоцируют в народе леность, эгоизм и склонность к порокам; соответственно, для достижения общего блага власть нуждается в жестких принудительных мерах,

т. е. оптимальным методом правления будет деспотизм. Напротив, суровый климат, бедная почва и скудость ресурсов создают естественную основу коллективизма, разумного самоограничения и трудолюбия; таким обществам ближе республиканский метод правления. Кроме того, политический режим зависит от размеров территории государства: обширная территория требует абсолютной монархии, малая территория – демократической республики; средние по географическим условиям и территории государства нуждаются в ограниченно-монархической власти (именно таков оптимум политического режима для Франции).

Второй выдающийся политический мыслитель из среды «философов» – Ж.Ж. Руссо – известен, прежде всего, как «отец политического радикализма». Развиваемая им критика несправедливого общества тесно переплетается с критикой «искусственной цивилизации». Можно сказать, что Руссо довел принципы натурализма в понимании человека, общества и культуры до крайности, провозгласив лозунг «Назад к природе!». Основополагающий критический тезис Руссо в отношении государства и культуры звучит следующим образом: человек может обладать свободой только в естественном состоянии; цивилизованное же состояние, напротив, для него связывается с социальным отчуждением и самоотчуждением личности. «У духа есть свои потребности, как и у тела. Эти последние образуют самые основания общества; первые же придают ему приятность. В то время как Правительство и Законы обеспечивают безопасность и благополучие объединившихся людей, Науки, Литература и Искусства... покрывают гирляндами цветов железные цепи, коими опутаны эти люди; подавляют в них чувство той исконной свободы, для которой они... рождены; заставляют их любить свое рабское состояние и превращают их в то, что называется цивилизованными народами» [11, с. 27].

Руссо опирается на общую для просветителей мысль о принципиальном равенстве человеческих потребностей как основе естественного равенства индивидов. Однако в знаменитых работах «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754) и «Об общественном договоре»

(1762) он дополняет этот тезис идеей естественного неравенства физических и умственных способностей. Именно оно является источником социального развития: естественное неравенство порождает социальное (имущественное) неравенство, которое, в свою очередь, приводит к гражданскому неравенству (неравноправию). Так воспеваемый просветителями общественно-исторический прогресс у Руссо оборачивается деградацией естественного состояния, расцениваемого им как «золотой век». С момента возникновения государства его историческое развитие рассматривается как поступательное нарастание неравенства и отчуждения.

Ни правовые реформы, ни просвещение «низов» и «верхов» не могут вывести народ из этого положения; единственный способ преодоления отчужденного состояния – революция, которая не есть просто политический акт, но акт низвержения ложного позитивного права и восстановления права естественного (Руссо относит к неотчуждаемым правам народа право на революцию). Возникающее в результате справедливое государство учреждается на принципах «народного суверенитета» как республиканская система «прямого народовластия»: законодательная власть принадлежит непосредственно гражданскому собранию, а исполнительная – выборному правительству, которое во всех отношениях подконтрольно обществу; судебные функции должны отправляться наиболее авторитетными гражданами на выборной основе.

Таким образом, по мысли Руссо, восстанавливается политическое и правовое равенство людей. Но прямое социальное равенство противоречит общественному миру в силу необходимости передела собственности, ведущего к гражданскому конфликту. Народная республика лишь должна поддерживать относительное равенство имущества, следуя формуле: «никто не должен быть настолько беден, чтобы продавать себя, и никто не должен быть настолько богат, чтобы покупать другого».

Особенность политических воззрений Руссо в том, что государство, управляемое «общей волей народа», выступает как единый Суверен или Организм. Все частные, индивидуальные интересы подчиняются общим; как выражается

сам философ, человека можно принудить быть свободным. А поскольку справедливое общество следует принципу «беспольный индивид вреден для общества», то все его члены вовлечены в производственные процессы (за исключением чиновников, временно исполняющих свои функции «с отрывом от производства»).

Тем самым реализуется и культурная программа руссоизма: у людей, постоянно занятых общественно полезной деятельностью, просто нет времени на «изящные излишества», которые составляют суть цивилизованной культуры. С другой стороны, общество в лице своих наиболее развитых и сознательных членов, а также через систему общественного воспитания контролирует духовную и культурную жизнь индивида.

Руссо полагал, что именно система воспитания должна, прежде всего, приобрести общественный характер, перестав быть делом частным. Его предельная формула заимствована у выдающегося философа-скептика М. Монтеня (1533–1592): человека следует воспитывать добрым и мудрым, а не изощренным в науках и искусствах [10, с. 207–209].

Таким образом, натуралистическая трактовка культуры приводит Руссо к идее, идущей вразрез со всей традицией просвещения: воспитание и образование не тождественны, а противоположны друг другу. И, в целом, прогресс культуры состоит не в ее усложнении и дифференциации, а, напротив, является достижением прямого соответствия между базисными культурными ценностями и базисными (естественными) потребностями людей. Эти ярко выраженные антицивилизационные идеи руссоизма сыграли существенную роль в становлении неклассической философии культуры в ее направленности на критику цивилизации (Л.Н. Толстой, О. Шпенглер и др.)

Заключение. На основе краткого обзора различных аспектов феномена культуры в философском наследии французского просвещения, можно сделать следующий вывод: эта теоретическая традиция представляла собой новаторскую попытку создания прогрессивной модели культурного развития на основе натуралистической и механико-детерминистической картины мира. Фран-

цузские просветители одними из первых осмыслили бытие человека, общества и культуры в контексте исторического становления, заложив тем самым фундамент классической философии культуры конца XVIII – первой половины XIX вв. Внутренняя динамика их культурософских воззрений выявляется в движении от цивилизационного оптимизма (Вольтер, Монтескье) к критике цивилизационного прогресса (Руссо). Это явное противоречие говорит о том, что «проект Просвещения» (по крайней мере, его философско-теоретическая компонента) обладал внутренней цельностью и в своем развитии достиг фактической полноты, т. е. завершения логического движения в рамках единой парадигмы, исчерпав ее методологический и эвристический потенциал.

Список литературы

1. Богуславский В.М. Скептицизм в философии. – М.: Наука, 1990. – 272 с.
2. Вольтер. Избранные сочинения. – М.: Рипол Классик, 1997. – 846 с.
3. Вольтер. Философские повести. – М.: Правда, 1985. – 574 с.
4. Вольтер. Философские сочинения. – М.: Наука, 1989. – 752 с.
5. Дидро Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. – 592 с.
6. Ермаков В.С. Справочник по истории философии: хронологический, персонифицированный. – СПб.: Союз, 2003. – 447 с.
7. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн 2: Философия XV-XIX вв. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1996. – 557 с.
8. Ламетри Ж.О. Сочинения / пер. В. Левицкий, Э.А. Гроссман. – М.: Мысль, 1983. – 511 с.
9. Маркс К. Сочинения: в 30 т. Т. 2 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – 652 с.
10. Монтень М. Опыты: в 3 кн. Кн. 1, 2. – СПб.: Кристалл; Респекс, 1998. – 960 с.
11. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М.: Канон-пресс; Кучково поле, 1998. – 416 с.
12. Современный философский словарь / под общей ред. В.Е. Кемерова. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Академический проект, 2004. – 864 с.

13. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно. – М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. – 312 с.

Гутова Светлана Георгиевна – д-р филос. наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук и туризма ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет», Россия, Нижневартовск.
