

**ДЕРЖАВНИЙ ЗАКЛАД
ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ імені К. Д. УШИНСЬКОГО**

В. В. ОКорокова

ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА УТОПІЯ ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА

Навчальний посібник

(для здобувачів першого (бакалаврського) рівня вищої освіти
спеціальності 014 Середня освіта «Історія»)

Одеса, 2022

УДК 930.1 + 930.85

О - 51

*Рекомендовано до друку рішенням Вченої Ради
Державного Закладу «Південноукраїнський національний педагогічний
університет імені К. Д. Ушинського»
(протокол № 7 від 27 січня 2022 року)*

Рецензенти:

Гребцова І. С. – доктор історичних наук, професор кафедри всесвітньої історії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Мельник О. В. – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії, історії та політології Державного університету «Одеська політехніка».

Окорокова В. В. Західноєвропейська утопія епохи Просвітництва: Навчальний посібник (для здобувачів першого (бакалаврського) рівня вищої освіти спеціальності 014 Середня освіта «Історія»). Одеса: Ун-т Ушинського, 2022. 228 с.

Навчальний посібник спрямований на вдосконалення навчально-виховного процесу, поглиблення вивчення здобувачами історико-культурного підґрунтя формування та специфіки західноєвропейської утопічної думки XVIII століття; аналізу історичних подій, які вплинули на її типологічну генезу в зазначений період. Видання містить матеріали лекційних занять, питання та рекомендовану літературу до кожної теми, а також тести для самоконтролю отриманих знань, що сприятиме поглибленню знань здобувачів спеціальності 014 Середня освіта («Історія»).

© В. В. Окорокова, 2022

© ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», 2022

ЗМІСТ

Вступ	6
Програма навчальної дисципліни	8
<i>Змістовний модуль 1. Теоретико-методологічні засади явища утопії в західноєвропейському суспільстві епохи Просвітництва</i>	8
<i>Тема 1. Явище утопії в сучасній науковій думці. Основні категорії з якими вона взаємодіє. Класифікація утопій</i>	8
1.1. Визначення понять утопія, утопічна свідомість та утопізм в сучасній науці	8
1.2. Функції, які виконує утопічна думка в соціальному середовищі	12
1.3. Взаємодія утопії з гносеологічними та аксіологічними категоріями ...	15
1.4. Класифікація утопій	22
Питання до теми	28
Рекомендована література	28
<i>Тема 2. Еволюція утопічної думки в історичному процесі. Періоди її розвитку. Своєрідність утопії епохи Просвітництва як окремої ланки в генезі утопії</i>	30
2.1. Концепція «пульсації» утопічної думки	31
2.2. Висновки по темі	40
Питання до теми	42
Рекомендована література	43
<i>Тема 3. Французька утопія епохи Просвітництва та її витоки</i>	44
3.1. Соціально-політичні та ідейні передумови французького просвітництва XVIII століття	45
3.2. Основні риси, ідеї французького Просвітництва	49
3.3. Утопічні погляди Ж.-Ж. Руссо	57
3.4. Утопічний образ країни Ельдорадо в творі Вольтера «Кандід»	61
3.5. Вираження рис антиутопії у творах Вольтера та Ж.-Ж. Руссо	65

Питання до теми	72
Рекомендована література	73
<i>Тема 4. Англійська утопія XVIII століття</i>	75
4.1. Витоки англійського Просвітництва	75
4.2. Погляди англійських мислителів стосовно подій французької революції	79
4.2.1. Едмунд Бьорк (1729 – 1797 рр.)	80
4.2.2. Джеймс Макінтош (1765 – 1832 рр.)	82
4.2.3. Вільям Годвін (1756 – 1856 рр.)	91
4.3. Англійська утопія у XVIII ст. та її риси	95
Питання до теми	98
Рекомендована література	99
<i>Тема 5. Реформатори-утопісти та їх місце в період революційних перетворень в суспільстві (на прикладі Французької революції)</i>	100
5.1. Ідея суспільного прогресу як джерело утопічної думки (А. Сен-Симон)	101
5.2. Утопічні проекти в політичній сфері за доби французької революції	108
5.3. Утопічний вимір якобінської диктатури	111
5.4. Суспільство всезагальної рівності Г. Бабьофа	119
Питання до теми	122
Рекомендована література	122
<i>Змістовний модуль 2. Ідейні особливості просвітницької утопії</i>	126
<i>Тема 6. Раціональні підвалини просвітницької утопії</i>	126
6.1. Концепція «природного» походження суспільства	126
6.2. Визначення мислителями витоків суспільних пороків	129
6.3. «Про суспільний Договір» Ж.-Ж. Руссо та його місце в суспільній думці часів французької революції	136

6.4. Місце та значення розуму в людському бутті	141
Питання до теми	149
Рекомендована література	149
<i>Тема 7. Утопічний ідеал досконалого суспільного ладу</i>	<i>151</i>
7.1. Образ ідеального державного устрою у творах Е.-Г. Мореллі, Ж. Мельє, Г. Маблі	151
7.2. Л.-С. Мерсьє та його «Рік 2440-й» в історії утопічної думки XVIII ст.	157
7.3. Творчість Л. А. Сен-Жюста як приклад утопічної думки у добу французької революції	162
Питання до теми	166
Рекомендована література	166
<i>Тема 8. Утопія і наука в епоху Просвітництва</i>	<i>169</i>
8.1. Становище науки напередодні та у роки французької революції	169
8.2. Зображення науки в утопіях XVIII ст.	178
Питання до теми	187
Рекомендована література	187
<i>Тема 9. Відношення утопістів до релігії та церкви</i>	<i>188</i>
9.1. Витоки критики релігії та Церкви західноєвропейськими мислителями епохи Просвітництва	189
9.2. Критика релігії у XVIII ст. як одне з джерел утопічного ідеалу	195
Питання до теми	204
Рекомендована література	205
<i>Тема 10. Особливості утопії епохи Просвітництва</i>	<i>206</i>
Питання до теми	213
Рекомендована література	214
Термінологічний словник	216

ВСТУП

Навчальний посібник «Західноєвропейська утопія епохи Просвітництва» передбачає систематизацію знань з історії західноєвропейської суспільної думки, зокрема утопії як форми її вираження. Його основне завдання полягає в тому, щоб допомогти здобувачам вищої освіти у вивченні основних тем та питань з пропонованого курсу, організувати самостійну роботу, спрямовану на самоперевірку отриманих знань, формуванні вмінь використовувати набуті знання для вирішення завдань своєї професійної діяльності.

Посібник створено згідно законодавства України про вищу освіту, де найважливішим завданням закладів вищої освіти є підготовка наукових кадрів вищої кваліфікації, а також конкурентоспроможних фахівців, здатних здійснювати професійну діяльність на демократичних та гуманістичних засадах.

Зміст курсу відповідає робочій навчальній програмі «Західноєвропейська утопія епохи Просвітництва». В процесі його вивчення передбачається: виявлення головних джерельних та конструктивних компонентів у формуванні утопічних проектів Франції та Англії XVIII століття, їх зв'язок з Французькою революцією, яка виступає в якості визначального епіцентру зародження утопії політики у даний період; розкриття основоположних принципів будови ідеального ладу в просвітницькій утопії, розмежування соціально-економічних відносин в утопічному проекті, становище науки, релігії та культури.

До кожної теми підбрано питання для самоконтролю знань та рекомендовану літературу, яка містить нові тенденції на теоретико-методологічному рівні наукових дослідженнях даної теми. Подані завдання передбачають пошук, опрацювання й аналіз значного обсягу нової інформації із різних наукових джерел за темою, що вивчається, її систематизацію й інтерпретацію, усну презентацію та подальше критичне обговорення теми на практичному занятті. Наприкінці посібника розміщено тести для самоперевірки

знань по всіх темах, а також термінологічний словник. Загалом, представлена композиція навчального посібника орієнтована на активізацію самостійної творчої роботи здобувачів вищої освіти, формуванню професійно значущих умінь, що дозволить створити необхідні умови для успішної навчальної діяльності.

Після опрацювання курсу «Західноєвропейська утопія епохи Просвітництва» за даним навчальним посібником здобувачі освіти повинні *знати*:

- теоретичні основи сучасних підходів до явища утопії;
- основні етапи генези утопічної думки від античної доби до сьогодення, риси, притаманні саме для просвітницькій утопії та її специфічність по відношенню до утопій інших часів;
- головні напрями критики західноєвропейської історичної дійсності XVIII століття та фундаментальні підвалини утопічного ідеалу, який пропонувався;
- термінологічний апарат курсу та програмний фактичний матеріал в його послідовності;

уміти:

- використовувати знання, отримані під час вивчення курсу, для аналізу суспільно-політичної думки в історії людської цивілізації;
- застосовувати вивчені конструктивні компоненти утопії XVIII століття для аналізу соціально-економічних реформаторських програм сьогодення;
- самостійно поповнювати свої знання новими надбаннями реалій історіософської думки стосовно проблеми.

В цілому, представлений у посібнику курс формує цілісне уявлення про сутність, характер, структуру, закономірності і методологію наукових досліджень у фаховій галузі та вміння організовувати, проводити і представляти власні наукові дослідження.

ПРОГРАМА НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

ЗМІСТОВНИЙ МОДУЛЬ 1.

Теоретико-методологічні засади явища утопії в західноєвропейському суспільстві епохи Просвітництва

Тема 1. Явище утопії в сучасній науковій думці.

Основні категорії з якими вона взаємодіє.

Класифікація утопій

План

- 1.1. Визначення понять утопія, утопічна свідомість та утопізм в сучасній науці.
- 1.2. Функції, які виконує утопічна думка в соціальному середовищі.
- 1.3. Взаємодія утопії з гносеологічними та аксіологічними категоріями.
- 1.4. Класифікація утопій.

1.1. Визначення понять утопія, утопічна свідомість та утопізм в сучасній науці

Соціальне буття людини, з усіма її характерними рисами, що визначають темп функціонування суспільства досі звертає увагу багатьох вчених та філософів. Й однією з невід'ємних ознак «життя» суспільства, що переслідує його з давніших часів і понині, виступає утопія, як один з шляхів пошуку перетворення світу, утвердження образу бажаного ідеального суспільного устрою. Історія містить в собі велику картину різноманітних утопій та утопічних проєктів, елементів прояву утопізму, як показника найвищого рівня утопічної свідомості в соціумі. За своєю силою впливу на суспільну свідомість, по своїм мобілізаційним можливостям, утопія перевершує всі соціальні теорії. Підставою такого судження

виступає той історично оправданий факт, що утопії приходять і уходять, а дух утопізму зберігається і продовжує породжувати утопічні образи і утопічні цілі. Джерелом такого постійного прояву виступають навіть ті незначні мрії, прагнення та надії, які ставить перед собою людина в оточуючому соціальному середовищі. Сама сфера суспільного буття, в ході якого людина або суспільство зіштовхується з різними перепонами на шляху свого існування, несе в собі насіння майбутніх паростків утопічної думки. В такому стійкому, невід'ємному зв'язку утопії з суспільним життям і виражається її специфічність як соціального явища, що й примушує дослідників постійно звертатися до її дослідження як форми думки, як засобу пізнання соціальної реальності.

Мова йде про те, що серед міфів, властивих людській свідомості, міф утопії та антиутопії слід назвати одним з найдавніших і фундаментальних. Метафори раю та пекла, що народжуються з потреб людської психіки, естетики, потреби в освоєнні світу, відтворюються в незліченних втіленнях. Проте найчастіше в поле зору і обивателя, і дослідника потрапляють як правило, соціальні та історіософські варіанти, які і вважаються класичними, тобто утопіями. Соціальна утопія – лише частина людської міфосистеми та утвердження її відбувається паралельно зі становленням самого соціуму. Ось чому розуміння утопії як особливого феномену належить саме Новому часу.

Утопія з'являється на обрії у ситуації, коли суспільство наближається до кризи, і малює образ ідеального світу, уявляючи суспільство після кризи. Вона дає прогноз майбутнього, пропонує один із варіантів можливого руху та розвитку, або за твердженням французького мислителя Поля Рікера (1913 – 2005 рр.), формує альтернативні шляхи життя. Утопія «спостерігає» крах віри, ідеалів у справжньому і продукує нову віру та нові ідеали. Утопія раціональна, теоретична, евристична, вона спрямовує свій погляд у минуле чи майбутнє, у сьогодення – об'єкт критики, і не більше, вона ніколи не прагне бути реалізованою. Тобто, межа між утопією та утопізмом лежить усередині самих

утопічних творів, і утопізм завжди може зайняти чільне місце, вийти на авансцену. Він не існує сам по собі, він сприймає себе як образ утопії та здатний зайняти її місце у свідомості людей.

Один з відомих дослідників утопізму, Едуард Баталов (1935 – 2018 рр.) визначає утопію як довільно покладений уявою, образ ідеального предмета, що виступає як об'єкт споглядання чи матеріального впливу різних сферах людської діяльності. Утопія – це ще й «шифр буття» світу, в якому діє утопіст, що оточує його природне та соціальне середовище. Будь-який соціально-утопічний проект – це «зліпок» з суспільства, що його породило, зворотна проекція однієї історичної епохи в іншу (минулого – в сьогодення, сьогодення – у майбутнє тощо), тобто проекція, в якій усунуті всі мінуси та посилені усі плюси існуючого суспільства. Вона неминуче несе у собі реальні протиріччя останнього, та її проблеми, пов'язані з характером класової структури та суспільних відносин, рівнем економічного розвитку, культурної зрілості. У цьому сенсі соціальна утопія може сказати історика, соціологу або психологу про її епоху, що породила, і про її автора не менше, а можливо, і більше, ніж найдостовірніший опис, зроблений «незацікавленим» обличчям.

Утопія – це необхідний атрибутивний елемент культури як специфічний спосіб людської діяльності. Утопія виступає явищем, що задає інтелектуально-духовну перспективу суспільству, конструє гармонійний і досконалий світ, який може бути сприйнятий як можливий майбутній стан спільності. Утопія фокусує устремління людей на мету, яка сприймається як підсумкова, і яка, тим самим, надає діяльності якийсь вищий зміст.

Однією з ґрунтовних концепцій в зазначеній галузі є ідея німецького ученого Карла Маннгейма (1893 – 1947 рр.), яка хоч і гостро критикується за багатьма позиціями, але не має достатньо переконливої альтернативи. У загальному вигляді вона зводиться до наступного – утопічною є та свідомість, яка не знаходиться відповідно до навколишнього буттям. Однак за таку вважається

лише та трансцендентна по відношенню до дійсності орієнтація, яка, перетворившись на дію, частково або повністю підриває існуючий в даний момент порядок речей. Згідно з підходом К. Маннгейма, ідеї, які, як виявилось згодом, лише парили як маскуючі уявлення над громадським порядком, що минає, були ідеологіями, ті ж ідеї, які отримали в подальшому суспільному порядку свою адекватну реалізацію були відносними утопіями, відносними, так як втілюючись утопія стає повноцінною ідеологією. Звідси учений приходить до співвідношення ідеології та утопії не за їх сутністю, а за виконуваною ними конкретно-історичною функцією, по їх відношенню до існуючого в даний момент часу порядку речей. Зрозуміло, повне зречення від дійсності об'єктивно неможливо, але передбачається, що таке заперечення ставиться метою.

Інші дослідники, розглядаючи особливості утопії та утопічної свідомості, під другою розуміють тип суспільної свідомості, що характеризується трансцендентністю, мислимою як вихід за межі можливого в реальній дійсності; установкою перетворення світу; пріоритетом свідомого (не спонтанного) порядку; орієнтацією на ідеал і як вічну перспективу, і водночас, як історично гарантовану мету. Вказані характеристики утопічної свідомості базуються на двох соціоцентричних світоглядних установках:

- 1) впевненості у всесильстві та безмежних можливостях людини;
- 2) впевненості у надзвичайній пластичності світу, його підвладності зовнішнім впливам, допустимості довільної переробки природного та соціального світу людини для реалізації ідеалу.

Поняття «утопія» і «утопізм», хоча і являються суміжними, але не рівні один одному, оскільки є лише формами чи стадіями утопічної свідомості, що з'являються за певних умов. Утопія – це цілісна усвідомлена та сконструйована форма прояву утопічної свідомості у вигляді сформульованої системи конкретних поглядів на устрій суспільства, один із модусів існування культури,

укорінений у повсякденній та науковій свідомості, у практиці духовній та матеріальній життєдіяльності людини та суспільства.

Утопізмом слід назвати ідеологію, яка також формується на базі утопічної свідомості, але при цьому передбачає певний злам її структури. Ідеологія є певним продуктом свідомості, якою цілеспрямовано (головним чином, для маніпуляції суспільною свідомістю) заміщується власна свідомість - відкрита, вільна, всеосяжна. Утопічна свідомість і утопія по відношенню до утопізму виступають як основа для пошуку ідеалів і стереотипів, на яких ґрунтується механізм впливу. Небезпека тут настає тоді, коли ідеологія формується на основі утопічної свідомості. В такому випадку, якщо розглядати утопію як форму ідеології, то вона розуміється як «хибна свідомість», що не дозволяє критично оцінювати результати пізнання, надає фактам дійсності «хибні смисли», не пов'язані з потребами людини. Останнє дозволяє сучасним дослідникам розглядати утопію у двох ракурсах: у «позитивній» її частині – як вектор розвитку та вдосконалення людського життя; і в «негативній» – як вектор, що спрямовує людство до самознищення, «блокує» поступальний розвиток, тобто в тій частині, яка допускає заміщення ідеологією, дозволяє маніпулювати свідомістю мас.

1.2. Функції, які виконує утопічна думка в соціальному середовищі

Більшість дослідників сходяться на тому, що головна функція утопії – *критична*. Ще польський історик, соціолог, Олександр Свентоховський (1849 – 1938 рр.) зазначав, що цінність будь-якої утопії буває переважно негативна, тобто полягає у критиці та протесті проти існуючого укладу суспільного життя. Ця функція особливо важлива тоді, коли існує потреба показати недосконалість

існуючого суспільства, проте можливість прямої критики громадських порядків обмежена. Тому подібна критика часто має прихований чи непрямий характер.

Другою важливою функцією утопії є *нормативна* функція. Тобто утопічний ідеал може бути певним зразком, який необхідний у тому, щоб звіряти з нею фактично орієнтовані проекти і щоб позначити ті напрями, у яких слід рухатися. Малюючи картини альтернативного світу, утопія втілює соціальний, моральний, політичний ідеал, який може бути далеко відсунуто від меж реально існуючого суспільства. Такої точки зору дотримувався ще І. Кант у «Критиці чистого розуму», говорячи про платонівську республіку, що хоча цього досконалого ладу ніколи не буде, проте слід вважати правильною ідеєю, яка виставляє цей *maхimum* як прообраз, щоб, керуючись ним, поступово наближати законоподібний суспільний устрій до якомога більшої досконалості. Справді, який той найвищий ступінь, на якому людство змушене буде зупинитися, і, отже, якою є велика та прірва, яка необхідно повинна залишатися між ідеєю та її здійсненням, – цього ніхто не повинен і не може визначати, бо тут все залежить від свободи, яка може переступити через будь-яку межу. Як бачимо, свідомо максималізація утопічного ідеалу пов'язана для І. Канта з визначенням утопії насамперед як царства духу: тобто вона, можливо, і здатна виявитися прототипом дійсного суспільства, але лише в окремих рисах, що частково реалізувалися.

По-третє, можна говорити про *когнітивну* функцію утопії. Оскільки, на жаль, можливості науки на кожному даному етапі розвитку обмежені, то необхідний постійний пошук нових форм і методів вивчення майбутнього. За допомогою конструювання утопії людина робить певну спробу вивчення меж можливого, розширюючи наукову картину світу за допомогою позанаукових гіпотез, що створюють додаткові варіанти шляхів просування науки вперед, а іноді й передбачаючи істини, які можуть бути науково відкриті та обґрунтовані у віддаленому майбутньому. Протягом усієї історії свого існування утопія служила специфічною, ціннісно орієнтованою формою соціального прогнозу. Хоча утопія

і є певною помилкою, проявом «неістинної» свідомості, але у специфічній формі вона фіксує, по-перше, недосконалість існуючого соціального розвитку, що породив цю утопію, по-друге, факт її інтелектуального освоєння.

Складні взаємини теоретичної і практичної свідомості породжують різні проміжні форми розуміння соціальної дійсності, де елементи теоретичного підходу можуть поєднуватися із твердженням деяких ціннісних установок. Завдання полягає, очевидно, не в тому, щоб намагатися елімінувати ці форми із соціальної свідомості, а в тому, щоб мати по відношенню до них чітку рефлексивну позицію, що дозволяє відрізнити елементи науковості від елементів міфотворчості, утопій тощо. Тому наївне прагнення остаточно видалити з людської свідомості утопічні елементи, зрештою, саме виглядає утопічно.

Близько до когнітивної примикає четверта функція утопії, яку можна умовно назвати *обмежувальною*. Оскільки утопія зазвичай розглядається буденною свідомістю як щось нереальне і ілюзорне, її вважають символом певної межі, що визначає межі всього майже неможливого і непродуктивного. Таке розуміння утопії особливо є характерним ідеології, тим хто прагне блокувати будь-які форми діяльності свідомості, спрямовані на критику існуючих порядків та пошук альтернативних цінностей.

По-п'яте, останнім часом деякі соціологи говорять про *конструктивну* функцію утопії. Йдеться про те, що випереджаюче відображення у вигляді присутніх у нашій свідомості образів майбутнього може надавати суттєвий вплив на реальний хід історії, тобто може ставати матеріальною силою. Людина породжує нові ідеї, ідеали, зразки та цінності, інакше кажучи, вона породжує у своїй творчості можливі майбутні програми людської діяльності, спілкування та поведінки людей. Ці програми згодом можуть стати стереотипними, але в епоху формування – вони інновації.

Взагалі, на прийнятті людиною рішення іноді набагато більше впливає уявний нею ідеал, ніж об'єктивна реальність. І навіть спроби здійснення утопії

можуть змінити напрямок соціально-історичного процесу і призвести до несподіваних наслідків, до яких будуть залучені величезні маси людей. Утопічний проект може реалізуватися або частково або тимчасово, після чого можливе відновлення колишнього порядку або поява певної проміжної структури. Майбутні історичні події проектується історією думки про майбутнє.

Шостою функцією утопії є *психотерапевтична* чи *компенсаторна*. Суть її полягає в тому, що вона компенсує невдоволення своїм життям та існуючим суспільством, дозволяючи знайти у своїх фантазіях те, що неможливо отримати у реальному житті. Надія на краще майбутнє приносить втіху і надає новим сенсом життя тих, хто цей сенс майже втратив.

1.3. Взаємодія утопії з гносеологічними та аксіологічними категоріями

Людина отримує «ідеальний» план життєдіяльності лише в ході залучення до історично розвинутих форм суспільного буття разом з соціальним планом існування, з культурою. «Ідеал», «ідеальність» і є ні чим іншим як аспектом культури, як її вимір. Радянський дослідник категорії ідеалу В. Давидович з цього приводу відмічав, що ідеали – це дійсно ті форми вираження глибинних конкретно-історичних інтересів суспільства і індивіда, в які вони (ці інтереси) надані в максимально узагальненому, концентрованому вигляді. Вони немов очолюють весь устрій ідей, притаманних соціальному суб'єкту, інтегруючи в собі все саме суттєве. Прикладом даного твердження слугує те різноманіття ідеалів, які просто насичують історію суспільства. Наприклад, відомий голландський історик Йоган Хейзинга (1872 – 1945 рр.) виокремлює два різновиди історичних ідеалів життя. До першого відносяться ідеї загальнолюдського значення – це ідеали досконалого повного щастя, що не мають реальної основи (ідеал щасливого життя – «золотий вік», євангельський ідеал бідності та буколічний

ідеал (пастушого життя). До другого – окремі ідеали, до яких він відносить національні ідеали, що об'єднують колективи людей, народи.

По-перше, ідеал розуміється як досконалий образ, який з однієї сторони співвідноситься з реальністю, з іншої значно віддалений від неї. По-друге, що виходить з першого, виникнення образу досконалого суспільного ладу, відмінного від реального виступає однією з характерних ознак зародження утопічної думки. Якщо ми зрівняємо процес розвитку суспільного ідеалу та утопії в суспільстві, то можемо помітити схожу рису – там де перший відчуває необхідність змінити свій напрям, там і чіткіше прослідковуються утопічні елементи. Недарма перші прояви утопічної думки з'являються в суспільствах з розвинутою соціальною структурою, стратифікацією та соціально-економічними відносинами всередині соціуму (наприклад, в давньогрецькій літературі можна виділити окремо жанр утопії, який проявлявся в соціально-теоретичних проектах та романах-подорожах, поширених на той час). Саме в цьому випадку ми можемо говорити про певний суспільний ідеал, що несе в собі коріння утопічної думки. Тому з наведених вище рис суспільного ідеалу можна цілком справедливо стверджувати, що однією з головних ознак утопії виступає ідеальний або досконалий суспільний устрій, який свої коріння веде від колективних уявлень.

З іншої сторони, виступаючи продуктом суспільної свідомості, прослідковується інша характерна для ідеалу риса – його ірраціональний характер по відношенні до дійсності. За спиною кожного ідеалу завжди наявна незадоволеність людей теперішнім та їх беззмінне прагнення до досконалості. Орієнтація на абсолют виступає однією з головних рис ідеалу. В свою чергу абсолютне здійснення ідеалу в більшості своїй являється нездійсненим в історичній реальності. Дійсно, якщо ми розглянемо практичність багатьох відомих утопій то можемо побачити, що малюючи світлі образи ідеальної гармонії, утопісти прагнули їх бачити втіленими в життя. Й цікаве те, що вони вірили у здійснення своїх загальнолюдських планів по зміні світу. Однак,

проголошуючи ці майбутні щасливі часи, утопічні настрої завжди залишали неясною одну суттєву сторону питання, яка відкривала глибоку білу пляму в утопічній думці, яку не могла перестрибнути найяскравіша утопічна фантазія – як перейти від сучасних недовершених форм суспільного життя до безперечної соціальної гармонії.

О. Черткова взагалі наголошує на тому, що орієнтація на досконале суспільство, на ідеал є родовою ознакою утопії. Саме орієнтація на ідеал, а не просто направлення на майбутнє є відмінною рисою утопії. Спрямованість у майбутнє, хоча і присутня нерідко в утопічних творах, все ж є не основною, а похідною характеристикою утопічної свідомості, адже взірець досконалого суспільства можна шукати і в далекому минулому, і у віддаленому просторі. Важливе те, що його немає в тому часі та місці, де знаходяться автор утопії і ті, кому він адресує свій проект. Тому вчена неодноразово звертає увагу на те, що присутність ідеалу в утопічній думці робить його відмінним від інших форм осмислення майбутнього, як наукових, так і позанаукових. Це в свою чергу робить зрозумілим те, чому поширене в наш час критичне відношення до утопії найчастіше переноситься й на поняття ідеалу. Нездійсненність утопії або її падіння сприймається як крах ідеалів, що охопили суспільство в певний період. Говорячи про ідеал як специфічну ознаку утопії, О. Черткова зміцнила тезу про те, що ідеали, виступаючи фундаментом людської культури являються одночасно і конструктами та основними складовими утопії. В цьому випадку головна роль ідеалів полягає в тому, що вони підтримують той необхідний людині оптимізм, який не дозволяє їй стати терплячою і навіть байдужою до зла, в той час як песимізм та розпач лишають її сил протистояти йому.

Утопія дає нам ідеал суспільства і пропонує власний шлях його досягнення, але вона ніколи не обіцяє нам, що шлях буде швидким, а ідеал легко досяжним. Утопізм же закріплює у свідомості людей думку, що шлях до ідеалу є швидким і простим, причому ідеал буде втілений у всій його повноті. Утопізм не знає міри,

золотої середини, він завжди надмірний. Утопізм не відчуває, що перейшов межу між фантазією (умоглядністю, ідеєю) і реальністю, рухається все далі і далі, перетворюючись у результаті на фарс. Утопізм переконаний, що утопія існує, просто не може не існувати, він ніколи не мислиться, як мінімум, завжди – як максимум. Утопія – дволиккий Янус: однією стороною вона критика і, як наслідок, важлива складова соціального розвитку, іншою стороною – руйнівна сила, що спричиняє значні соціальні катаклізми.

Ціль – це не тільки гносеологічна, а й одночасно аксіологічна категорія. Цілі відносяться до класу цінностей, тобто того, до чого люди намагаються дійти, заради чого вони активно діють. Процесу вибору цілей передбачає оцінка існуючої ситуації, розгляд альтернатив та можливостей з точки зору основних потреб та інтересів суб'єкта. Цілі містять в собі не тільки відображення існуючої дійсності, а й передбачення майбутнього, як того, що повинно наступити в результаті діяльності суб'єкта. Багато в чому дана теза виходить з того, що у часовому інтервалі людської діяльності у складі якісно визначеного і існуючого теперішнього, ціль виступає як свого роду «посол з майбутнього». Мислячий, ідеальний образ результату діяльності, що відображає напругу існуючих протиріч в житті суб'єкта та будує дорогу в майбутнє – така потаємна сторона цілі. Стає зрозумілим, чому ціль розуміється як передбачений та бажаний результат, який вибрано з всього різноманіття можливостей. Це ідеально сконструйований образ цього результату, взятий у взаємозв'язку з засобами його досягнення, з діяльності, що породжує його суб'єкта. Тому цілі людини органічно об'єднують в собі відображення та оцінку, пізнання фактичного становища та пізнання можливого, дійсного.

Мова йде про те, що засвоєна людиною система суспільних цінностей, перебування її в тій чи іншій соціальній групі – все це впливає на сферу її потреб та інтересів, що і формує певні цілі її життєдіяльності. Лише на основі пізнання соціальної дійсності в свідомості людини формуються певні установки її життя,

вимоги. Ті результати, які людина отримує завдяки своїй діяльності, завжди мають соціальний сенс та соціальне значення. Тому, наведені характеристики цієї категорії наводять на думку, що ціль виступає продуктом духовного життя людини, а саме ідеальним образом майбутньої її діяльності і предметів, що підлягають створенню. В її основі лежить об'єктивний зміст – суспільне буття людей, яке робить необхідною та можливою реалізацію людських потребностей і інтересів. Таке специфічне співвідношення ідеалу і цілі дозволяє з впевненістю стверджувати, що по-перше ціль як і ідеал виступає породженням людської свідомості, та по-друге - це дає змогу визначити ідеал як форму цілепокладання.

В утопії взаємозв'язок цих двох категорій набуває ще більш примхливого характеру. А саме, ідеал тут не просто ототожнюється з ціллю, а трактується як ціль, причому ціль абсолютна. Як нам відомо абсолютна ціль принципово недосяжна вже виходячи з того, що як абсолютна ціль, ніколи не може бути засобом, в той час як досягнення цілі перетворює її у фактор або засіб подальшої діяльності. В утопії ідеал представляє собою кінцеву ціль або точку розвитку суспільства. Він виступає як споглядальний образ бажаного майбутнього ідеального суспільства. В утопії здійснюється несумісне з природою ідеалу його перетворення в практичну ціль або в проект. Заміна ідеалу ціллю перетворює утопію з літературного жанру в деякий вид політичної програми або проекту. З явища духовного пошуку, що створює прекрасні образи, утопія перетворюється в явище соціальнополітичної свідомості, яке виступає в якості призиву та плану дій, вимагаючи при цьому свого реального здійснення. Така суперечлива природа ідеалу виражає одне з його головних властивостей – вміщуючи в собі елемент нездійсненності, він залишається тим паче реальним та практичним в якості спрямованого мотиву людського життя, виступаючи в ролі вимоги та призиву. Здійснюючись в емпіричній дійсності лише відносно, самим здійсненням своїм він породжує в людині прагнення, яке втілюючись в життя стає в чергу перед новим невдоволенням прагненням. Так виникає низка зусиль та старань,

направлених на досягнення своєї мети які й рухають процесом розвитку суспільства, сприяють формуванню загальнолюдських цінностей.

Проблема здійснення утопічного ідеалу неминуче зачіпає інший аспект питання – його співвідношення з часом. Відомо, що в радянські часи велися активні дослідження проблеми просторово-часових відносин. У 70-ті роки дослідники дійшли до єдиної думки про те, що час має соціальний та історичний зміст. А такі відомі дослідники того часу як А. Лой і Є. Шинкарук взагалі визначили явище часу як категорію соціальноісторичного буття. На їх думку часові характеристики розвитку суспільства не відносяться до руху суспільного буття у часі природи, суспільне буття в своєму розвитку породжує власну внутрішню форму – соціально-історичний час. В свою чергу соціально-історичний час в процесі розвитку життєдіяльності людини звільняється від залежності від природи та виражає послідовність, повторюваність, тривалість, ритми та темпи соціальних процесів. Властивості його змінюються з розвитком суспільства, являючись при цьому відносною величиною.

Інший відомий дослідник проблеми часу М. Каган наголошує на тому, що фізичний час та історичний виступають фактом суспільної свідомості та феноменом культури. Мова йде про те, що в часі виділяються дві його форми - соціальний та історичний. Цікаво, що й досі велика увага філософів, соціологів та істориків приділяється саме соціальному часу, носієм якого виступають соціальний організм, покоління, феномени культури. Соціальний час являється формою реального руху людського суспільства, незалежний від того, як він осмислюється в культурі та як він переживається окремими людьми

Подібним чином відбувається співвідношення цих категорій в сфері утопії. Тут в першу чергу доцільним буде виходити з того факту, що утопія носить позачасовий характер. Майбутнє в утопії отримує «вічний» характер. Виходячи з позиції розуміння часу як процесу породження послідуєчого стану попереднім, утопічне майбутнє виявляється одночасно з теперішнім, оскільки каузально вони

один від одного не залежать. Від теперішнього воно відмінне не різним положенням на шкалі часу, а протилежним значенням на шкалі цінностей. Типовий для утопізму «зворотній» порядок часу, одностороннє захоплення ідеалом досконалості визначає відсутність глибокого інтересу до теперішнього, тобто до реального життя. Визнання автентичної цінності лише за абсолютним (абсолютне добро, абсолютна справедливість та інші атрибути ідеального суспільства) знецінюють все відносно, робить його недостойним існуванню. Цим пояснюється, на думку багатьох сучасних дослідників, утопічне нехтування життям, нелюбов до реальної живої людини, зневага до проблем повсякденного існування. Утопіст переймається не покращенням становища реальних людей, а втіленням ідеалу досконалого суспільства, він думає про подолання абсолютного зла та встановлення абсолютного добра.

Означене вище співвідношення гносеологічних та аксіологічних категорій з утопічним ідеалом дозволяє стверджувати, що утопія – живе явище свідомості та культури, її форми та зміст змінюються від однієї історичної епохи до іншої. Втім, форми багатьох ключових понять культури також змінюються. Це природне і неминуче явище, тому що темпи накопичення людством знань, соціального досвіду та потреба у трансляції цього досвіду сприяють тому, що нові явища та новий досвід описуються у старих поняттях, внаслідок чого останні обростають додатковими смисловими шарами та набувають нових значень.

Немає утопії без ідеалу, але утопія, як ми розуміємо, передбачає ще певне ставлення ідеалу до дійсності: ставлення протиставлення, взаємонепроникності, розриву наступності. Не кожен, хто думає змінити реальність, утопіст. Але утопістом є той, хто, безумовно, погану дійсність хоче замінити дійсністю безумовно доброю, причому останнє тут розглядається в абсолюті.

Найчастіше сутність утопії намагаються вивести із співвідношення втіленого у ній ідеалу з різними сторонами суспільного життя, насамперед із суспільною практикою. Утопію визначають як «нездійсненну ідею, нездійсненну

мрію», «вічне царство нездійсненої мрії», як «вказівку на переворот, який вона (утопія) хоч і не здатна здійснити, але може вимагати». Деякі автори схильні вбачати сутність утопії в нездійсненності, інші до звичайної формули «це нездійснено» додають «ні тепер, ні у майбутньому», і навіть «повністю».

1.4. Класифікація утопій

Будь-яка спроба систематизувати відомі з історії утопічні ідеї чи, точніше, ідеї, які грали роль утопій, пов'язані з величезними труднощами. Їхнє число здається майже нескінченним, так що не можна перерахувати навіть найголовніші. Так само неможливо було б скласти повний реєстр суспільних ідеологій, і доводиться задовольнятися знайомством з певними їх типами, найважливішими різновидами. Але і число різновидів представляється часом неосяжним, тим більше що виділяти їх можна за допомогою різних критеріїв, причому кожен з них зазвичай дозволяє вловити якісь істотні сторони історичної дійсності.

Кожна епоха породжує утопії, які вміщуються у межах якоїсь однієї схеми. Звідси прагнення усвідомити не лише те, що поєднує різні утопії, а й те, що їх поділяє. У такому разі найбільш підходящим способом розгляду цього питання буде виклад у хронологічному порядку, при якому по чергово розглядаються античні та середньовічні утопії, утопії Відродження, Нового часу, Просвітництва, XIX століття тощо.

Справді, утопії кожної епохи, навіть якщо вони спрямовані у майбутнє чи, навпаки, шукають ідеал у минулому, носять у собі відбиток часу й місця, де вони виникли. Навіть використовуючи традиційні літературні схеми і не виходячи з кола тих самих питань, вони не перестають свідчити про ситуацію, яка їх породила. Тут немає нічого дивного, адже утопії – це відповіді не лише на вічні питання про екзистенцію людини, а й на питання конкретних історичних суспільств. Ці відповіді дають люди своєї епохи, адже бунт не звільняє нас від

суспільства, в якому ми живемо, але лише визначає наше в ньому місце. Навіть пустельник, що зрікся світу, не перестає належати до нього, оскільки його світ – це саме такий світ, у якому протест набуває форми самотництва. Неважко переконатися, що, наприклад, давньогрецькі утопії замкнуті зазвичай серед самодостатнього міста-держави, і лише криза, та був розкладання цієї форми суспільного устрою веде до розширення горизонтів, передусім у вигляді стоїчної утопії єдиного людства, підпорядковується природному закону.

Європейське середньовіччя, світогляд якого визначалося християнством, породжує насамперед християнські утопії – неортодоксальні, єретичні, антицерковні і все ж таки надихалися тими самими, що й офіційне вчення, євангельськими джерелами та нездатні вийти за межі мислення у релігійних категоріях.

Склалася традиція протиставляти утопію та релігію як якісно відмінні форми суспільної думки та практики. Іспанський історик Хосе Мараваль (1911 – 1986 рр.) категорично не погоджується з К. Маннгеймом у тому, що мілленаризм є одним із напрямків утопічної думки, вважаючи, що різницю між утопією та релігією набагато суттєвіші, ніж риси подібності. Він пише, що завдяки своєму есхатологічному характеру, мілленаризм передбачає образ майбутнього, дарованого чудесним чином, без участі людей, що надприродним чином встановлюється суспільство рівних, об'єднаних любов'ю до істинного Бога і один до одного. А утопія, на його думку, в силу її соціального та індивідуального характеру належить до земного життя, навіть у своїх формах, які є уявленням інших часів та інших просторів. Принципова відмінність утопії від релігії – для есхатології вирішальна дія сходиться з небес, хоча вона у примітивній, професійній формі передбачає участь людини у приході спокути; в утопії все підпорядковане свідомій діяльності.

І утопія, і есхатологія прагнуть позамежного, реально не існує, і за своєю духовною сутністю вони трансцендентні. Але трансцендентність утопії та

есхатології різного плану. Трансцендентний світ релігії – потойбічний, божественний, небесний світ. Утопії ж, являючи собою сни наяву, або «денні сни» (Е. Блох), мрії про досконалість, трансцендентні остільки, оскільки населяють простір уяви земної людини.

У період великих географічних відкриттів множаться утопії у вигляді мабуть справжніх описів нововідкритих країн. Буржуа епохи антифеодальних революцій виявляє своє власне зображення в утопії природної людини та суспільного договору, людини, вільної від гніту станових обмежень та зобов'язань. Зародження історизму у суспільній думці межі XVIII – XIX століть супроводжує поява утопій, у яких ідеал зображується як передбачуваного результату історичного процесу, який нібито неминуче веде до здійснення відомих цілей. Якби Ж. Кондорсе жив на два століття раніше, він, швидше за все, задовольнився б описом вигаданого світу, в якому панує рівність між народами і між людьми, а людина дійсно вдосконалюється в розумовому та моральному відношенні. В епоху зародження історизму той самий ідеал представляється йому свого роду метою історії, напрямом універсального та необхідного прогресу. Утопії XIX століття дедалі більше місця відводять можливостям розвитку техніки, і навіть її використання на благо людства.

Відзначені проблеми сприяли формуванню різних принципів членування утопічної місли. Утопії ділять:

- за принципом їх справжності («утопії», «напівутопії», «квазіутопії» – Ф. Полак);
- за принципом спрямованості критичної дії, втіленої в утопії («утопії втечі» та «утопії реконструкції» – Л. Мамфорд);
- за принципом локалізації ідеалу («утопія», «ухронія» – Ф. Мануель);
- за принципом орієнтації на тип темпераменту («анархічні» – тобто утопії для вільних духом, сильних людей та «архічні» – для народжених коритися – А. Фойгт) тощо.

Залежно від ціннісної наповненості соціального ідеалу можна виділити романтичні утопії (переважання емоційного над раціональним, єднання суспільства та природи, приписування виняткового соціального значення мистецтву), технократичні (пріоритет раціонального у всіх сферах життя, розвиток науки і техніки, засобів масової комунікації, влади менеджерів та вчених), теократичні (панування релігійних цінностей, що визначає роль церковних інституцій).

Можна дати класифікацію утопій за характером основного системоутворюючого компонента бажаного майбутнього: одні утопії дають модель умов щасливого життя, інші (евпсихії) дають зразок нової свідомості, говорять про перебудову психіки.

Ще одним принципом класифікації утопічних концепцій може бути їх співвідношення з основними класами суспільства, які виникали на історичній сцені. Справді, аналіз окремих утопій зазвичай виявляє їхній зв'язок з інтересами та домаганнями тих чи інших класів, соціальних верств та груп. Були утопії рабовласників та утопії земельної аристократії, утопії буржуазні та пролетарські, селянські та дрібнобуржуазні, бюрократичні та технократичні. Теоретично така класифікація є цілком можливою (як і багато інших). Якщо виходити з того, що кожен клас виробляє певну свідомість і що ця обставина має важливе історичне значення, немає підстав вважати, що утопії знаходяться в якійсь зовсім іншій площині і не можуть розглядатися в контексті змін класової свідомості.

Іншим, хоч і пов'язаним частково з попередніми, принципом класифікації утопій може бути класифікація залежно від проблематики, що переважає в них.

Наприклад, є дуже багато утопій (яких зазвичай називають комуністичними та соціалістичними), в яких на перший план виступає питання про приватну власність або, швидше, про бажаність її ліквідації. В інших утопіях (анархістськими) йдеться насамперед про звільнення людини від політичного насильства, тобто про скасування держави та її заміну повним громадським

самоврядуванням. Іноді особливо акцентуються проблеми розвитку та використання науки чи поширення освіти. Іноді підкреслюється насамперед необхідність ліквідації морально-побутових табу. Деякі утопії благо людства ставлять у залежність від повної свободи індивіда, тоді як інші шукають порятунку посилення соціального контролю. Одні утопії постулюють насамперед задоволення матеріальних потреб індивіда, тим часом як в інших йдеться головним чином про вічне спасіння та моральне вдосконалення. Є утопісти, які закликають до повернення на лоно природи, але чимало є й таких, кого захоплює насамперед техніка, що дозволяє здобути незалежність від природи. Можна знайти особливі урбаністичні, екологічні утопії тощо.

Зрозуміло, що всі ці різні проблеми та устремління не обов'язково виключають один одного, і часто дослідник цієї проблеми має справу зі всілякими їх комбінаціями; проте акценти розставляються все-таки по-різному. При цьому було б цікаво простежити, інтерес до яких проблем переважає ті чи інші епохи, а крім того, яким класам він властивий. Зрозуміло, розбіжності у проблематиці, про які йдеться, дуже часто впливають із глибших відмінностей у поглядах на механізми життя. Якщо утопісти займалися передусім тим, а чи не іншим аспектом перебудови суспільства, то цьому висловлювалися їхні погляди те що, що найважливіше для громадського переустроювання.

Можна також виділити реакційні та прогресивні утопії: такі, що відволікають маси від революційної боротьби, та такі, що кличуть на боротьбу. Є. Баталов у своїх п'яти діалогах про утопію пише про різницю між «прогресивними» та «прогресистськими» утопіями, а саме, прогресистський та інші поняття цього ряду фіксують орієнтацію утопіста, тоді як «прогресивний» тощо. – нашу оцінку цієї орієнтації чи ролі утопічного ідеалу у житті.

Існує ще один принцип класифікації: місце утопічного ідеалу на шкалі історичного часу. Відповідно до цього критерію утопії можуть бути поділені на регресистські – орієнтовані на відродження тих, що зжили себе і зниклих

соціальних форм; консерваціоністські - націлені на збереження історично вичерпаних себе, але все ще збережених соціальних форм, і прогресистські - втілюючи, на думку утопіста, новий ідеал і здатні, таким чином, забезпечити суспільний прогрес.

Можна виділити — залежно від того, де утопісти шукають ідеал — ретроспективні та проспективні утопії: одні бачать ідеал позаду себе, у більш менш далекому минулому, тоді як інші сповіщають, що «золоте століття» лежить перед нами.

Відомий дослідник утопічної думки, польський соціолог та історик Єжи Шацький (1929 – 2016 рр.) виділяв насамперед героїчні та ескапістські утопії, керуючись принципом членування утопій Л. Мемфорда, який ділив утопії на утопії втечі та утопії реконструкції, маючи на увазі різні духовні потреби, які вони задовольняють: перші дають можливість тікати від турбот та тривог реального світу, свого роду притулок, де людина знаходить полегшення та спокій; другі пропонують способи такої зміни реального світу, яка нарешті приведе його у відповідність до людських потреб. Утопія втечі звернена до внутрішнього світу свого митця, утопія реконструкції - до зовнішнього світу.

До ескапістських утопій Єжи Шацький відносить всі ті мрії про найкращий світ, з яких не витікає заклик до боротьби за мир. Сучасність може в них засуджуватися з найбільшим пафосом і різкістю, але на практиці з нею ніхто не бореться, від сучасності біжать до мрії. Вказується, що таке добро; не вказується, як можна досягти. Вказується, у чому полягає зло; не вказується, як замінити його на добро. Такі утопії, втім, нерідко створюють люди, що всім корінням вросли у своє суспільство, які роблять все, чого воно від них вимагає, і лише в домашній усамітненні здійснюють подорожі на щасливі острови, щоб потім розповідати про них обраним друзям. Прикладом ескапістської утопії вважає «Утопію» Томаса Мора.

Героїчними утопіями навчань називає мрії, що поєднуються з програмою та заклик до дії. Такою дією може бути з рівним успіхом і революція, і відхід від миру в монастир чи «союз друзів»; але у всіх цих випадках утопія захоплює людину цілком, а не тільки її уяву (Фаланстер Фур'є). Ескапістські утопії бувають інтелектуальною розвагою; героїчні утопії стають питанням життя та смерті, навіть якщо їх безпосередні результати не надто вражають.

Питання до теми

1. Явище утопії в соціальному бутті людини та її визначення.
2. Проблема співвідношення поняття «утопія» з такими дефініціями як «утопізм», «утопічна свідомість».
3. Функції утопії.
4. Особливості взаємодії утопії з філософськими категоріями «ідеал», «мета», «істина», «дійсність».
5. Особливості взаємодії утопії з філософськими категоріями «час» та «простір».

Рекомендована література

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: РАН, Ин-т социологии. Кучково поле, 2001. 287 с.
2. Андреева Г.М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 2000. 376 с.
3. Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М.: Наука, 1989. 319 с.
4. Берлин И. Стремление к идеалу. Вопросы философии. 2000. № 5. С.51-62.
5. Бестужев-Лада И.В. Альтернативная цивилизация. М.: ВЛАДОС, 1998. 348 с.
6. Дарендорф Р. Тропы из утопии. М.: Праксис, 2002. 536 с.

7. Комаров В.Н. Социально-философские истоки утопизма. Учен, зап. Казан, гос. ун-та. Казань, 1999. Т. 137. С. 178-194.
8. Мартыпов Д.Е. К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» (XX в.). Вопросы философии. 2009. №10. С.156.
9. Медведева Т.Б. Концепт утопия: современные исследования и многообразие интерпретаций. Гуманитарные и социально-экономические. Гуманитарные и социально-экономические науки. 2009. № 2 С. 113-117.
10. Мильдон В.И. История и утопия как типы сознания. Вопросы философии. 2006. № 1. С. 15-24
11. Петрихин А.В., Курочкина Л.Я. Плюрализм трактовок феномена «Утопия» в контексте единой европейской утопической традиции. Вестник Воронежского государственного технического университета. 2009. Т5. № 11. С. 251-254.
12. Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991. 405 с.
13. Черткова Е.Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму). Вопросы философии. 2001. № 7. С. 47-58.
14. Черткова Е. Л. От поиска истины к конструированию реальности: этапы эволюции идей конструктивизма. Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / отв. ред. акад. РАН В. А. Лекторский. М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. С. 338–354
15. Черткова Е.Л. Утопия как способ постижения действительности. Социальная философия и современное обществознание: Материалы конференции (Екатеринбург, ноябрь 2001 январь 2002 г.). Екатеринбург, 2002. С. 63-68.
16. Шрейдер Ю. Утопия или устройство. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1991. С. 7-25.

17. Швырев В. С. Научно-теоретическое познание и его проектно-конструктивные функции (история и современность). Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. 368 с.

18. Шульц В. Л. Социология знания: история и методология. М.: Наука, 2006. – 196 с.

Інформаційні ресурси

1. Образ майбутнього: утопія і антиутопія. URL: https://stud.com.ua/28935/filosofiya/obraz_maybutnogo
2. Рецепт для утопії. URL: <http://mari.kiev.ua/node/104>
3. Утопія: визначення, історія, класифікація та ознаки. URL: <https://ukr.agromassidayu.com/chto-takoe-utopiya-opredelenie-istoriya-klassifikaciya-i-priznaki-view-915281>
4. Утопія проти раю. URL: <https://uk.living-in-belgium.com/utopia-vs-paradise-9093>
5. Утопія – що це таке. Суть та ознаки жанру. URL: <https://termin.in.ua/utopiia/>

Тема 2.

Еволюція утопічної думки в історичному процесі.

Періоди її розвитку. Своєрідність утопії епохи

Просвітництва як окремої ланки в генезі утопії

План

2.1. Концепція «пульсації» утопічної думки та її репрезентація на прикладі схеми розвитку утопічної думки та рівні її впливу на суспільну свідомість:

- *антична утопія* (проблема еволюції утопії від народної до раціоналістичної);

- *епоха Середньовіччя та Ренесанс* як необхідна конструктивна сходинка в еволюції західноєвропейської утопії;

- *Новий час (XVII - XIX ст.)* – спалах утопії. XVII століття як "золотий вік" утопії. Соціальна та сцієнтична утопії. Виникнення "комунітарних" ідей. Проблема вивчення утопії в межах концепції про альтернативний рух.

- *кінець XIX – початок XX ст.* – виникнення антиутопії.

- *XX – XXI ст.ст.* – збільшення рівня антиутопії.

2.2. Висновки по темі.

2.1. Концепція «пульсації» утопічної думки

На протязі світової історії можна прослідкувати періоди підйому утопічної думки та часи, коли вона ніби завмирає або навіть згасає. В часи, коли утопія перебуває на низькому рівні свого розвитку, в суспільстві чітко проявляються та поширюються антиутопічні настрої, звужується сфера її впливу. Поступово на протязі деякого періоду, в результаті зміни соціокультурної та історичної обстановки, утопічна думка починає подавати ознаки життя з більшою силою, породжуючи нові ідеї, плани, проекти та опановуючи свідомість не тільки однієї людини, а широких мас.

Так, наприклад, якщо ми звернемо увагу на кількість виходу в світ утопічних проектів в різні часи, то можемо помітити таку специфіку: у відносно спокійні для соціуму часи утопія перебуває ніби в тіні, проте згодом із збільшенням кризових настроїв відбувається й значний зріст рівня утопічної думки. Дуже добре ця риса проявляється саме у переламні перехідні часи суспільства, серед яких особливе місце посідають наступні: кризовий рубіж V – IV ст. до н.е. в

Стародавній Греції, перехід до Нового часу (XVI – XVII ст.ст.) та перехід до Новітнього часу (XIX – XX ст.ст.).

Вивчення рівня утопічної думки у відмічені періоди показує наступні риси «пульсації». Перший період характеризується не просто спалахом утопічних ідей, а і певною її трансформацією. Тобто, саме в цей час відбувається генеза утопії від народної до раціоналістичної. Ця перша ґрунтовна ідеологічна видозміна утопії дозволила їй вийти з рівня мрій до стану певного утопічного проекту, в якому замальовується детально будова нового суспільства за всіма сферами життя людини. Прикладом цього є «Ідеальна держава» Платона, до виходу якої суспільна думка давньогрецьких полісів не дала подібного утопічного твору. Дійсно, в часи відносно спокійного соціально-політичного та міжнародного життя грецьких полісів утопія в основному проявлялася у вигляді поширеного на той час не лише на території Аттики, а й Близького Сходу міфу про золотий вік. Проте, поступово з наростанням соціальних протиріч грецьких полісів утопія переходить на вищу сходинку своєї дії в суспільстві.

А саме, як відомо на рубежі V – IV ст. до н.е. світ аттичних полісів опинився у вихорі всеохоплюючої кризи, яка охопила всі сфери соціального життя. Як відмічають деякі історики, таке становище полісів було викликано передусім внутрішніми причинами (міжусобна війна), до того ж Пелопоннеська війна (431 – 404 рр. до н.е.) лише прискорила те, що було підготовлено природнім ходом розвитку. Й хоча криза IV ст. до н.е. не була рівнозначна занепаду античної цивілізації, проте сучасниками вона була сприйнята як тяжке випробування, що випало на долю еллінів. Таке сприйняття самим суспільством сучасного їм життя вже наводить на думку про те, що кризовий рубіж V – IV ст. до н.е. однотайно можна віднести до перехідного часу. В ході поширення незадоволення мас простого люду існуючим положенням саме почуття кризи поступово підходило до свого вибуху. Це знайшло своє вираження у зростаючій тязі до іншого, більш справедливого ладу, у захопленні смутними згадками про щасливе життя людей

в далекому минулому. Подібні настрої ніби підживлювали утопічні ідеї в соціумі, висуваючи їх на передній план.

Стає зрозумілим той факт, чому саме з цього часу можна виокремити два рівні утопічної думки – народну та соціально-теоретичну. Причому особливої активізації отримала народна утопія, як наслідок кризового відчуття народних низів. Найяскравішим джерелом для вивчення цієї утопії виступає давня аттична комедія представлена в першу чергу п'єсами відомого давньогрецького сатирика Аристофана, серед яких особливе місце посідає твір «Жінки на народних зборах» («Законодавиці») (392 р. до н.е.). На протязі дослідження другого перехідного часу, який охоплює межу XVI – XVII століть, що знаменував собою перехід від епохи середніх віків до Нового часу, виявляється значний підйом утопічних ідей, причому цей підйом проявляється як певна трансформація утопічного ідеалу. Той вибух творчої енергії, який найбільше виразився у мистецтві та літературі пізнього Відродження, був підготовлений зародженою ще в середині феодального суспільства опозиційною йому силою – гуманізм. Основні ідейні принципи цієї нової течії розколювали суспільну думку, вміщуючи в собі немало «вибухових» ідей, які оберталися проти будь-якого соціального пригноблення або несправедливості. Такі питання як призначення людини, її місце в суспільстві та всесвіті, що підіймалися гуманістами ще у XIV – XV ст. в цей час обговорювалися у відповідності з новими завданнями, обумовленими ходом історичного процесу. Причому, з часом зміст гуманізму епохи Відродження все більше обновлювався елементами соціальної критики не лише феодалізму, а й паростків капіталістичних відносин.

Критичне відношення багатьох передових мислителів до суспільного порядку свого часу, визнання їх недосконалості надавали певну актуальність питанням про роль держави, найкращий лад суспільства, справедливе розподілення духовних та матеріальних благ. Споры та дискусії на ці теми займали головне місце в тогочасній публіцистиці, що дало змогу історикам

назвати XVI століття «віком політики». Звісно, такі зміни в суспільній свідомості не могли не зачепити сферу утопічної думки в соціумі. Л. Баткін стверджував, що якщо поглянути на ранню утопію XVI– початку XVII ст. зі сторони попереднього їй ренесансного стилю мислення, вона може бути зрозуміла як одне з показних виражень епохального зрушення у світосприйнятті. Тогда утопия предстанет в движении от Возрождения к утопии, а Возрождение – как своего рода критическая масса, сделавшая это движение неизбежным. Звідси вчений робить висновок – ренесансність та утопічність прояснюють один одного.

Головним значенням такого невідомого до цих часів спалаху утопічної думки став подальший її підйом та, головне, подальша трансформація, яка виразилася у переході утопій класичного типу до справжніх реформаторських проектів у XVIII ст. Мова йде про просвітницьку утопію, яка стала справжнім прикладом суспільно-політичної думки у часи Французької революції, яка базувалася на пануючій в той час просвітницькій ідеології. Досліджуючи це питання сучасний учений Л. Морщихіна взагалі називає XVIII століття віком, який сформував в своєму завершеному вигляді такий різновид утопічної думки як утопію політики. Достатньо лише зазирнути у вихор подій відміченої вище Французької революції як основного джерела тогочасного утопізму, щоб побачити явні приклади.

Революційна ситуація перетворила ідею "суспільного договору" на утопію політики. На зміну теоретичному зіставленню двох моделей суспільства традиційно - ієрархічного і розумного суспільства як об'єднання вільних і рівних людей – прийшов політичний конфлікт політичних програм, які протистоять одна одній. Утопія виявилася залучена в реальну політичну боротьбу, але утопією бути не перестала, бо як і раніше, виходила з протилежності між дійсністю та ідеалом; не стільки з рішучості перетворити пануючі стосунки, скільки з прагнення перетворити —цього разу за допомогою революції – погані стосунки в хороші. Дійсно, ті реформаторські проекти які пропонували

мислителі, революціонери в більшості своїй носять утопічний характер. Деякі з них взагалі пропонували радикальні заходи перетворення існуючого державного ладу на основі руйнування монархічних устоїв, верстових нерівностей, приватної власності як головного джерела всіх бід в суспільстві (Ж. Мельє, Л. А. Сен-Жюст). Й тут ми вже говоримо про утопію як реформаторський проєкт, що ще раз підтверджує думку Л. Морщихіної.

Насправді це на рідкість цікаве явище, коли утопія переходить з стану мрії про краще майбутнє до стану політичного проєкту по становленню нового суспільного устрою. Саме в такі переламні для соціуму часи утопістові дається інколи можливість перетворити свою альтернативу ідеалу і дійсності на політичну альтернативу. Утопіст стає далекоглядним політиком, утопія залучається до практики, а політика – до ідеалу. Утопія політики поміщає бажаний ідеал в межах досяжності людини, робить його метою боротьби. Якщо навіть ця боротьба не може закінчитися здійсненням ідеалу, вона, в усякому разі, сприяє руйнуванню існуючого порядку, із заперечення якого виростає будь-яка утопія. Ця боротьба починає щось воістину нове, хоча її остаточний результат ніколи не збігається з наміченим. Здійснений ідеал перестає бути таким, бо носить на собі пляму компромісу і поразок, які він потерпів в зіткненні з дійсністю. Але в результаті і дійсність стає іншою. Утопія політики не висуває яких-небудь суспільних ідеалів, властивих лише їй. Вона характеризується швидше особливою локалізацією цих ідеалів, чим їх безумовною оригінальністю.

Можна сказати, що утопія політики є практичне вживання утопічного мислення в житті суспільства, критикованій дійсності протиставляється тут як ідея суспільство, яке виникає відразу ж в результаті вживання пропонованих партією політичних засобів. Вони дають людині цінності, за які варто боротися, але не можуть гарантувати йому всемогутності і всезнання. Результат діяльності вислизає з-під контролю. Але значення утопії не в цьому. Воно залежить від того, якою мірою вона здатна упровадити в суспільну свідомість переконання в

проблематичності існуючого порядку, а також в необхідності вибору між ним і яким-небудь альтернативним порядком.

Класична утопія як феномен є спадщиною Нового часу. Оформлення класичної утопії було з появою конструктивістського підходу до соціального ідеалу і кристалізацією нових форм соціальної утопії. Завдяки Н. Макіавеллі відбувається нове прочитання консервативної утопії, складається утопія ліберально-гуманістична, що відбилася у творах Т. Мора, Т. Кампанелли, Ф. Бекона. Наголошується, що використаний нами структурно-конструктивістський підхід дозволив пояснити амбівалентність утопій посттрадиційного суспільства.

З одного боку, очевидним є пошуковий характер утопій, «інженерний», конструктивістський підхід до соціального ідеалу, різноманітність альтернативних версій соціального світопорядку. З іншого боку, для утопій характерна ідеалізація натурального господарства, прагнення звести торгівлю до натурального обміну, віра у ефективність зрівняльності, визнання рабства у його «домашній» формі, прагнення спростити до примітивності судочинство. Все це свідчить про «структурний тиск» на творців утопії рівня економічного та соціального розвитку сучасного їм суспільства, а також християнських ідеалів зрівняльності. Позиція Н. Макіавеллі, Т. Мора, Т. Кампанелли, Ф. Бекона характеризується тим, що апеляція до соціального ідеалу поєднувалася у них з усвідомленням необхідності змінювати суспільні відносини «тут і зараз», навіть у рамках неминуче присутніх структурних обмежень .

Зміна парадигми філософського мислення на межі XIX – XX ст.ст. привела до появи нової філософії, згідно з якою людина приймається такою, якою вона є в реальності, з усіма атрибутами її життя. Актуальним стає вивчення її внутрішньої суті, психології відносин в суспільстві. Звідси беруть свій початок в XIX столітті ідеї про соціальну рівність, братерство, свободу людини як особистості, які стануть в центрі уваги багатьох зароджених в цей час суспільно-політичних течій. Неоправдані надії населення щодо справедливого

реформування суспільних відносин лише прискорили підйом утопічних настроїв в суспільстві. В таких умовах утопія виступила тим інструментом, за допомогою якого можна найкращим чином змалювати образ ідеального суспільного устрою, в якому б вступили в дію означені вище гасла. Тому й не дивно, чому серед дослідників утопії панує думка стосовно того, що на початку ХХ століття лише в Англії з'явилося біля трьохсот утопій, десятки – в Німеччині, в США тільки за період з 1877 по 1900 роки було створено біля п'ятидесяти утопій.

Особливий інтерес викликає відношення самих сучасників тодішнього життя до утопії, адже їх очима можна зрозуміти той спектр соціальних проблем, що зміцнювали її дію. Найвідоміший письменник – фантаст кінця ХІХ початку ХХ ст. Герберт Уеллс називає утопію «царством майбутнього», яке людина створює собі в мріях. Це те найкраще майбутнє, заради якого людина бореться, живе. Письменник звертає увагу на те, що кожна епоха, суспільство, особистість мають свою утопію. Утопія нерозривно зв'язана з суспільним буттям. В різні історичні часи ми можемо помітити прояви утопічної думки, з характерними для свого часу рисами. Не можна відкинути утопію від соціального життя, оскільки не в залежності від якихось обставин утопія буде існувати якщо не в формі літературного жанру, то в іншому сенсі. На його думку сучасна йому утопія бачить щастя людини в повній особистісній свободі. Людина майбутнього може робити все, тільки в розумових рамках, в яких її вчинки не спричиняють шкоди та не заважають іншим людям. В утопічному майбутньому людина повернеться до ідеалу, створеному ще в перші історичні епохи: до повної особистої свободи, на правах повної рівності.

Для індустріального суспільства характерне зростання людських надій, що збільшується роль науки і техніки, що міцніє віра в силу людського розуму, очікування майбутнього земного раю. Це епоха апогею класичної утопії у вигляді соціального прогресизму. В епоху індустріалізму співіснують консервативна, анархістська, ліберально-гуманістична та соціалістично-комуністична утопія.

Консервативна утопія набула поширення в країнах, орієнтованих на традиціоналізм. В дану епоху оформляється і анархістська утопія, яка виступає свого роду наступницею хіліастичної (мілленаристської) ідеї. Найпопулярнішою анархістська утопія була у Франції (П.-Ж. Прудон), у Росії (М. Бакунін, П. Кропоткін).

Ліберально-гуманістична утопія цього періоду відстоювала інтереси буржуазії та «третього стану», була орієнтована на ідеальне суспільство, побудоване на визнанні особистих прав та свобод, на повазі до права власності, проте повне здійснення ідеалу переміщувалося у далеке майбутнє. В епоху індустріалізму завершується оформлення і соціалістично-комуністичної утопії, що представляє свого роду симбіоз хіліастичної, ліберально-гуманістичної та консервативної ідеї. Вона знайшла свій відбиток у соціальних проектах А.Сен-Симона, Ш. Фур'є, Р. Оуена, Е. Кабе. Амбівалентність соціальної утопії К. Маркса полягала в тому, що вона поєднувала в собі як уявлення про закономірність соціального буття, наявність суворої історичної логіки, так і ідею соціальної революції.

Однак, системні протиріччя індустріального суспільства, що призвели до краху уявлень про немінучий прогрес, деформацію утопічних ідеалів, у процесі їх реалізації призвели до кризи класичної утопії. Особливого значення мала тоталітарна деформація соціалістично-комуністичної утопії, що проклала вододіл між ідеальною моделлю соціалізму та його реальним досвідом. Соціалістично-комуністична утопія набула багато в чому декларативного характеру, ставши ідеологією радянської держави. У цьому розділі ми звернулися до дослідження феномену антиутопії, і констатували, що вона була своєрідною саморефлексією утопії, що втілювала вичерпність ідеалів індустріального суспільства.

У постіндустріальну епоху, в суспільстві, відбувається реабілітація утопії як способу огляду майбутнього, пошуку шляхів його можливого розвитку, що

відображається в появі некласичних утопій. Залишивши у спадок людству незворотні процеси глобалізації, індустріальне суспільство з його вірою у безмежну міць людського розуму та універсальність людської природи поступово трансформується у глобальне співтовариство. З одного боку, глобалізація світу потребує його уніфікації і, як наслідок, універсалізації способу життя і свідомості, з іншого ж - культурна орієнтація сучасної цивілізації робить таку абстрактну уніфікацію неможливою. Однією з найскладніших проблем сучасності є побудова універсальної цивілізації, що має мультикультурний характер, що відображається у появі свого роду "моноутопії", або "мегаутопії". Намаганнями синтезувати подібну моноутопію були концепції «суспільства загального блага», «процвітаючого суспільства», «хорошого суспільства», «прийняттого суспільства».

Для сучасної епохи характерним є становлення нових модифікацій утопії, свого роду постнекласичних утопій. Нетрансцендентний утопічний ідеал знаходить свій відбиток у так званих практопіях як реалістичних альтернативах справжньому, що озвучено в роботах Е. Тоффлера, представлено в моделях «демократичного капіталізму» М. Новака та «відкритого суспільства» К. Поппера. Прагнення подолати «самотність у натовпі» призводить до появи такого різновиду утопії, як еупсихія. Можна говорити і про феміністську утопію, ідеали якої були частково реалізовані в західному суспільстві кінця ХХ століття. Її наступницею стала утопія гендерної рівності, що розглядає «чоловічу» та «жіночу» як культурні універсали, які не лише задаються біологічно, а й конструюються соціумом, що свідчить про історичний характер дискримінаційних тендерних порядків та можливості їх трансформації (Д. Батлер, Ш. Берн, Е. Здравомислова, А. Темкіна).

2.2. Висновки по темі

Як ми побачили, починаючи з появи «ідеальної держави» Платона з кожним кроком історичного часу відбувалася постійна «пульсація» утопії, яка призвела до того, що XVII століття в наш час вчені одноголосно називають «золотим віком» утопії, а XX століття взагалі панутопічним. Показані періоди найвищого підйому утопічної думки в історії суспільства вказують на особливу практичність даної концепції, оскільки вона дозволяє виділити еволюцію утопічної думки в залежності від соціально-історичних умов буття людини та тих процесів, які впливають на стан суспільної свідомості. Враховуючи ту обставину, що утопія є виразником суспільного ідеалу, пульсація розкриває взагалі механізм дії утопії, що підтверджується виникнення саме утопічних реформаторських проектів в часи Французької революції. Проте говорячи про «пульсацію» утопії, необхідно також додати, що вона містить в собі ще одну важливу обставину. А саме, говорячи про несприятливі для утопії часи, не слід розуміти їх лише як ті періоди, коли утопія припиняє свою дію в суспільстві.

Відтак, говорячи про пульсацію утопії можна зробити наступні висновки. Насамперед не можна не звернути увагу на таку властивість утопії – навіть коли вона перебуває на нижчому рівні свого розвитку, сама утопічна сутність зберігає своє існування в людській свідомості, виступаючи у формі утопічної свідомості. Доказом її існування можуть виступати мрії людей про краще життя, критика існуючого становища, або навіть створення проектів його покращення. Кажучи словами польського вченого першої чверті XX століття О. Свентоховського «её порванные и спутанные нитки, её неразмотанные клубки иногда очень долго лежат в легендах, песнях, литературе, произведениях искусства, общественном мнении ... – лежат, пока их не соберет искусная рука, и не соткет из них узор желанной дороги».

Саме здібність людини до сприйняття навколишнього середовища, його критики сприяє постійній «живучості» утопічної думки в суспільній свідомості. В несприятливій для утопії часі, коли утопія перебуває на нижчому рівні свого впливу на суспільне світосприйняття, утопічна свідомість переживає певні перетворення: зміну утопічного ідеалу, сфер впливу та об'єктів конструювання. Знаходячись, з однієї сторони, ніби в тіні соціального буття людини у вигляді ідей та мрій, з іншої сторони утопічна свідомість накопичує в собі сили для майбутнього спалаху, можливо із значно більшою силою впливу на суспільство. Й лише тоді, коли головною метою або завданням утопічної думки являється не лише критика існуючої дійсності, а й прагнення її змінити, перетворити «реальність» згідно зі своїм баченням світу, ми можемо з впевненістю говорити про високий рівень не лише утопічної думки, а й утопічної свідомості в суспільстві. Яскравим прикладом високого рівня утопічної свідомості в соціумі виступають багаточисельні в історії спроби втілити «свою» утопію в життя, побудувати общину на утопічних засадах, в якій би не було всіх тих соціальних негараздів, що охопили суспільство.

Дослідження ідеї пульсації утопічної думки неминуче вказує на те, що Е. Баталов зробив суттєвий крок взагалі в самому розумінні утопії та утопічної свідомості, їх визначенні. На думку вченого, утопія – це втілення певного типу свідомості, тобто типу бачення людиною навколишнього світу, який може проявлятися в науці, в мистецтві, в філософії та інших формах суспільної свідомості. Утопію також можна визначити як довільно сконструйований образ ідеального соціуму, що отримує різні форми (міста, держави ті інші) та поширюється на все життєве середовище людини – від внутрішнього світу до космосу. Сутність утопічної свідомості, наголошує вчений, визначається загальними принципами відношення людини до соціальної дійсності, що проявляються через її відношення до соціального (історичного) часу, тобто через усвідомлення та спробу змінити напрямок часу, що проходить в різних

суспільних сферах, в рамках яких діє людина. Звідси Е. Я. Баталов приходить до висновку, що сутність утопії – в спробі "піднятися над часом", розірвати жорсткий соціально-часовий континуум (й тим самим або "підштовхнути" час, або повернути назад його течію), інакше кажучи віднести до часу як до пластичного матеріалу, на що і вказує «пульсація». Дослідження утопії в межах цієї концепції дозволяє не лише підняти пласт еволюції утопічної думки, а й виявити механізм дії утопії в суспільстві, формування утопічного ідеалу, її функції, що покликані задовольнити ті соціальні потреби, мрії людини, які вона невзможі реалізувати в реальності.

Питання до теми

1. Класифікація утопій та її різновиди.
2. Антиутопія та її характерні риси.
3. Еволюція утопічної думки в історичному процесі.
4. Сучасна наукова думка (українська та російська) стосовно явища утопії в соціальному бутті людини.
5. Явище епохи Просвітництва в духовній культурі країн Західної Європи та його особливості.
6. Англійське просвітництво та його риси.

Рекомендована література

1. Баталов Э. Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М., 1989.
2. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание США. М.: Наука, 1982.
3. Берлин И. Стремление к идеалу. Вопросы философии. 2000. № 5. С.51-62.
4. Бестужев-Лада И.В. Альтернативная цивилизация. М.: ВЛАДОС, 1998. 348 с.

5. Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
6. Грей Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М.: Праксис, 2003. 368 с.
7. Дарендорф Р. Тропы из утопии. М.: Праксис, 2002. 536 с.
8. Касториадис К. Воображаемое установление общества. М., 2003. С. 9.
9. Курлов А.Б. Методология социального моделирования. Уфа: Изд-во «Автор-Проект», 2000. 284 с.
10. Мильдон В.И. История и утопия как типы сознания. Вопросы философии. 2006. № 1. С. 15-24
11. Петрихин А.В. Антиутопия как способ осознания единства цели и различия путей ее достижения гуманизмом и утопией. Вестник воронежского государственного технического университета. 2009. Т. 5. № 6. С. 140.
12. Сафипа Ä.М. Материк социального: утопия как репрезентационная структура. Ученые записки Казанского ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2010. Т. 152, кн. 1. С. 155-161.
13. Сизов С.С. Утопия и общественное сознание. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. 120 с.
14. Сокотун Ю. Типология утопий: поиск оснований. Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». Том 24 (63). 2011. № 3-4. С. 126-135.
15. Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991. 405 с.
16. Фишмап Л.Г. «Утопия» репессапа и «политический проект» постмодерна. Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2003. № 4. С. 138-160.
17. Черткова Е.Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму). Вопросы философии. 2001. № 7. С. 47-58.

18. Чудинов А. В. История Французской революции пути познания. М.: Политическая энциклопедия, 2017. 280 с.
19. Чудинов А. В. Утопии века Просвещения. М.: Интеграция: образование и наука, 2017. 94 с.
20. Шадурский М. Литературная утопия от Мора до Хаксли: Проблемы жапровой поэтики и семиосферы. Обретение острова. М., 2007. С. 10-12.
21. Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990. 455 с.
22. Ямпольский М. Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или о материальном и идеальном в культуре. М., 2007.

Інформаційні ресурси

1. Генеза утопії і антиутопії. Проблеми, тематика і основні риси роману – антиутопії. URL: https://zarlit.com/info/history_novitna/28.html
2. Теперішнє та майбутнє, або чи виправдовується прогностицизм утопій. URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11445.html>
3. Утопізм. Соціальне прогнозування та проектування. URL: <https://stud.com.ua/178472/sotsiologiya/utopizm>
4. Утопія - художнє зображення ідеального чи наближеного до нього суспільного устрою. URL: <https://uk.xn-7sbiewaowdbfdjyt.pp.ua/1/utopiya.html>

Тема 3.

Французька утопія епохи Просвітництва та її витоки

План

- 3.1. Соціально-політичні та ідейні передумови французького просвітництва XVIII століття.
- 3.2. Основні риси, ідеї французького просвітництва.
- 3.3. Утопічні погляди Ж.-Ж. Руссо.
- 3.4. Утопічний образ країни Ельдорадо в творі Вольтера «Кандід».

3.5. Вираження рис антиутопії в творах Вольтера та Ж.-Ж. Руссо.

3.1. Соціально-політичні та ідейні передумови французького просвітництва XVIII століття

Період розвитку наукової та філософської думки в Європі XVII – початку XIX ст. прийнято називати епохою Просвітництва. Криза та занепад феодалізму, і прихід на зміну йому капіталізму в Західній Європі призвів до корінних змін у житті суспільства. Технічний прогрес та розвиток торгівлі призвели до появи нового суспільного прошарку - буржуазії. Головним її заняттям стало підприємництво. Все це призвело до розвитку торговельно-грошових відносин та формування нової економічної системи. Крім класу буржуазії виділився клас пролетарів - робочих.

На тлі соціально-економічних змін відбувалися зміни у суспільному світогляді – європейські держави пережили хвилю Реформації (XVI ст. – початок XVII ст.). Католицька церква та аристократія зі своїми цінностями та поглядами втратили свої позиції. Видатні діячі Відродження (XIV - - XVI ст.) Закликали простих людей не продовжувати залишатися покірною зброєю в руках феодалів і Церкви. Саме Церкву вони розглядають як оплот реакційних сил у суспільстві.

Справді, католицизм на чолі з Папою Римським на той час був як великим феодалом, а й фактичної світської владою. Церковна ієрархія цілком відповідала ієрархії світських правителів, у ній процвітали Симонія (торгівля посадами), торгівля індульгенціями, дорогі послуги для мирян, що раніше відбувалися репресії з боку інквізиції та всілякі зловживання. По суті, вона повністю відійшла від первісних християнських заповідей, профануючи як обряди і обряди, а й саму віру. Різні слова населення втрачали довіру до цього інституту, але для більшості людей того часу був неможливим повна відмова від релігійного життя, тому в різних частинах Європи зароджувалися суперечливі ідеї Реформації (перебудови)

Католицької церкви. Першим противником католицизму став чеський мислитель Ян Гус, який був страчений як єретик у 1415 р. у Німеччині.

Виступаю за створення нової Церкви, реформатори закликали людей до ощадливості, любові до праці, поваги до капіталу, влади тощо, відкидаючи розкіш та пасивність. Завдяки Реформації Європі виник не лише протестантизм, а й вдалося вирішити багато наболілих питань: справді реформувати Католицьку церкву та скоротити кількість зловживань серед духовенства, перейти до нових демократичних форм суспільного устрою, розвивати принципи виборності та рівноправності, що стали основним соціально-економічним прогресом Західної Європи. надалі. Водночас пришвидшився перехід від феодалізму до капіталізму. Підприємці та правителі – протестанти відмовилися від розкоші, і розумна економія допомогла їм накопичити значні кошти, які були вкладені у промисловість та фінансовий сектор та послужили основою економічного зростання та процвітання.

Переосмислювалися не лише елементи християнського вчення, а й антична спадщина, зокрема, давньогрецька філософія та римське право, що лягло в основу нових правових теорій.

Розвиток економічних відносин і поява нового світогляду та нових цінностей призвели до того, що населення Європи до XVII стало більш розкутим та вільнодумним. Суспільство почало цінувати активних підприємливих та розумних людей. Розум став виходити перше місце, як і двигун економічного життя, як і двигун науково-технічного прогресу. Людський розум намагався охопити все це розмаїття навколишніх змін у науці, техніці, політиці, культурному та духовному житті, він намагався побудувати нову теоретичну систему освоєння світу, яка б відрізнялася не статичністю, але динамізмом та гнучкістю.

При цьому нова філософія розуму харчувалася багатою спадщиною епохи Відродження з його високими ідеалами гуманізму, інтересу до людської

особистості. Проте, якщо настрої епохи Ренесансу були скоріш емоційними, ірраціональними, то зміну їм прийшов жорсткий раціоналізм. Тільки наука і розум, практичність та прагматизм оголошувалися справжніми цінностями. Тільки вони, на думку ідеологів Просвітництва, могли привести людство до поступового морального прогресу, відповідно суспільство потребувало цього нового "світла" знань. Звідси і пішла загальноприйнята назва даного періоду, пов'язані, по-перше, з розвитком науки та ідеології раціоналізму та вільнодумства, а по-друге, з розвитком освіти.

Як видно, Просвітництво формується на ґрунті різних традицій не у вигляді теоретичної системи, а, швидше, у формі ідеологічного руху, що носить у кожній окремій країні специфічний характер, але із загальною основою: вірою в людський розум, покликаний забезпечити прогрес людства, порятунок від глухих кутів і безглуздостей традицій, звільнення від кайданів невігластва, забобонів, міфів, гноблення. Культ Розуму у просвітителів має на увазі захист наукового та технічного пізнання як знаряддя перетворення світу та поступового поліпшення умов матеріального та духовного життя людства; це і релігійна та етична терпимість; захист невід'ємних природних прав людини та громадянина; відмова від догматичних метафізичних систем, які не піддаються фактичній перевірці; критика забобонів, втілених у позитивних релігіях та захист деїзму (але також і матеріалізму); боротьба проти станових привілеїв та тиранії. Саме ці риси ріднять між собою різні напрями Просвітництва, що склалися у різних країнах.

Пов'язаний з досвідом і спрямований проти метафізичних систем просвітницький раціоналізм є світським рухом, і просвітителі часто з презирливим сарказмом висміювали "міфи" та "забобони" "позитивних" релігій. Скептичне, а часі відверто нешанобливе ставлення до церкви є головною відмінною рисою Просвітництва, філософії, яку можна назвати секуляризацією думки". Як ми можемо переконатися, англійське та німецьке напрями Просвітництва були більш стриманими в неповазі до релігії. Незважаючи на

матеріалістичну і навіть атеїстичну думку пов'язана з деїзмом, а деїзм - складова Просвітництва - раціональна і природна релігія - це найбільше, що може допустити людський розум (у локківському розумінні).

Наприклад, Вольтер писав у тому, що є необхідне Безособове розумне початок, вічне, вищий; воно не істина релігійного вірування, а істина розуму. Стає ясно, що якщо розум може досягнути, прийняти і утвердити лише ці релігійні істини, то обрядовість, священні історії, весь зміст і установи так званої "позитивної" релігії або "релігії Одкровення" є лише забобонами - плід страху і невігластва. Звідси завдання висвітлити темряву, що огортає "позитивні" релігії, показати їхню різноманітність, проаналізувати витoki та пов'язані з ними суспільні звичаї та традиції, а потім викрити їх безглузду нелюдність.

Природні обов'язки - як, наприклад, терпимість, свобода - раціональні, мають громадянський характер, незалежні від одкровення. В епоху Просвітництва "панує воістину творче почуття; панує безумовна впевненість у оновленні та облаштуванні світу. Оновлення вимагають і чекають і від самої релігії. Боротьба йде вже не навколо окремих догм та їх тлумачень, а навколо самої релігійної переконливості. Формується прагнення, головним чином у області німецької просвітницької філософії, вже не до розкладання релігії, а до її "трансцендентального" обґрунтування і, відповідно, трансцендентального поглиблення. Цим прагненням і пояснюється специфічний характер релігійності в епоху Просвітництва; пояснюються негативні та позитивні тенденції у філософії, віра і невіра. ці два елементи, визнавши їхню взаємозалежність, можна справді зрозуміти у його справжній єдності процес історичного розвитку філософії XVIII століття”.

Просвітницький розум є основою юридичних і концепції держави. І якщо можна говорити про природну релігію та природну моральність, то таким же чином можна говорити і про природне право. Природне означає раціональне, неприродне.

Виділимо такі загальні характеристики просвітницької доктрини:

- 1) раціоналістичний підхід до природного права;
- 2) волюнтаристський підхід до позитивного права.

Раціональність і загальність закону, переведення постійних правил природного права на позитивні закони, здійснюваний законодавцем, незаперечність права можна вважати найважливішими моментами просвітницької доктрини. Мова йде про концепцію, що з'явилася в рамках освіченого деспотизму, щоб пізніше відійти від нього з теоретичними і практичними політичними пропозиціями ліберального штибу і, нарешті, перетворитися на революцію або ж на реформи, що підірвали підвалини і виявилися вирішальними для створення сучасної правової держави.

Саме на основі природного права була розроблена теорія прав людини і громадянина, яка знайшла своє найбільш яскраве втілення в "Декларації прав людини та громадянина", виробленої та прийнятої у 1789 р.

3.2. Основні риси, ідеї французького Просвітництва

На першому етапі французького Просвітництва головними постатями виступали Франсуа-Марі де Аруе, який увійшов в історію під ім'ям Вольтера (1694–1778) та Шарль-Луї де Секонда, барон Ля Бред та де Монтеск'є (1689–1755). Вони заклали основи французького Просвітництва та були його лідерами до кінця 1740-х рр., потім на сцену вийшло нове покоління просвітителів.

На другому етапі французького Просвітництва основну роль відігравали редактор "Енциклопедії, або Тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел" Дені Дідро (1713-1784), ідеолог "третього стану" Жан Жак Руссо (1712-1778), філософи та вчені, що стояли на позиціях матеріалізму: Етьєн Бонде Кондільяк (1715–1780), Жюльєн Оффре де Ламетрі (1709–1751), Жан Д'Аламбер (1717–1783), Пауль Генріх Дітріх Гольбах (1723–1789) та Клод Адріан На відміну від

представників раннього Просвітництва, що стояли на позиціях деїзму, представники пізнього були послідовними матеріалістами та атеїстами.

Першим мислителем, який ужив слово "освіта", був Вольтер, найбільший представник старшого покоління просвітителів, визнаний вождь французького Просвітництва. Його творчість відрізняється надзвичайною багатосторонністю: романи, драми, поезія, памфлети, статті.

Творчість Вольтера можна зарахувати до філософської публіцистики. Зазначимо, що у будь-якому жанрі літературної творчості Вольтер залишався войовничим публіцистом.

Найважливіша риса думки Вольтера – антиклерикалізм. Наведемо деякі думки Вольтера щодо церкви та духовенства, що стали афоризмами.

- З релігією виходить те саме, що з азартною грою: почавши дурнем, скінчиш шахраєм.

- Якщо Бог створив людину за своїм образом і подобою, то людина відплатила йому тим самим.

- Догмат безсмертя душі є найутішливішою і водночас найбільшою жахливою ідеєю.

- Християнська релігія – це мережа, якою шахраї обплутували дурнів понад сімнадцять століть, і кинджал, яким фанатично вбивали своїх братів понад чотирнадцять століть.

Витоки офіційної релігії - невігластво, фанатизм та обман, які церковники поширюють із корисливими цілями. Він вважав, що християнська релігія заснована на переплетенні "найбільш вульгарних обманів, складених підлішою сволотою". Стиль критики релігії, зауважимо, аж ніяк не філософський.

Але боротьба проти церкви, духовенства та релігій "одкровення" не призвела його до атеїзму. Відкидаючи панівні релігії, що апелюють до одкровення і чудес, він визнавав у той же час необхідність віри в Бога: "Ідея Бога необхідна, як закони. Це узда". З одного боку, "узда" релігії може бути єдиним

засобом стримування свавілля та беззаконня самовладних правителів щодо населення. З іншого боку, соціальним низам, бідним і незаможним "узда" релігії потрібна для того, щоб навіяти їм думку про недозволеність зазіхань на приватну власність заможних людей. Без релігії чернь стане, за словами Вольтера, лише "розбійницькою ордою". Саме релігія, згідно з Вольтером, допомагає тримати маси у покорі.

Полеміка Вольтера з питань релігії мала двояку спрямованість. Будучи непримиренно ворожий до церкви і християнства, він заперечує водночас і проти атеїзму, який для нього також неприйнятний. Позиція Вольтера щодо атеїзму така: вірити в Бога неможливо, але не вірити в нього – абсурдно.

На противагу атеїзму Вольтер дотримувався деїзму (від лат. Deus - Бог) - вчення, згідно з яким Бог створює світ, дає йому закони і більше не бере участі у розвитку світу. Бог Вольтера не творить світу нічого.

Він є лише першодвигуном та законодавцем природи. Виконавши цю функцію, не втручається більше у життя природи та суспільства.

Відома фраза Вольтера "Якби Бога не було, його слід було б вигадати" означає, що моральність у суспільстві не може існувати без припущення Бога. Зло у світі існує, але не через те, що Бог його створив таким, а через природні закони. Бог не втручається в поточні події і тому не відповідає за те, що відбувається. А моральне зло виходить із людської нерозумності та злої волі, тому за нього Бог також не відповідає.

Вольтер був одним із засновників філософії історії. Він вважав, що людська історія спрямована у бік прогресу у сфері знань і культури, хоча прогрес може перериватися, чергуючись із епохами занепаду. Проте історія людства показує, що прогрес існує. Вольтер відкидав поділ народів на "історичні" та "неісторичні". Він вважав, що кожен народ за мудрих правителів у відповідних умовах здатний створити високорозвинену цивілізацію. Суспільний лад, за Вольтером, визначається системою законів, а вона чиниться законодавцями. І всі історичні

дії людей визначаються зрештою думками. Вольтер був ідеологом освіченого абсолютизму і прагнув прищепити ідеї Просвітництва монархам Європи. Він перебував на службі у Фрідріха I, листувався з Катериною II. З ім'ям Вольтера пов'язане поширення в Росії так званого вольтер'янства, духу вільнодумства, пафосу повалення авторитетів, іронії.

Соціальна нерівність Вольтер вважав вічним законом життя і був досить низької думки про розумові здібності народу: "Коли бидло береться міркувати - все пропало". У своїх зауваженнях на полях трактату Руссо "Про причини нерівності між людьми" він називав пропаговані Руссо ідеї соціальної рівності філософією обірванця, який бажає, щоб бідні пограбували багатих. Рівність, на думку Вольтера, є річ найприродніша і в той же час химерна.

Вольтер вважав, що суспільство можна і потрібно вдосконалити на засадах розуму.

Разом з Вольтером століття французького Просвітництва відкрило Монтеск'є. Його першим серйозним літературним твором був філософський роман "Перські листи" - зла сатира на політичний режим, побут і звичаї вищого суспільства Франції.

В історію соціально-філософської думки Монтеск'є увійшов завдяки трактату "Дух законів", в якому дається стрункий звід юридичних понять того часу, досліджуються походження та функції різних форм правління, розробляється концепція географічного детермінізму.

У згоді з просвітницькою установкою закон визначається ним як створення розуму. Закони поділяються на природні – постійні, створені Вищим розумом, і суспільні – недосконалі і мінливі, створені законодавцями.

Законодавець, згідно з Монтеск'є, не може надходити за своєю сваволею. Він повинен враховувати всілякі умови, за яких складається історичне життя народу, і відповідно до них встановлювати наймудріші закони.

До цих умов відносяться: природа країни, величина території, прийнята урядова система, релігія, побут та звичаї народу.

Відношення законів до всіх цих умов і є духом законів.

Монтеск'є поставив собі завдання прослідкувати на конкретних історичних прикладах залежність законів від умов, у яких вони видаються і приймаються народами, вказати законодавцям на цю залежність, щоб вони могли видавати закони, "дух" яких відповідав би найбільш досконалим зразкам державного устрою.

Усі існуючі форми правління Монтеск'є поділяв на три види: республіку, монархію та деспотію. Розглядаючи умови, за яких виникає та чи інша форма правління, він встановлює тісну залежність її від природних умов країни, розробляючи цим концепцію географічного детермінізму.

Своє дослідження ролі географічного середовища Монтеск'є починає з з'ясування питання людської природі. На його думку, кліматичні умови визначають індивідуальні особливості людини, її тілесну організацію, характер та схильність. Він різко протиставляв одне одному північні та південні породи, визначаючи протилежність їх характеру різкою відмінністю кліматичних умов, у яких живуть. Холодний клімат визначає такі якості народів Півночі, під якими малися на увазі європейці, як енергійність, войовничість, хоробрість, витривалість, любов до свободи. Чому у південних народів ці якості відсутні? Клімат такий, що розслаблює розумові здібності та викликає бажання впасти в нірвану. Великий вплив на політичний устрій народу, поряд із кліматом, надають і ґрунт, і розмір території.

Через війну взаємодії природних і соціальних чинників утворюється загальний дух народу, якого має слідувати законодавець.

Зазначимо, що географічний детермінізм надалі послужив одним із теоретичних джерел такої науки, як геополітика.

Демократичне крило французького Просвітництва було представлено Ж.-Ж. Руссо. У центрі його уваги – соціальні проблеми, головна з яких – соціальна нерівність та шляхи її подолання. Як вимог, які мають загальнолюдський характер, він уперше чітко сформулював буржуазно-демократичні вимоги рівності.

Головне джерело соціального зла він вбачав у соціальній нерівності. З багатства виникають ледарство і розкіш, які ведуть до розбещення вдач. Освячуюча нерівність цивілізації Руссо протиставляв простоту і "невинність" первісних людей. Але звідки походить нерівність? Цій проблемі присвячена робота "Міркування про походження та підстави нерівності між людьми".

Руссо розрізняв такі види нерівності: фізичну, майнову та політичну нерівність.

Перший ступінь нерівності, зумовлений природою людини і внаслідок цього непереборний, був пов'язаний з фізичною нерівністю, що впливає з різниці у віці, здоров'я тощо.

Далі під час історичного поступу під час переходу від " природного стану " до цивілізації утворюється політична і майнова нерівність.

Винахід знарядь, перехід до осілого способу життя, обробка металів та землеробство призвели до виникнення приватної власності. Найближчими наслідками появи приватної власності Руссо вважав протилежність інтересів людей, конкуренцію, прагнення збагачення за рахунок інших. Громадянське суспільство, що виникло, стало ареною найзапеклішої боротьби. З'явилося поділ на багатих та бідних, виникло право власності.

Другий ступінь нерівності виникає разом із появою держави внаслідок угоди. Державні закони остаточно закріпили приватну власність та прирекли більшість людей на тяжку працю та злидні. Держава додала до майнової нерівності нерівність між владними та підвладними.

Третім ступенем суспільної нерівності був перехід від правомірної влади до влади деспотичної, заснованої на свавіллі. Правителі, які спочатку служили державі, стали дивитися він як з його власників. Деспотизм узаконив розподіл на панів і рабів, і навіть пани були захищені законами від деспотичної влади. На цьому вищому ступені нерівності люди знову стають рівними в тому сенсі, що перед деспотом кожен із них стає нічим (рівність у рабстві, як сказав задовго до нього Платон).

Головний твір Руссо – "Про суспільний договір, або Принципи політичного Права" – починається словами: "Людина народжується вільною, але всюди вона в кайданах. Інший уявляє себе повелителем інших, що не заважає йому бути рабом більшою ще мірою, ніж вони".

Основне завдання суспільного договору, вважав Руссо, полягає у відшуканні такої форми об'єднання людей, яка б захищала та охороняла загальною силою особистість і власність кожного члена і в якій кожен, з'єднуючись з іншими, залишався б водночас вільним. Суспільний договір, згідно з Руссо, повинен гарантувати громадянську свободу та право власності, заснованої на особистій праці. Вчення про суспільний договір є підставою вчення про демократію. Вимога народного суверенітету – основа політичної доктрини Руссо. Влада в державі завжди і скрізь має належати породі. Якщо уряд, який покликаний виконувати волю народу, порушує її, то він заслуговує на насильницьке повалення.

Світогляд Руссо загалом мало деїстичний характер: він виступав як проти офіційної релігії, і проти матеріалізму і атеїзму, вважаючи, що Бог і матерія є два споконвічно існуючих начала. Одне (Бог) активно і має здатність комбінування та зміни існуючого, інше (матерія) – пасивно і є об'єктом цих змін. Але Бог не створював матерію і не може її знищити. Подвійний характер має і природа людини: вона містить у собі матеріальне і духовне початок – тіло і душу.

Завдання освіти народу, яке ставили собі просвітителі, вимагала уважного ставлення до питань виховання та освіти. Соціально-політичні та філософські погляди Руссо визначили характер його педагогічної концепції, викладеної ним у книзі "Еміль, або Про виховання".

В основі педагогічної концепції французького просвітителя лежала вимога природного виховання, виховання вільної та цілісної людської особистості, не скованої феодалними забобонами. Відкидаючи станові привілеї, проголошуючи рівність всіх людей, він висував як найважливіше завдання виховання людини і громадянина, підготовку його до життя, розвиток у ньому чесності, самостійності, активності, вимагав глибокої поваги до особи, яка виховується. Педагогічні ідеї Руссо вплинули на Песталоцці та інших діячів педагогічної науки. Зауважимо, що будучи теоретиком виховання, сам Руссо вихованням не займався, а своїх п'ятьох дітей віддав у притулок.

Вчення Руссо стало потужною ідейною силою, що сприяла підготовці французької буржуазної революції. Воно стало однією з ідеологічних передумов якобінської диктатури. Політичні ідеї Руссо знайшли найповніше заломлення в найрадикальнішій з буржуазних конституцій – конституції 1793 р., у якій відповідно до доктрина Руссо якобінці декларували принцип народного суверенітету та право народу на революцію.

Французький матеріалізм був першою формою матеріалізму, що спирався у своїх висновках на природознавство, представленого механікою Ньютона, що показала на той час ефективність своїх уявлень про світ та свою методологію. Механіка стала символом науки взагалі і цілком закономірно, що однією з панівних форм, яку набула тоді філософія, був механістичний матеріалізм. Його підходи та принципи багато в чому виявилися відбитком успіхів механіки та механіцизму. Механістичний погляд французькими матеріалістами був поширений на природу загалом, включаючи людину.

3.3. Утопічні погляди Ж.-Ж. Руссо

Утопія Руссо пронизує всі основні концепти його системи. Бажаючи змінити принципи розвитку суспільства, Руссо озирався назад, у минуле, «бо за старих часів, в античному світі, у стародавніх племен усе було інакше». Руссо підтримував племінні утопічні ідеї, виступав за «поголовну» рівність, проти власності та розкоші. На його думку, «розкіш найгірший з усіх лих, які можуть існувати в Державі».

Його утопічний світогляд зазнало на собі впливу хіліазму, внаслідок чого Руссо став продовжувачем Т. Мюнцера, Д. Уінстенлі, Ж. Мельє. Він ідеалізував традиційні суспільства і вважав, що для знищення зла необхідно відкинути цивілізацію, тому що людина по суті добра і якщо вона перебуватиме в гармонії з природою, то досягне «благого суспільства». Еталон суспільства в нього багато в чому постає як перенесення "міфологічної особистості ... на соціальну дійсність". Крім того, погляди Руссо перекликалися з ідеологією "середнього класу" Женеви, що однаково протестувала проти "сильних світу цього і підлого люду".

Розгляд історичних фактів проводилося мислителем відповідно до поставлених завдань. Руссо вважав природу не витонченим механізмом, а храмом, у якому людина може відчутти зв'язок із Богом. Від раціоналізму Декарта релігія Руссо відрізняється тим, що заснована не на розумі, а на почутті. Проте існування душі Руссо доводив аналогічно: «Я відчуваю у собі душу, я пізнаю її почуттям та думкою; я знаю, що вона є. Руссо вважав, що почуття краще за розум і має виступати основою поведінки, а чутливість передре розумінню».

Руссо як просвітитель стояв на позиціях деїзму, виступав за свободу совісті, вивільнення її із пут релігії. Слідом за Ж. Мельє коріння зла Руссо бачив у нерівності, а саму нерівність розглядав як наслідок цивілізації: «Природному протиставляється штучне, цивілізоване, створене людьми, неправдиве брехливе, суспільне». Вчений вважав, що природа та її картина гармонійні, а людство дуже

неясно, безладно. Також він запевняв, що золото та власність на землю згубно позначилися на людському роді і першим починає падіння той, хто пред'являє свої права на якесь майно. Людина має бути ближче до дикунського стану, тоді співчуття в ньому буде жвавіше. «Людина в природному стані здорова, задовольняється невеликою кількістю їжі, спокійна за майбутнє; він насолоджується безпосередністю існування».

Руссо впевнений, що серед селян, що живуть на природі, можна знайти більше добрих якостей та індивідуальних характерів, ніж серед городян. На його думку, за природою люди всі рівні. Руссо вихваляє всі види діяльності «природної людини», і в першу чергу землеробство. Землеробство і будь-яку продуктивну працю, якою гидували верхні верстви соціуму, постає основою економіки. Відповідно до ідеї Руссо, із усіх видів діяльності, що доставляють людині кошти до життя, ручна праця єдино прийнятна. Руссо вважав, що працювати має кожна людина, яка живе в суспільстві собі подібних. Він запевняв, що наука, мистецтва, ремесла, промисли повинні оцінюватися тим, наскільки вони призводять до спільного благоденства.

Як зазначає С. Михайлова, утопічна свідомість Руссо не приймало цінності раціонального розвитку європейської культури. Він вважав, що падіння людства, яке відійшло від «природного стану», відбувається також через роботу розуму. Роздум робить людину далеким від божественного стану. Совість вище за розум, вона не помиляється, тягнеться до добра і завжди вказує людині правильний шлях. За логікою Руссо, совість та природа звучать однаково. Голос природи зовсім проти філософії, яка засновує доброту та доблесть громадян на особистій вигоді.

Критикуючи книжкову освіту, він зазначав, що не прив'язані до життя знання досвіду не замінять. На думку Руссо, книжкова освіта, крім як на дресирування малолітніх філософів, ні на що більше не здатна. Розум не робить

людей моральнішими і щасливішими, тому що голос пристрастей у них звучить сильніше і вони коряться йому.

До народу Руссо відносив лише третій стан – селян. На його думку, село – це країна, а селяни – нація. Інші стани не представляють народу, оскільки багата людина не здатна робити добро для інших. Хоча Руссо робив спроби вирішити релігійні та політичні питання, проте ні послідовного релігійно-філософського вчення, ні чітких політичних схем він не створив, а погляди його на ці пункти сповнені протиріч, видають бажане за шукане. «Поки народ змушений коритися і кориться, він чинить добре; але якщо народ, тільки-но отримує можливість скинути з себе ярмо, скидає його, - він чинить ще краще; бо, повертаючи собі свободу за тим самим правом, за яким її викрали, він або має всі підстави повернути її, або ж зовсім не було підстав її у нього забирати».

Перший суспільний договір, на думку Руссо, висловленому в «Міркуванні про походження та підстави нерівності між людьми», укладено багатими, тому це договір несправедливий: забезпечивши спільну безпеку, він привів до влади багатих над бідними, внаслідок чого «людина народжується вільною, але всюди він у кайданах». По теорії Руссо, це може дати підстави для «переукладання договору» на основі вільної «спільної волі». Зрештою відбуваються «відмова від субстанційної схеми блага як фундаменту політичної справедливості і волюнтаристське трактування політики, що впливає з цього».

У політиці Руссо дотримувався патерналізму, тому сім'я найближча до природного єства. Зв'язки у державі схожі з природою. «Діти, позбавлені необхідності коритися батькові, і батько, вільний від обов'язку піклуватися про дітей, знову стають незалежними».

Для Руссо сім'я - це маленька держава, а тому все в ній може і має стояти на угоді. Він мріє про суспільство, де всі знали б усіх, де пороки і чесноти громадські очевидні, де самі громадяни розуміють, як їм належить жити разом, оскільки вони мають високу моральність, люблять батьківщину. У творі "Еміль" Руссо

зображує утопічний проект "вирощування" дітей. Він розповідає про те, що природа створює їх, щоб їх плекали, любили та допомагали їм. «Він пише дидактичну книгу про виховання, а всіх своїх дітей влаштовує на благодійні притулки».

Педагогічні утопічні ідеї Руссо подібні до його суспільних ідей, пояснюють їх. Наприклад, доросла людина далі від природи, ніж дитина, адже останній добрий і чистий, «бо все непорочно, коли виходить із рук всесвітнього Творця», а тому для початку педагогіку треба звільнити від догм «перворідного гріха». Руссо переконаний, що діти та дикуни ближчі до природи, істини, і завдання педагога – зберігати та розвивати в дітях ці рятівні задатки. За логікою Руссо, люди пішли згубним шляхом цивілізації, але у дітях і традиційних громадах проявляється «справжня» природа всіх людей. Виховання має повернути людство до єства. Воно має ламати інстинкти людини. «Всі діти, – каже Руссо, – ледачі і неохоче навчаються; вони відчують, що вчення і роздуми видаляють їхню відмінність від природного стану...».

У романі «Еміль» Руссо пропонує виховувати дитину за «природними традиціями». Він селить свого героя у селі, на природі, де той веде тісне спілкування з природою, а також здоровий спосіб життя, займається фізичною працею, бачить перед собою народ. Руссо особливо цінує страждання, і саме страждання, на його роздуми, обов'язково потрібно вчити дитину. При цьому не можна обмежувати його свободу, не можна нічого йому наказувати. Дорослі повинні надавати дитині можливість вчитися з його власних помилок. Природне виховання відкриває дитині справжню релігійність. Руссо пише, що дітей необхідно вивчати землеробству, чоловічим ремеслам. У його Еміля майже немає знань, зате є розум, який здатний набувати тих знань, які йому необхідні. Він повинен починати з вивчення обстановки реального життя, з пізнання всесвіту та землі. Руссо хотів, щоб його вихованець навчався на найпростіших, зрозумілих

явищах, і якщо йому будуть потрібні прилади та інструменти, він зробить їх своїми руками.

3.4. Утопічний образ країни Ельдорадо в творі Вольтера «Кандід»

Критика філософії «оптимізму» стала центральною темою «Кандида» (1759), найзначнішого твору Вольтера. У «Кандиді» зберігається схема любовно-авантюрного роману, висхідна ще роману пізньої античності. Всі атрибути цього роману очевидні: любов і розлука героїв, їхні мандри світом, пригоди, неймовірні небезпеки, що кожного разу загрожують їхньому життю і честі, і щасливе їх возз'єднання в кінці. Але у Вольтера ця схема пародіюється. На відміну від героїнь старого роману вольтерівська Кунігунда виходить із життєвих переробок добряче пошарпаної. Вона не зберегла ні невинності, ні краси. Епілог роману, коли Кандід одружується з Кунігундою, подурнілою і зістарілою (у неї зморшкуваті щоки, запалені очі, висохла шия, червоні потріскані руки), носить знущальний характер. Протягом усієї розповіді піднесені почуття героїв навмисне знижуються.

«Кандид» - книга дуже особиста, як і більшість інших творів Вольтера: у ній письменник розправляється зі своїми давніми ворогами – носіями пихатої станової моралі, прихильниками релігійного фанатизму та деспотизму. Серед них особливо ненависні єзуїти, з якими в ці роки вела успішну боротьбу вся прогресивна Європа. Ось чому так багато огидних постатей єзуїтів миготить на сторінках книги. Письменник вважав, що традиційно релігія виявляється надійною опорою деспотизму; тому він докладно описав державу єзуїтів у Парагваї, засновану на нечуваному свавіллі та мракобіссі.

Але погляд Вольтера не безпросвітно песимістичний. Письменник вважає, що, подолавши фанатизм та деспотію, можна побудувати справедливе суспільство. Віра в нього у Вольтера, однак, ослаблена відомою часткою

скепсису. У цьому сенсі показово описана у «Кандиді» утопічна держава Ельдорадо. У повісті ця країна загального достатку та справедливості протистоїть не лише парагвайським катівням єзуїтів, а й багатьом європейським державам.

В Ельдорадо всі трудяться і мають всього вдосталь, тут зведені гарні палаци із золота та дорогоцінного каміння, жителі насолоджуються прекрасним родючим кліматом. Це країна достатку, процвітання науки і мистецтв, яка не знає духовенства та релігійних чвар, побудована на розумних засадах та творчій праці. Важливе місце в його повісті займає опис ідеальної держави Ельдорадо (від іспанської – el dorado – «золотий», «щасливий»). В Ельдорадо немає ченців, там немає в'язниць, там нікого не судять, немає тиранії та усі вільні. Насправді Вольтер прославив благоденство утопічної країни.

Але щастя громадян цієї блаженної держави побудовано свідомому ізоляціонізмі: у незапам'ятні часи тут було прийнято закон, за яким «жоден житель у відсутності права залишити межі своєї маленької країни». Відрізані від світу, нічого не знаючи про нього, та й не цікавлячись їм, ельдорадці ведуть безбідне, щасливе, але загально примітивне існування (хоча в них по-своєму розвинена техніка і є щось на зразок академії наук). Стародавній закон на свій лад мудрий: він надійно охороняє жителів Ельдорадо від сторонніх спокус та небажаних зіставлень. Але енциклопедист Вольтер неспроможна повністю прийняти такого прісного існування.

Утопія Ельдорадо це втілення єдиного статичного і замкнутого хронотопу: чи правите Парагваю ретельно оберігають свої межі від сторонніх, утопічне існування Ельдорадо стало можливим в результаті максимальної ізоляції і замкнутості від інших цивілізацій (як пояснює один з героїв. , яка не загинула завдяки відмові від спілкування з великим світом у період іспанського завоювання). Єдина скептикоіронічна інтонація пронизує зображення цих просторів: їх антиномія знімається несподіваною подібністю способу життя (прагнення держави до замкнутості), деталей побуту (одні і ті ж чаші з гірського

кришталю фігурують і в державі єзуїтів, і в блаженному тов (розкіш єзуїтів заснована на експлуатації індіанців, розкіш інків Ельдорадо - «природний» дар природи). Ідеальність державного устрою Парагваю викривається Вольтером, ідеальність Ельдорадо начебто підтверджується, але й забарвлюється пародійністю, що удосконалюється казковою примарністю цієї країни. Акцентуючи спільність людей на основі раціоналістичного уявлення про єдиний Розум, Вольтер відкриває недосконалість і нерозумність соціального устрою світу, бачачи опору проти нього не стільки в утопії казкового благополуччя Ельдорадо, скільки в здоровому глузді пізнав гіркий досвід життя індивіда.

Сенс іронії Вольтера не однозначний. Вольтер пародує не тільки любовно-авантюрний роман, він пише пародію і на жанр буржуазного роману XVIII століття, особливо англійського, в якому вперше життя приватної людини стала зображуватися без будь-якого комічного гротеску, як щось важливе, значне, гідне поезії. Вольтер, навпаки, був переконаний, що приватне життя може бути серйозною темою мистецтва.

У «Кандиді», як і інших повістях Вольтера, головне — не приватне життя героїв, а критика громадських порядків, зла сатира на церкву, суд, королівську владу, феодалні війни тощо. Класичне визначення роману як епосу приватного життя до прози Вольтера не застосовується, бо її зміст – не приватна доля, а філософська ідея, що стосується світу загалом.

Реальне у Вольтера фантастично, бо воно не відповідає логіці розуму; розумне теж фантастично, бо не знаходить опори насправді. Слово «сад» в устах Кандіда стає символом життя. Світ нерозумний, у ньому панує зло, але він може і має стати розумним. Для цього треба працювати. Земний рай може бути збудований лише людськими руками. Прав дєрвіш — світ не створений богом за міркою людини, людина повинна завоювати все сама, своєю працею створити

«другу природу», що відповідає людському розуму, і в цьому сенс прогресу, завдання майбутнього.

Таке розуміння формули «треба обробляти наш сад» безперечно є визначальним для філософського сенсу роману і недарма ця мирна формула зазвучала у листуванні Вольтера як революційний заклик до зміни світу.

Шлях до «земного раю» – важкий та складний шлях. Щодо майбутнього Вольтер обережний, не хоче робити надто рішучих висновків, малювати утопічні картини на кшталт щасливої країни Ельдорадо. Вольтеру ясно одне: треба покінчити з тим злом, з яким покінчити можна, з тиранією, католицькою церквою, релігійним фанатизмом, феодальним свавіллям. Чи виявиться цього достатньо, щоб настало бажане царство розуму, Вольтер не впевнений. Але життя надалі має підказати нові рішення. Не на освіченого монарха, як у «Задизі», а на практичну діяльність простих людей тепер головна надія Вольтера, ця практична діяльність важливіша за всі філософські побудови. Слово «сад» у Вольтера полісемічно – воно включає й сенс ширший («наш сад» Кандіда) і вузький, той, який вкладає в нього Мартен. Навіть маленька справа («сад» у мартенівському сенсі), на думку Вольтера, більшого вартує, ніж метафізичні опори. Разом з Мартеном він говорить читачеві: «Будемо працювати без міркувань, це єдиний засіб зробити життя стерпним».

У «Кандиді» утопічна країна Ельдорадо протиставлена не лише збоченій європейській цивілізації, а й «природному стану» (епізод із орельонами). Ельдорадо - країна високо розвиненої цивілізації, незважаючи на патріархальні риси її суспільного устрою. Вона втілення ідеалу Вольтера - єдності цивілізації та природи. Вольтер вірив у суспільну природу людини і тому для нього не існувало того непримиренного антагонізму між суспільством та природою, про яке писав Руссо. Цивілізація може бути розумною — таке глибоке переконання письменника.

3.5. Вираження рис антиутопії у творах

Вольтера та Ж.-Ж. Руссо

У епоху Просвітництва соціум мислився механічно, як сума розрізнених індивідів, а уявлення про людину домінували такі ідеї:

- про початкову, незмінну, споконвічну людську «розумність»;
- про роль середовища у «вихованні» людини як *tabula rasa*;
- про «людину-машину» як складний фізіологічний комплекс.

При цьому необхідно позначити ще один сутнісно значущий момент уявлення про людину, подальше поглиблення якої стало першою причиною виникнення антиутопії: це зачатки індивідуалізує підходу до людини, що прийшла на зміну уніфікації людей класичної утопії XVI-XVII ст.

Другою причиною виникнення антиутопії стала недовіра до досягнень цивілізації та науково-технічного прогресу. Загалом становлення зрілого Просвітництва скептичного ставлення, що зародилося в утопічному континуумі, до науково-технічного прогресу втілювалося в трьох напрямках філософської белетристики того часу, що являє собою, як правило, синтетичні жанрові освіти. Перше – апологетування соціокультурної моделі патріархальної утопії; друге – критика прогресистської моделі світобудови переважно як оголення умовності, книжності образу ідеальної держави через руйнування жанрового інваріанту класичного утопічного роману подорожей; третє -виникнення антиутопії як закономірного результату еволюції її позитивного різновиду. Перше пов'язане з ім'ям Ж.-Ж. Руссо, друге – Вольтера, третє – Д. Свіфта.

Причому відому частку скептицизму до досягнень науково-технічного прогресу відчувають також його апологети. Так, Ш. Фур'є, неодноразово зазначав, що лад цивілізації (так він називав свою сучасність) створив велике виробництво, і це є важливою віхою на шляху до фаланги, до «соцієт-ризму», де будуть наявні виробництво, науки та витончені мистецтва. Р. Оуен також дійшов висновку, що породжене промисловою революцією машинне виробництво,

згубно відбиваючись на характерах людей, веде до падіння моральності і розпаду соціальних зв'язків. У першій половині ХУІІІ ст. в Англії виникають мислителі, створюють утопічні елітарні проекти перетворення суспільства, звернені до патріархальності (У. Годвін, Т. Спенсер).

Утопією називалося все вигадане, пригодницьке у цих творах. Найменування жанру на той період підкреслює специфічне «прикордонне» становище утопії в літературному процесі, її близькість до соціально-філософського трактату. Справді, «класична» утопія зберігає «традиційну структуру соціологічного трактату, пожвавленого елементами белетристики», аж до початку ХХ століття, коли її жанровий канон *ficta respublica* «зближується з лежачими вже практично поза межами художньої літератури жанрами філософського есе та публіцистичного тракту». Це уявлення про утопію як твір, для якого жанротворчою виступає філософська проблематика, орієнтована на осмислення глобальних проблем людства, породжених амбівалентністю феномена прогреса³ і спроектованих на гіпотетичну, детально виписану модель соціуму, робить наочною причину того, що роздуми про прогрес в ту епоху різних видів утопії.

Сентиментальний епістолярний роман Ж.-Ж. Руссо «Юлія, або Нова Елоїза» починається зображенням злочинної пристрасті дворянки Юлії до її вчителя-філософа плебея Сен-Пре. Ця сюжетна колізія розгортається і натомість сильно звучить критики розбещених вдач сучасної цивілізації. Критичного аналізу піддаються всі її рівні: соціальна нерівність і станові забобони (листи Едуарда Бомстона), паризькі, і навіть сімейні звичаї та інститут шлюбу (письма Сен-Пре). Наголошується, що сучасний шлюб насправді є лише торговельною угодою, що призводить як до конфлікту між почуттям та сім'єю, її духовного розпаду, так і до відчуження дитини від сім'ї.

У першому зображується «природна» пристрасть та звучить критика цивілізації; у другому зображено життя у скоєному маєтку Кларан, яким володіє

чоловік Юлії Вольмар. Детально відтворюючи життя у Кларані, Руссо постулює зразок щасливого, позбавленого дисгармонії та занепокоєнь суспільства, ядром якого виступає дворянська родина. Маєток Кларан, про який читач дізнається переважно з листів Сен-Пре, є втіленням аристократичної патріархальної утопії Ж-Ж. Руссо. У Кларані Вольмар організував ідеальне господарство, що ґрунтується на патріархальній моделі феодального домену, де буржуазним товарно-грошовим відносинам надається маргінальний, периферійний характер. Цей невеликий світ живе в економічній, соціальній і моральній гармонії, що досягається тим, що слуги і добродії добровільно і радо відмовляються від спокус міської цивілізації, тому що вони повністю усвідомлюють своє щастя сільського життя. Вольмар виступає не так господарем, як духовним наставником, вихователем простих людей. Бо «мирні жителі сіл щасливі, але щоб відчутти своє щастя, треба, щоб вони усвідомлювали його». Життя в Кларані спокійне, розмірене, оптимістичне. Сен-Пре, що описує цю пасторальну ідилію, переконаний, що незабаром цей гармонійний світ стане взірцем для решти світу.

Прикладом критики прогресистської моделі світобудови у філософських повістях є твір Вольтера "Кандид, або Оптимізм" (1759). Філософська повість Вольтера у своїй структурі тяжіє до просвітницького роману виховання, де системотворчим початком був образ головного героя, зображення становлення особистості якого й становило авторську мету. «Мікросередовище» повісті, представлене трьома дійовими особами, - Кандідом, філософами Панглосом та Мартеном, утворює філософське ядро авторської концепції твору. При цьому Кандід з його початковою чеснотою і, подібно *tabula rasa*, що ввібрав у себе філософську систему Панглоса, згідно з якою «все на краще» у цьому «кращому зі світів», виступає втіленням просвітницької абстракції людини.

Панглос, перший наставник Кандіда, є прихильником оптимістичної системи Лейбніца та прихильником прогресу. Сутність своїх поглядів викладає так: «Доведено, що все таке, яким має бути; так як все створить

До 1750-х років Вольтер був прихильником оптимістичної філософії Лейбніца, але потім відбувається еволюція поглядів Вольтера у бік песимізму, причинами якої стали його знайомство з прусською цивілізацією та Лісабонським землетрусом 1755 року. Різкий перелом у світогляді Вольтера і відобразила повість "Кандид, або Оптимізм" (1759).

Кандид роздираємо у своїх роздумах між цими двома філософськими системами, але справжнім наставником йому виявляється саме життя. Пройшовши через ланцюг пригод, як, втім, і всі жителі цієї «земної кульки», Кандид починає критично ставитися до постулюваної Панглосом ідеї встановленої гармонії та прогресистського взаємозв'язку всіх явищ. У зв'язку з цим важливим є епізод зустрічі героя з «кращим філософом Туреччини», який на всі питання про те, що робити людям у світі, сповненому зла, відповідає одним словом «мовчати». Ілюстрацією до цих ідей є патріархальна ідилія, створена руками «поважного старого» - турка, скромно, разом із дітьми обробляють свого саду і завдяки праці відганяє від себе «три великі зла: нудьгу, порок і злидні». З тих пір Кандид на всі міркування Панглоса відповідає: Це ви добре сказали, але треба обробляти наш сад. Цей фінальний символ саду може бути витлумачений щонайменше двояко: з одного боку, як заклик звернутися від безплідних дебатів до реальних малих справ, не філософствувати, не думати про сенс життя, і це, за словами песиміста Мартена, «єдиний засіб зробити життя стерпним », а з іншого, - як мотив рукотворного Едема, в якому людина може здобути щастя (щоправда, у камерному, відірваному від світового зла світці). В обох випадках це означає скепсис, розчарування в тому, що "все на краще" в цьому "найпрекраснішому зі світів".

Руйнування жанрового інваріанта утопічного роману XVI-XVII ст. у повісті Вольтера досягається двома прийомами поетики. Перший у тому, що у розповіді про Ельдорадо завдяки «фактографічним» описам перипетій мандрівника і географії його маршруту створюється типологічно властива класичної утопії,

оформленої у жанрі роману подорожей, ілюзія достовірності, реальності існування цієї країни. У творі Вольтера це відбувається завдяки детальному, скрупульозному перерахуванню тих поневірянь, які зазнали Кандід та його слуга Какамбо на шляху до Ельдорадо, а також через докладне зображення неприступної топографії на підступах до цього земного раю. Нарратор вказує не лише на «лякаючі перешкоди», які супроводжували рух героїв, а й конкретизує, що їх учиняли «гори, річки, прірви, розбійники, дикуни», відсутність провізії та «цілий місяць харчування дикими плодами». Потім показується як єдина надія «маленька річка, облямована кокосовими пальмами», за якою мандрівники нарешті спрямовують свій шлях у надії знайти населений пункт. Це також відображено досить детально.

Детальний опис (втім, детальність його надмірна, підкреслено умовна, бо відсутні географічні назви) контрастує з лапідарністю та стрімкістю зображень інших відрізків подорожей Кандіда, виявляючись у поетиці повісті як ретардація. Напруга очікування підкреслюється епіфорою "нарешті" і дозволяється зображенням Ельдорадо. Однак умовність даного традиційного прийому поетики класичної утопії оголюється, бо градаційний опис розташування Ельдорадо повторюється в словах короля цієї країни: «Гори, що оточують мою державу, що досягають моєї держави, досягають десяти тисяч фунтів і вертикальні, як стіни; завширшки вони сягають понад десять миль і обриваються у бездонні прірви». Слова короля своєю фактографічністю не тільки не посилюють ілюзію достовірності, але, навпаки, руйнують її, відтіняючи книжковість походження Ельдорадо, бо знову не вимовляється жодної географічної назви. Подібна гра властива літературно-художній утопії, починаючи з канонічного твору Т. Мора, проте Вольтер, рефреново повторюючи цей прийом детального опису маршруту мандрівника, в якому відсутні будь-які географічні реалії та найменування, в читацькій рецепції створює відчуття нагнітання, чого відбувається пародійне

обігравання та руйнування цього прийому досягнення ілюзії достовірності в утопічному романі подорожей даного періоду.

Другий прийом руйнування жанрового інваріанту класичної утопії полягає в тому, що в описі Ельдорадо відсутнє докладне зображення інфраструктури, вдач і звичаїв цієї ідеальної держави. Згадується тільки, що в Ельдорадо «корисне поєднувалося з приємним», і тому «земля була оброблена так, щоб тішити око і водночас приносити плоди». Йдеться про те, що там жили люди «рідкісної краси», і їхні витончені екіпажі «з якогось блискучого матеріалу» з великою швидкістю везли червоні барани. Рефреново, сугестивно підкреслюється розкіш, пишність міських будівель: сільський будинок, що виявився готелем, нагадує європейський палац, там подають вишукані страви в посуді з кришталю, і все це утримується за рахунок держави. Будинки звичайних жителів прості, тому що «всього лише із золота». «Громадські будівлі піднімаються до хмар, ринки прикрашені тисячею колон, фонтани чистої води, лікерів із цукрової тростини, невпинно течуть у великі водоймища, викладені якимсь дорогоцінним каменем». Очевидно, що ці описи складаються із «загальних місць»; акцентуючи розкіш і казкове достаток способу життя в Ельдорадо, вони не несуть жодної інформації про звичаї, соціальні інститути цієї вигаданої країни. Безперечно, подібна інформація є, але вона вкрай убога. Це повідомлення про позацерковність релігії (жителі Ельдорадо «всі священнослужителі», відсутні культи, тому що «государ і всі батьки сімейств щоранку співають гімни подяки, їм акомпанують п'ять-шість тисяч музикантів»). Крім того, в Ельдорадо немає судів і в'язниць, але існує «палац науки з галереєю у дві тисячі кроків, обставленої математичними та фізичними інструментами».

Природне право, оптимізм, свобода віросповідання і гуманність монарха-«філософа на троні» - Вольтер декількома штрихами створює модель ідеальної держави епохи Просвітництва, але шаблонністю, стереотипністю інформації, що повідомляється «мимохід», він розвінчує ілюзорність. *ficta respublica*.

Досягається це завдяки алюзіям з книжковим джерелом Ельдорадо - «Утопією» Т. Мора. Мабуть, єдине, що запам'ятовується в зображенні Ельдорадо - це рефренова, наполегливо навіювана наратором згадка про достаток золота і дорогоцінного каміння, що є основним матеріалом в архітектурних спорудах та одязі в цій «давній вітчизні інків». Так, сільські діти, що бігають у «лахміттях із золотої парчі», грають у кулі, використовуючи «самородки золота, смарагди, рубіни»; службовці готелю «одягнуті у золоті сукні, із золотими стрічками у волоссі». Нарешті, король називає золото просто «жовтим брудом» і може зрозуміти, що «хорошого у ній знаходять жителі Європи». В «Утопії» Т. Мора золото і срібло – найпрезирніші метали, що служать матеріалом для нічних ваз, а також ланцюгів і кайданів, якими «позначають» тих, хто порушив закон.

Вольтер, на відміну від Т. Мора, вуалює, маскує негативні конотації в описі дорогоцінних металів і каменів, перетворюючи їх просто на «жовту багнюку», до якої відчують неймовірну слабкість навіть такі добродесні жителі Європи, як Кандід та його слуга, що захотіли з- за багатства залишити Ельдорадо і через це чимало лих згодом. Вольтерівська метафора «жовтого бруду» відбиває справжній механізм маніпулювання життям Старого та Нового Світу. З іншого боку, завдяки алюзії з «Утопією» Т. Мора скептиком Вольтером наголошується на вигаданості, ілюзорності людських мрій про ідеальний світ. Мотив нездійсненності людського ідеалу досконалого світу звучить рефреново, що посилює його сугестивність. Сугестивність досягається тим, що після відвідування Ельдорадо герої неодноразово протиставлятимуть цей книжковий образ людської мрії про досконалість решти світу, що погрязнув у пороках і взаємному винищенні один одного, «згідно з природним правом».

За Вольтером, цей світ жахливий, і вироком йому звучать слова Кандіда: «людей зустрічав лише у Ельдорадо». Філософ Мартен також невпинно доводить, що «на землі немає ні честі, ні чесноти, хіба що в Ельдорадо, куди дорога всім замовлена». Отже, Вольтер у своєму описі Ельдорадо руйнує

жанровий інваріант класичного утопічного роману подорожей, акцентуючи момент умовно-символічного, «книжкового» походження цієї ідеальної країни. Це свідчить про його скептичне ставлення як до прогресистської моделі світобудови, так і до соціокультурної моделі позитивної утопії.

Питання до теми

1. Французький матеріалізм та його соціально-економічні коріння.
2. Вираження просвітницької ідеології на прикладі праць французьких філософів XVIII століття (Вольтер, П. Гольбах, Ш. Монтескє, Д. Дідро).
3. Утопічна думка Л. М. Дешана та його «Істина, або істинна система».
4. «Сон, якого, можливо, не було» Л.-С. Мерсьє.
5. Проблема співвідношення утопії та історії (на прикладі значущості подій Великої французької революції).
6. Витоки утопічних ідей за часів Великої французької революції.
7. Якобінська диктатура та її утопічний вимір.
8. Утопічний проект Л. А. Сен-Жюста як одного з «тріумвірів» Великої французької революції.
9. «Постійний кадастр» Г. Бабофа та внесок у зміст просвітницької утопії.

Інформаційні ресурси

1. Вольтер. Кандид. URL: <https://shudnenny.koshachek.com/articles/volter-kandid-analiz.html>
2. Просвітництво і французький матеріалізм XVIII століття. URL: <https://subject.com.ua/philosophy/vstup/38.html>
3. Утопія в романі XVIII століття. URL: <http://um.co.ua/8/8-14/8-141160.html>
4. Французьке Просвітництво.
URL: https://stud.com.ua/filosofiya/frantsuzke_prosvitnitstvo

Рекомендована література

1. Андерсон К. М. Просветительская утопия. Конец традиции (просвещение и утопия XVIII-XIX вв.). Культура эпохи Просвещения. М.: Наука, 1993. С. 3-14.
2. Бадентэр Э., Бадентэр Р. Кондорсе. Ученый в политике. М.: Ладомир, 2001. 398 с.
3. Вольтер. Кандид, или оптимизм. М.: Время, 2019. 244 с.
4. Длугач Т. Б. Три портрета эпохи Просвещения Монтескье, Вольтер, Руссо: (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества) / Т.Б. Длугач; Российская академия наук, институт философии. М.: ИФ, 2006. 249 с.
5. Занин С. В. Общественный идеал Жан-Жака Руссо и французское Просвещение XVIII века. СПб.: Мирь, 2007. 535 с.
6. Занин С. В. Роман Ж.-Ж. Руссо «Юлия или новая Элоиза»: Утопия Кларана. Вестник СПбУ. 2007. Вып. 4. С. 16-23.
7. Кожокин Е.М. История бедного капитализма. Франция XVIII – первой половины XIX века. М.: РОССПЭН, 2005. 368 с.
8. Ланина Е. Е., Ланин Д. А. Идеи и знаки. Семиотика, философия языка и теория коммуникации в эпоху Французской революции. СПб.: Лики России, 2004. С. 14-24, 109-230.
9. Леонтьев Г. Д. Ретроспектива утопического дискурса. Философская мысль. 2017. № 3. С. 61-76.
10. Маккей Ч. Наиболее распространенные заблуждения и безумства толпы. М.: Альпина Паблишер, 2003. 848 с.
11. Морлей Д. Руссо. М.: Либроком, 2012. 480 с.
12. Павлова О. А. Идея прогресса и литературная утопия (Вольтер, Ж. -Ж. Руссо, Дж. Свифт). Наука. Инновации. Технологии. 2004. С. 161-172.

13. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб.: Петрополис, 1996. Т. 3. С.466.
14. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: Канон-Прес, 1998. 416 с.
15. Руссо Ж.-Ж.: Pro et Contra [Идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752—1917). Антология]. СПб.: Издательство РХГА, 2005. 798 с.
16. Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза. М.: Худож. Лит-ра, 1990. 207 с.
17. Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. С.233.
18. Сухих В. В. Утопия политической экономии физиократов и А. Смита. Журнал экономической теории. 2007. <https://cyberleninka.ru/>
19. Танышина Н. П. Светотени эпохи Просвещения. Размышления о книге А.В. Чудинова «Утопии века Просвещения». М. : Интеграция: Образование и наука, 2017. 94 с. Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Сер.: Гуманитарные и общественные науки. 2018. № 4. С. 83-90.
20. Уайтхед А.Н. Приключения идей. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 468 с.
21. Хеншелл Н. Миф абсолютизма. СПб.: Алетейя, 2003. 272 с.
22. Чудинов А.В. Утопии века Просвещения. М.: ИВИ, 2000. 90 с.
23. Чудинов А. В. Французская революция: история и мифы. М.: Наука, 2007. 310 с.
24. Шевцова Д. П. Особенности жанра утопии в Новое время: Отражение социокультурных процессов. Культура. Духовность. Общество. 2016. С. 123-128.
25. Якимович А. Новое время. Искусство и культура XVII—XVIII веков. СПб.: Азбука, 2004. 436 с.

Тема 4.

Англійська утопія XVIII століття

План

- 4.1. Витоки англійського Просвітництва.
- 4.2. Погляди англійських мислителів стосовно подій французької революції
 - 4.2.1. Едмунд Бьорк (1729 – 1797 рр.)
 - 4.2.2. Джеймс Макінтош (1765 – 1832 рр.)
 - 4.2.3. Вільям Годвін (1756 – 1836 рр.)
- 4.3. Англійська утопія у XVIII ст. та її риси

4.1. Витоки англійського Просвітництва

Англійські мислителі першої половини XVIII століття ще сміливо розробляють матеріалістичну філософію, вони дозволяють навіть нападки на церкву і релігію. При всій різноманітності філософських доктрин просвітителів, більшість з них поділяли погляди англійського філософа Джона Локка, який у своїй основній праці («досвід про людський розум» (1690г).0) рішуче відкидав теорію вроджених ідей Декарта, придушуючи душу *tabula rasa* – чистій дошці, на який досвід пише свої письмена. Єдиним джерелом людських знань про світ Локк оголосив почуття, відчуття. Тільки досвід, заснований на сприйнятті навколишнього світу безпосередніми відчуттями та почуттями здатний збагатити людський розум.

З цих ідей Локка просвітителі робили дуже важливий висновок про вирішальний вплив суспільного та географічного (природного) середовища на формування особистості: людина, згідно з просвітницькими уявленнями стає поганою або гарною під впливом навколишніх умов. На цій основі діячі освіти піддавали всебічній критики феодальний суспільний лад, його політичні інститути, правові та моральні норми, як суперечать розуму і надають згубний вплив на формування людини. Вони недооцінювали роль економіки

матеріального виробництва, оголошували, що світом править думка, перебільшували роль ідеології, моралі, свідомості. Просвітителі вважали, що громадському благополуччю перешкоджають невігластво, забобони та забобони, породжені феодальними порядками та диктатом церкви.

Просвітництво розумілося як поширення знань та освіти, а й як пропаганда нових ідей, руйнація старого світогляду і створення нового. Просвітителі вважали, що діяльністю вони сприяють встановленню царства розуму, загибель «нерозумного суспільства».

Людині, розбещеній нерозумними феодальними відносинами, просвітителі протиставляли «природну людину» породження природи, що наділяє його здоровими моральними інстинктами та устремліннями. Завданням виховання оголошували запровадження свідомість людини розумного досвіду тобто. розуміння необхідності діяти відповідно до вимог розуму та справедливості.

Послідовниками Локка були Толланд, Коллінс та Лайонс. Толланд оголошує всі релігії обманом. Атеїстичні ідеї не як не входили до розрахунків буржуазії, у яких вона бачила симптоми революційного протесту народу. Було організовано похід проти Толланду всіх сил реакції. Церква його проклинала. У Дубліні, за рішенням парламенту книгу спалили («Християнство без Тайн») і порушили переслідування самого автора. Він був змушений тікати. Матеріалістичну філософію розробляють далі Давид Гартлі, та був Джозеф Прістлі.

Матеріалістична філософія йде пліч-о-пліч з прогресивними устремліннями у сфері політики. Вчений природознавець захоплено вітає Французьку революцію (1798) і стверджує моральне право народу на повалення диспатії. Реакційна дворянсько-буржуазна Англія жорстоко розправилася з Прістлі. 1791 року було організовано напад на його будинок. Він покинув Батьківщину. В Англії після революції виступили на поверхню глибокі протиріччя між буржуазією та експлуатованими масами. Перемога буржуазії над феодалами

збіглася з реакціями проти народу. У літературі виникли тенденції пояснити ці соціальні протиріччя.

Англійське просвітництво розвивалося в різних умовах і визначається тим, що буржуазна революція в країні відбулася вже у XVII ст. На XVIII ст. доводиться промисловий переворот, який заклав основи англійського капіталізму. Англійськими просвітителями довелося вести боротьбу не з феодалською системою в цілому, а з її пережитками і вони були поставлені перед завданням оцінити буржуазний лад, що складався на їх очах. Залежно від відношення до нього в англійській освіті можна виділити помірний напрямок, що приймає буржуазний устрій. До помірного напрямку англійської освіти належить Даніель Дефо, йому належить численні твори, але обезсмертив його «Робінзон Крузо» 1719 р. Справжній буржуа, що розраховує на сили, поїхав, щоб скупити рабів і потрапив у аварію корабля. Якщо Даніель Дефо приймав буржуазний лад всього часу, то його сучасник Джонатан Свіфт побачив і відобразив у своїй творчості вади буржуазії.

Джонатан Свіфт (1667-1745) прийшов навіть до заперечення конституційної монархії. Це особливо помітно в тій частині «Мандрів», яка присвячена відвідуванню Лапути, де герой «насолоджувався баченням людей, що винищували тиранів і узурпаторів і відновлювали свободу і зневажені права пригноблених народів».

Перші газети в Англії з'явилися наприкінці XVII століття, хоча Лен Кертман зазначає, що вони майже не містили політичної інформації. Новини поширювалися, головним чином, за допомогою рукописних збірників, які розсилалися з Лондона передплатникам у різні міста та сільські райони.

Журнал Даніеля Дефо «Review», що видавався з 1704 по 1712 рік, повністю заповнений статтями, репортажами, памфлетами самого видавця, чудовий не тільки широтою інтересів автора та його літературного таланту та гострою

спостережливостю, але також безцеремонним поводженням з фактами, подано та публікацією явно інспірованих урядом статей.

Одним з офіційних апологетів своєрідного англійського гумору, який з часом все більше ставав рисою національного англійського характеру, були Джозеф Едісон і Річард Стил, які створили в 1709 журнали «Болтун», потім «Глядач», «Опекун», «Англієць».

У XVIII ст. виникла класична англійська політична економія. Найбільшим її представником був Адам Сміт (1723-1790). Економічне вчення Сміта розвивається у загальному руслі ідей англійського Просвітництва. У суспільстві вільної конкуренції А. Сміт бачить порядок, ніби встановлений самою природою. Він вірить у можливість примирення всіх приватних інтересів та виступає проти будь-якого втручання держави в економічне життя країни.

Представниками радикально-демократичного спрямування в англійському Просвітництві були Томас Пен, Прайс, Прістлі і особливо Годвін, який був для свого часу найбільш послідовним противником англійського суспільного устрою. У своїй праці «Про політичну справедливість» Вільям Годвін (1756–1836) розглядає державну владу лише як неминуче зло, яке має зникнути внаслідок «розумового та морального прогресу». Єдино допустимою формою держави, за Госуном, є демократія, що забезпечує повну рівність всіх громадян перед законом.

Загострення суспільних протиріч у другій половині XVIII ст. викликала поява в англійському Просвітництві нового літературного спрямування – сентименталізму. Його характерною рисою є звернення до почуття як найвищого початку життя. У сентименталізм відбилися перші сумніви в розумності нового ладу життя. Раннім проявом цих настроїв у англійській літературі була т.з. цвинтарна поезія Томсона, Грея, Юнга, Крабба та ін. Особливе місце в англійській літературі епохи Просвітництва займає селянська поезія в творчості

шотландського народного поета Роберта Бернса (1759–1796), який прославляв працю селянина, засуджував релігійний фах.

4.2. Погляди англійських мислителів стосовно подій французької революції

Початкові події французької революції 1789 року в Англії отримали неоднозначну оцінку. Як відомо, у 1790 році тут побачив світ памфлет, своєю різкою критикою спрямований проти головних ідей французької революції, автором якого був один з відомих політичних діячів Е. Бьорк. З іншого боку, вихід цього антиреволюційного памфлету активізував прогресивні ідеї. В якості відповіді на нього в цьому ж році вийшли «Гальські вимоги» Мекінтоша, який, навпаки, виправдовував памфлет та відстоював право французького народу на розбудову нової держави, яка повинна була дати йому більше благополуччя, аніж старий державний устрій.

Французька революція викликала в британській пресі безпрецедентну за розмахом та складом учасників дискусію, в яку зробили внесок практично всі найбільші державні діячі, філософи, історики та літератори Англії того часу. У ході дебатів побачили світ десятки великих та малих творів. Деякі з них стали класикою світової суспільної думки, багато в чому визначивши шляхи її подальшого розвитку, тому що в наступні два століття практично кожному автору скільки-небудь значної соціально-політичної системи, що претендувала на всеосяжне пояснення закономірностей життя суспільства, доводилося так чи інакше визначати своє ставлення до Французької революції - найбільшої події в історії нового часу. "Історія різних розуміння французької революції є частиною історії тих впливів, які вона продовжувала надавати.

Тобто в Англії наприкінці XVIII століття відбувалося міцне протистояння революційного та контрреволюційного (представленого переважно

аристократичними родами) блоків суспільної думки. В залежності від критичної оцінки соціальної дійсності, проекція утопічного ладу в хрестоматії представлена за такою структурою: від проблем, що привертали до себе найбільшу увагу (форма правління, вимоги до законодавця, відтворення суспільних відносин), до більш поміркованих (мораль, карні закони, становище та закони стосовно сім'ї).

Усе XVIII ст. як на континенті, так і в Англії можна схарактеризувати з точки зору мандрівників, шукачів пригод, моралістів і свого роду «мрійників», які намагалися змоделювати ідеальні суспільства та держави. Британія жодним чином не відставала від цих тенденцій, якраз навпаки, тут були надзвичайно популярні ідеї неіснуючих спільнот і вигадані моделі прогресу. Твори, у яких висловлювались такі ідеї, «дуже часто виразно зображували ідеально організовані та морально досконалі, хоча й усе ж не позбавлені недоліків режими, де власність перебувала в загальному користуванні або ж її розмір був обмежений господарськими законами» [5, с. vii]. Як зазначалось вище, Англія доби Просвітництва могла запропонувати як утилітарність філософських ідей та емпіричне застосування нових теорій покращення суспільства, так і прекрасне поле для їхнього застосування.

4.2.1. Едмунд Бьорк (1729 – 1797 рр.)

Берк першим з учасників дебатів порушив питання про соціально-економічні передумови революційних потрясінь, направивши дискусію в ті сфери вивчення суспільного буття, куди більшість інших її учасників так і не наважилися за ним піти, обмежившись обговоренням ідеологічних та політичних аспектів того, що сталося. Також одним із перших Берк звернув увагу на загострення протиріч між власниками різних форм власності у передреволюційній Франції, вважаючи це надзвичайно важливою передумовою визрівання революційної кризи.

Завдяки цим особливостям його інтерпретація французьких подій відрізнялася серед інших сучасних їй трактувань особливою оригінальністю, а в певному сенсі навіть унікальністю, що багато в чому визначило її вплив на розвиток історіографії Французької революції. Важливість внеску Берка у висвітлення даних аспектів змушені були визнати навіть деякі видні представники “класичної” історіографії (наприклад, Ж.Жорес), які зазвичай вкрай критично ставилися до ідейної спадщини консервативних мислителів. Про актуальність інтерпретації Бьорком цих сторін історії Французької революції свідчить і те, що його концептуальний підхід до трактування проблем соціально-економічної необхідності революційних перетворень та ролі в них різних соціальних груп, дуже близький до підходів, пропонованих сьогодні історіографією “ревізійністського” напрямку, що визначає останнє час основні шляхи вивчення цієї теми.

Починаючи з 1790 р. промови і памфлети Берка, включаючи його найкращий твір - "Роздуми про революцію у Франції", зазвучали різким дисонансом хору захоплених голосів, що вихваляли цей "тріумф свободи". Події начебто не давали жодних підстав для подібної критики революції, і вожді вігів поспішили від нього відмежуватися, але Берк стояв на своєму.

У травні 1791 р. він оголосив у парламенті про розрив зі своїм старим другом та соратником Ч. Дж. Фоксом через розбіжності у поглядах на Французьку революцію. Звичайно, у будь-який час, а особливо в моєму віці, - говорив Берк, - небережно давати друзям привід тебе покинути, але все ж таки борг перед суспільством і розсудливість змушують мене сказати останнє слово: тікайте геть від Французької революції! На очах у Фокса виступили сльози. Переривчастим від хвилювання голосом він сказав: "Але ж це не кінець дружби?!" Берк відповів твердо, наче відрізав: "Мені шкода, але це так! Я виконую обов'язок ціною втрати друга". Те, що сталося, означало не тільки кінець багаторічної дружби двох

видатних людей, а й розкол колишньої партії вігів. З одного боку залишився Берк, з іншого — всі інші.

Причини розриву він пояснив у знаменитому "Зверненні нових вігів до старих". Майже рік Берк був у повній самоті. Колишні соратники уникали зустрічей із ним. Крім себе вправі отримувати, як раніше, грошову допомогу від виговаристократів, хоча вони і наполягали на її збереженні, Берк опинився у важкому матеріальному становищі, що, втім, не заважало йому ділитися останніми коштами з емігрантами з Франції. І тільки коли передбачення Берка стали збуватися з лякаючою точністю і вожді Французької революції проголосили похід проти "деспотів" всього світу, коли Людовік XVI закінчив свої дні на ешафоті, а Французька республіка оголосила війну Англії, більшість вігів визнала його правоту, завдяки чому їм і торуї вдалося, відкинувши колишні розбіжності, сформувати коаліційний уряд національної оборони.

Є. Бьорк доводив, що війна з Французькою республікою не схожа на всі попередні: боротьба повинна йти не за територіальні придбання, а задля знищення влади революційної утопії, яка несе смертельну небезпеку цивілізації. Однак потрібно ще чимало часу, перш ніж його заклик був гідно оцінений і втілений у практичну політику. Сам він так і не дожив. 9 липня 1797 р. Берк пішов з життя з сумною впевненістю в тому, що ця битва їм програна.

4.2.2. Джеймс Макінтош (1765 – 1832 рр.)

Дж.Макінтош вважався одним із найбільших істориків, філософів та юристів свого часу. Участь у дискусії про Французьку революцію принесла йому найширшу популярність, а його історична праця "Позов галів" була визнана у освічених колах Європи найбільш переконливою відповіддю Берку. Наступні його твори також постійно викликали живий інтерес і бурхливу полеміку. Будучи

вже в молодості, удостоєний почесного звання громадянина революційної Франції, Макінтош пізніше отримав від англійської корони лицарський титул.

У 1791 р. Макінтош взяв участь у дискусії про Французьку революцію, опублікувавши об'ємистий памфлет "Позов галів". Книга побачила світ у квітні, коли читаюча публіка вже ознайомила практично з усіма найбільш відомими відповідями Берку. І все ж таки новий твір відразу привернув загальну увагу тим, наскільки солідно була обґрунтована документальним матеріалом аргументація молодого автора.

Саме в історії Франції Макінтош намагався знайти відповідь на питання про причини того, що сталося, і доводи проти запропонованої Берком концепції "змови", яку автор "Позову галів" рішуче відкидав. "У Французькій революції, - стверджував він, - все має бути приписано причин загального характеру, що впливають на весь народ, і майже нічого - задумам та впливу окремих осіб". Найважливішим із таких чинників загальної дії Макінтош вважав нездатність абсолютистської монархії (у його визначенні - "деспотизму") ефективно управляти країною.

На думку Макінтоша, неефективність абсолютистської форми правління стала особливо очевидна за царювання Людовіка XIV. При ньому, та був і за його наступників "Франція розорялася як від поразок лише у війні, і від перемог у інший; вона стогнала під вагою податків та державного боргу, але їх тягаря було також важко позбутися, як і продовжувати нести далі". Така руйнівна для держави політика поставила монархію на межу банкрутства, змусивши шукати підтримку суспільства шляхом скликання Генеральних штатів. Втім, Макінтош, схоже, не вважав кризу фінансів безпосередньою причиною революції. Швидше, він розглядав загрозу банкрутства як важливу, але все ж таки лише передумову, сприятливий фон для дії власне причин, які, подібно до інших опонентів Берка, та й самому Берку теж, Макінтош шукав насамперед у сфері ідеології - у стані

"громадської думки", "Голосової свідомості". Їх готовність до революційних змін автор "Позов галлів"

ставив у заслугу просвітителям, які “зняли кайдани з суспільної свідомості і звільнили його. До них відносяться всі ті Локкі, Руссо, Тюрго і Франкліни, що являли собою безсмертну плеяду наставників і благодійників людства. Вони безшумно зробили величезну моральну революцію, якій судилося в належний термін призвести до поліпшення суспільного устрою. Їм належало скинути тиранів сильніших, ніж королі, - тиранів, яким королі зобов'язані своєю владою. Вони з тріумфом вирвали скіпетр у забобони і викорчували забобон. Вони знищили арсенал, де деспотизм зберігав свої блискавки та кайдани. Їхній великий філософський подвиг повинен був розчистити шлях реформ цивільного управління. Колос тиранії був підритий і удар каменю звалив его”. Особливо важливу роль у підготовці революції, вважав Макінтош, зіграло французьке Просвітництво. Разом з тим, він висловлював категоричну незгоду з думкою Берка про безпосередній зв'язок між “війною” філософів проти релігії та подальшим крахом Старого порядку: «Не має значення, що думали ці філософи про предмети абстрактних та містичних. У політичній революції їх треба розглядати як політичних мислителів, а не як атеїстів чи деїстів. Всі їхні твори з метафізики та теології не мають до питання не найменшого стосунку.

Якщо Руссо вплинув на наближення революції, то зробив це своїм “Громадським договором”, а не “Листами з гори”. Якщо Вольтер зробив внесок у поширення вільнодумства у Франції, то не “Філософським словником”, а виступами на захист терпимості. Засудження їхнього атеїзму, якщо він мав місце, відноситься до них особисто, а не до революції, оскільки цю подію не можна було прискорити або затримати умоглядними міркуваннями з проблем теології. Звинувачення їх у змові, яка мала на меті знищення християнства, — це одна з найбожевільніших фантазій, коли-небудь створених людською уявою». Після того, як ідеї просвітителів стали, завдяки пресі, надбанням народу, дні

"деспотизму", стверджував Макінтош, були пораховані. Фінансова криза та невдалі спроби уряду з неї вибратися ще більше сприяли зростанню "суспільної активності". Перетворення стали неминучими. Полемізуючи з Берком, який говорив про можливість усунути недоліки колишнього ладу за допомогою реформ, Макінтош доводив переваги революційної ламки. "Невелика реформа, - писав він, - відволікає та заспокоює людей; інтерес народу згасає і час для ефективного перетворення виявляється безповоротно втраченим. Жодне значне вдосконалення політичних інститутів ніколи не відбувалося в період спокою. Марно сподіватися зміни у цю пору, оскільки корисливий інтерес правителів сильний, а голос народу слабкий. Якщо порушення суспільної свідомості проходить без результату, то безглуздо очікувати від байдужості того, чого не домігся інтерес... Поступові реформи, що випливають із основного принципу теорії Берка, засуджені досвідом історії. Всі переваги, всі елементи свободи, які можна знайти у державному ладі будь-якої країни, є результатом революції; все ж таки подальший розвиток знаменується лише накопиченням недостатків".

Захищаючи таким чином найбільш радикальні методи перетворення суспільства, Макінтош, однак, вважав за необхідне обмежити сферу їх застосування виключно областю політики. Подібний підхід він обґрунтовував наступним трактуванням "природних прав": від природи всі люди рівні між собою і, ставши членами суспільства, зберігають рівні права на управління ним. Втім, природноправова аргументація тут же доповнюється утилітаристською: участь народу в управлінні необхідна для найбільш ефективного здійснення владою своїх функцій, інакше кажучи, рівність не сумісна ні з принципами природного права, ні із завданнями громадських інститутів".

У той же час Макінтош вважав неприпустимим прагнення рівності в тій сфері, де воно було б просто згубним для суспільства, а саме у сфері соціально-економічних відносин. Майнова нерівність, на його глибоке переконання, необхідна, оскільки лише власність здатна стимулювати людей до

праці, який “навіть якби не був джерелом засобів існування, потрібен для щастя людини”. Право власності автор “Позову галів” визнавав “однієї з основ громадянського суспільства”. При цьому він повною мірою розумів гостроту соціальних протиріч, викликаних майновою нерівністю, і вважав їх набагато глибшими, ніж усі політичні протиріччя: “Представники вищого шару суспільства, чи зветься вони дворянами, єпископами, суддями або власниками землі і торгового капіталу, завжди були об’єднані спільністю поглядів, набагато більш значущою, ніж невеликі протиріччя, що породжуються відмінностями їх інтересів. Незважаючи на дрібні конфлікти між власниками церковної та світської, торгової та земельної власності, всі вони однаково зацікавлені у збереженні того високого місця, яке відведено їм при існуючому ладі. І в минулому, і в буд ущем — завжди — розподіл багатих і бідних був і буде у цивілізованому суспільстві важливішим, ніж інші”. Однак такий стан суспільства Макінтош розглядав як неминучий: “закони повинні дозволяти власності зростати, бо це її невід’ємна властивість”. Неприпустимим він визнавав лише таке становище, коли майнова нерівність доповнюється політичним: “Закони... що неспроможні зрівняти людей. Але хіба вони мають через це посилювати нерівність, виправити яку не в силах?” Відповідно, основний зміст Французької революції автор “Позову галів” бачив у перетворенні політичного ладу.

Найважливішими з революційних подій, що відбулися на той час, він вважав не взяття Бастилії або підпорядкування короля волі Національних зборів, а насамперед "політичну революцію", що включала в себе, за його словами, три ключові моменти: визнання королем права Генеральних штатів затверджувати закони, об’єднання представників трьох станів у Національні збори та діяльність останнього по створенню нової конституції. Більше того, Макінтош вважав, що у 1791 р. революція вже близька до завершення, яке, за його розрахунками, мало збігтися із закінченням роботи над конституцією. Головним же результатом події він визнавав повалення абсолютизму і знищення його соціальної опори у вигляді

ліквідації станових привілеїв трьох “жахливих корпорацій”: дворянства, духовенства та суддівської аристократії.

Навіть націоналізацію церковного майна Макінтош розглядав як суто політичний захід. За його словами, церковні землі ніколи не були власністю духовенства, а були надані йому державою у тимчасове утримання як плату за службу. Відповідно вилучення світської владою земельних володінь у церкви та переведення духовенства на грошове утримання означали, за словами автора “Позову галів”, лише заміну одного виду платні іншим. Причому цей захід, вважав він, був дуже корисним, оскільки підірвала корпоративний характер духовенства, поставивши їх у велику залежність від государства. Позитивний результат революції Макінтош бачив створенні “найдосконалішого історія людства” суспільного ладу. Якщо Берк попереджав про катастрофічні наслідки спроби реалізувати у Франції суто умоглядну схему державного устрою, то автор “Позову галів” як справжній прихильник просвітницького раціоналізму, навпаки, вважав теоретичну основу французької конституції її великою перевагою. Всі інші держави, крім США, склалися стихійно, підкреслював Макінтош, французи ж свідомо зводять новий державний устрій, згідно із завітами великих філософів Просвітництва, на фундаменті природних прав, про що прямо було заявлено у Декларації прав людини та громадянина. Сформовану під час революції державну систему Франції Макінтош визначав як справжнє народовладдя, хоч і не вважав за можливе ототожнювати її з демократією в “історичному сенсі слова”, оскільки в демократичних державах античності “чорна встановлювала закони, судила і мала виконавчу владу”, а у Франції, навпаки, має місце поділ влади і народ бере участь у управлінні через представницькі органи.

Макінтош взагалі приділяв підвищену увагу соціальному складу сил, що брали участь у революції, неодноразово підкреслюючи, що третій стан Франції був неоднорідним і ділився на дві великі частини: “середній клас” і “народ”, - кожна з яких грала в революції свою особливу роль, обумовлену її попереднім

історичним розвитком. Погоджуючись з Берком у тому, що революційний рух у Франції справді очолили адвокати, лікарі, підприємці, літератори, крамарі та фермери, Макінтош, однак, зовсім інакше, ніж автор “Роздумів”, оцінював їхню здатність керувати державою. «Тільки люди цих професій, – вважав він, – могли стати депутатами від третього стану. Вони становлять значну частину середнього класу, в якому зосереджені майже весь розум та чеснота суспільства. Нездатність до політики, що їм приписується, — це вигадка самовпевнених державних мужів, яка спростовується всією історією революцій. У такий переломний момент ніколи не виникають погані політики. Досвідчені радники Філіпа II були осоромлені бургомістрами Амстердама та Лейдена. Боротьба проти гніту Англії призвела до виникнення в її колоніях цілої плеяди державних діячів.

Юристи Бостона і плантатори Вірджинії перетворилися на міністрів та посланців, проявивши себе мудрими законодавцями та умілими дипломатами”. Втім, відзначаючи визначні здібності представників “середнього класу”, Макінтош проте визнавав, що від волі депутатів Національних зборів лише дуже небагато залежить у розвитку Французької революції, яку, наголошував він, відрізняє “народний” характер. Розмах її такий великий, заявляв автор “Позову галлів”, що переваги і недоліки навіть найпомітніших її учасників немає скільки-небудь великого значення цієї “революції без вождей”. Макінтош досить неоднозначно розцінював роль у французьких подіях “народу”, під яким розумів усі соціальні верстви та групи третього стану, що не входили до “середнього класу”. У тих випадках, коли маси виступали на підтримку дій Національних зборів, наприклад, при обговоренні питання про злиття палат Генеральних штатів або в дні липневої кризи, Макінтош вважав акти насильства з їхнього боку цілком виправданими. автор “Позову галлів” про події 14 липня 1789 р.

Вже першому виданні “Позову галлів” його автор доводив, що те, що сталося з іншого боку Ла-Манша є переконливим аргументом на користь радикальних реформ державного будівництва Англії, за змістом аналогічних французьким, але

здійснених мирним шляхом. Порівнюючи, як та інші учасники дискусії, Французьку революцію з англійської Славної революцією 1688 р., Макінтош віддавав перевагу першій, стверджуючи, що друга лише проголосила принципи свободи, але самої свободи не принесла. Її учасники, стверджував він, “покарали тирана, але не покращили форму правління, ліквідували узурпацію, але не торкнулися її джерела”. Дефекти британського державного устрою, вважав Макінтош, неминуче призведуть до його революційного повалення, адже і Французька революція на його думку, мала насамперед політичні причини Єдину можливість уникнути потрясінь він бачив у проведенні парламентської реформи, на чому наполягали ліві віги (Ч. Дж. Фокс, Ч. Грей та ін.) та радикали.

Втім, Макінтош аж ніяк не зводив міжнародне значення французьких подій лише до їхнього впливу на Англію. Третє видання “Позову галлів”, що вийшло серпні 1791 р., було доповнено особливою главою “Роздуми про можливі наслідки Французької революції Європою”, де доводилася неминучість поширення революційного руху на весь “християнський світ”. Подібну перспективу Макінтош пов'язував з ідеологічним характером Французької революції, яка проголосила за мету реалізацію певних теоретичних принципів. Історія, зазначав він, показала на прикладі хрестових походів і Реформації наскільки величезні потрясіння здатна викликати якась сильна пристрасть, що опановує умами безлічі людей. А якщо до таких наслідків привів релігійний фанатизм, породжений “тимчасовим затемненням розуму”, то “доброчинний інтерес свободи” тим більше має залучити за собою народи всіх країн Європи, вважав автор “Позову галів”.

І Берк, і Макінтош вважали, що Французька революція була викликана причинами суто ідеологічного та політичного характеру, дія яких стала можливою завдяки певним соціально-економічним передумовам, а саме — загостренню суперництва між представниками “земельного” та “грошового” інтересу або, що фактично то саме, — між дворянством і “середнім класом”. І

хоча Макінтош більш докладно, ніж Берк, проаналізував процес історичного розвитку цих протиріч, у цьому дослідженні він фактично йшов у тому самому напрямку, що було намічено його опонентом. Майже збігалися їхні погляди і з питання характері рушійних сил революції. Берк вважав такими "фінансистів" ("середній клас"), "літераторів" і "чернь"; Макінтош - "середній клас" і "народ", причому включав у перший і "фінансистів", і "літераторів", а другий теж нерідко визначав як "чорнь". Розходилися вони лише в оцінці ступеня масовості участі населення в революційних подіях. Втім, і тут їх розбіжності насправді були не настільки великі, як думав Макінтош. Трактуючи запропоновану Берком концепцію "змови" так само буквально, як це пізніше робив Баррюель, Макінтош доводив, що автор "Роздумів" не розуміє реальної ситуації, приписуючи злої волі купки "змовників" рух, що охопило практично всю націю. Тим часом, Берк, як зазначалося вище, використав образ "змови" скоріш у переносному сенсі — для позначення союзу соціальних груп, які стали ініціаторами революції.

Що ж до ступеня участі в ній народу, то в тому ж 1791 р. Берк в "Листі члену Національних зборів", що з'явився, до речі, трохи раніше "Позов галлів", визнавав, що революційній меншості вдалося залучити за собою більшу частину населення Франції. Такі ж близькі були їх погляди і щодо всесвітньо-історичного значення Французької революції, яке і той, і другий пов'язували з її яскраво вираженим ідеологічним характером. Більше того, говорячи про неминучість залучення нових країн у процес революційних перетворень, Макінтош мало не дослівно повторював Берка, проводячи паралель між Французькою революцією та Реформацією.

4.2.3. Вільям Годвін (1756 – 1856 рр.)

Відкриття істини всесильним людським розумом і позбавлення людей помилок він вважав необхідною умовою прогресу людства в цілому. Якщо Макінтош розглядав забобони і забобон як одну з опор "деспотичного" ладу, то Годвін бачив у них джерело всіх соціальних вад взагалі: "Будь-яке зло - не що інше, як помилка і помилкові ідеї, втілені в дію і стали керівним принципом поведінки".

Найпотрібнішим засобом покращити соціальні порядки Годвін, подібно до Макінтоша і в повній відповідності до просвітницької традиції, визнавав літературу: "Якщо ми хочемо вдосконалити соціальні інститути людства, ми повинні писати, ми повинні доводити, ми повинні сперечатися". Однак він також чудово розумів, що за допомогою одного лише переконання переробити світ неможливо. "Деспотизм", згідно з теорією Годвіна, - результат помилок людського розуму, а тому прямо зацікавлений у їх збереженні. Отже, щоб люди повною мірою засвоїли великі принципи справедливості та рівності, потрібно спочатку покінчити з "тиранією", до чого суспільна свідомість може бути підготовлена за більш короткий термін, ніж той, що потрібний для створення ідеального суспільства, стверджував Годвін: "Деяку частку істини буде достатньо для скидання тиранії та узурпації; а воно, помноживши сили нашого розуму, допоможе йому в подальшому осягненні істини".

Інакше висловлюючись, Годвін визнавав необхідною умовою соціального прогресу революційне перетворення політичного устрою. Уявлення Годвіна у тому, хто має виконати це завдання, також дуже нагадують запропоноване Макінтошем пояснення подій Французької революції. Автор "Позову галів" поділяв її рушійні сили на "середній клас" і "народ" ("чернь"), відводячи першому керівну роль перетвореннях, оскільки "черні" доступні ті "політичні і моральні істини", що лежать неподалік поверхні. Участь же в революційному

перевороті "народу", на думку Макінтоша, з одного боку, була необхідна для перемоги над "деспотизмом", але з іншого - загрожує "ексцесами".

Годвін теж ділив сили, здатні покінчити з "тиранічним" строем на "мисляче та освічене меншинство" і темні народні маси. Простий народ, стверджував він, не здатний під гнітом "деспотичного" правління повністю засвоїти ідеї свободи і бачить лише загальні обриси політичних істин, "а ті абстрактні та сміливі міркування, в яких і полягає основна цінність літератури, повинні неминуче залишитися долею обраної меншості". Саме на нього, згідно з Госуном, покладається місія освіти народу та керівництва їм: "Внесіть справедливі уявлення про суспільство в уми певної кількості ліберально освічених і мислячих людей, дайте народу керівників та учителів — і справа зроблена". Отже, пізнання істини насамперед освіченою частиною суспільства — неодмінна умова його перетворення: «Революції зобов'язані своїм походженням не так енергії народу в цілому, як переконанням осіб, які мають певний ступінь освіти та здатність до роздумів. Я говорю "походження", тому що треба визнати, що відбуватися вони повинні з волі всієї нації".

Як і Макінтоша, дуже непростою для Годвіна була проблема можливого способу революційних перетворень, зокрема, питання допустимості насильства. Ми бачили, що автор "Позову галів" вітав збройні виступи мас на підтримку Національних зборів, але самостійні дії "низів" вважав шкідливими "ексцесами". Правда, він вважав, що останні, мабуть, неминучі через низький рівень освіченості народу, що наслідуює гірші зразки поведінки деспотів: "Нори країни свідчать швидше про систематичний прояв жорстокості государем, ніж про аморальності натовпу". Проте Макінтош був твердо переконаний, що хоч би огидними здавались "ексцеси черні" "істинним друзям свободи", тимчасове, швидко проходить зло (а саме так він розцінював "ексцеси") не повинно лякати людей, які прагнуть навіки ошчасливити суспільство. Не можна звинувачувати

патріота, "якщо він, зваживши короткочасної анархії та безцінне благо постійної свободи, виявить, що друга чаша терезів перетягує" – стверджував Макінтош.

Запропонований Годвіна план мирного перевороту мав багато спільного з ідеєю Макінтоша про реформу, що проводиться на вимогу "голосу нації". І так само, як автор "Позову галів", який залишав за народом право на застосування зброї, якщо правителі не слухають голосу мас, Годвін, припускаючи можливість протидії "деспотизму" волі нації, при всьому своєму негативному ставленні до насильства вважав, що в такому разі народ просто повинен вдатися до цього засобу. Сила, на думку філософа, "має використовуватися за таких обставин, коли всі інші засоби виявляються неефективними. Отже при опорі владі сила ніколи не повинна застосовуватися без крайньої необхідності, а лише у випадках, подібних до захисту свого життя від розбійника, коли часу ні на що інше не залишається, а наслідки бездіяльності можуть виявитися найсумнішими.

В. Годвін, як і Макінтош, дуже негативно ставився до "ексцесів черні". Ще 1789 р. він, під враженням від подій Французької революції, записав у щоденнику: "Я ніколи не переставав засуджувати владу натовпу та насильство". Ту ж думку він повторив у "Політичній справедливості": "Немає нічого більш варварського, жорстокого та кровожерливого, ніж триумф натовпу". "Ексцеси" філософ вважав результатом недостатньої освіченості мас і жорстокості їхніх колишніх гнобителів, а тому неодноразово наголошував: будь-яким нововведенням має передувати пізнання істини. Годвін навіть галасував, ймовірно, під враженням від кривавих подій, пов'язаних з заколотом рабів у французькій Вест-Індії, що неграм, наприклад, краще залишатися в рабстві доти, доки вони не стануть досить мудрими для переходу у вільний стан.

Втім, його підхід до проблеми революційного насильства все ж таки залишався досить гнучким. Якщо вже революція почалася раніше терміну, необхідного для підготовки до неї суспільної свідомості, то вона, зрештою, все одно благо. "Тиранічний" правління у разі гірше "анархії", стверджував автор

“Політичної справедливості”: «Навіть якби народ повівся дещо нестримно, застосовуючи практично ідеї мислителів, то викликані цим нещастя виявилися б дуже незначними проти тими, які щогодини відбуваються з вини безсердечного деспотизму». Подібно до Макінтоша, Годвін вважав, що за короткочасним епізодом “анархії” настане суспільний спокій: “Можна припустити, що перше пробудження та просвітлення розуму супроводжуватимуться безладом. Але кожен, хто міркує правильно, повинен визнати, що на зміну тому прийдуть лад і щастя”.

Неважко помітити, що аргументація Годвіна багато в чому повторює аргументи Макінтоша. Вони навіть користуються подібними аналогіями, доводячи, що слід боятися тимчасових бід “анархії”. Макінтош: “Чутливість, яка змушує відступити перед існуючим зараз злом, незважаючи на благо в майбутньому, не є чеснотою, оскільки не є якістю, корисною для людства. Вона могла б зупинити руку хірурга, що ампутує уражену гангреною кінцівку...” Годвін: “Відмова від такого засобу досягти щастя, навіть якби воно викликало описану дію, нагадав би випадок, коли людина, яка пошкодила кінцівку, відмовилася б зазнати муки, пов'язаної з її вправленням”. Подібно до Макінтоша, Годвін вказує і на значно меншу кількість жертв Французької революції в порівнянні з англійською, бачачи в цьому підтвердження того, що з часом, у міру розвитку освіти, революції повинні стати зовсім безкровними.

Подібно до Макінтоша, який визнавав головною причиною революції прогрес Просвітництва, Годвін стверджував, що поширення ідей свободи і справедливості є для будь-якого народу необхідною умовою радикального поліпшення суспільного устрою. Якщо Макінтош, відбивши переважання першому етапі Французької революції політичних гасел над соціальними, інтерпретував її як “політичну революцію”, то з теорії Годвіна, революційне перетворення, що у разі потреби насильницьку форму “анархії”, також має мати саме політичний характер, оскільки має метою зміну “деспотичного” ладу

демократичним. Встановлення ж соціальної рівності автор "Політичної справедливості" пов'язував з подальшим просвітництвом, для якого, стверджував він, буде потрібно більше

Відповідно до Макінтошу, ролі учасників Французької революції розподілялися так: творчу функцію виконував "середній клас", справою ж народу було зламати можливий опір "деюпотизму". Саме таку розстановку сил Годвін і визнавав найбільш оптимальною, бачачи масах лише руйнівну стихію. Страшачись "ексцесів", він хотів, щоб процесом удосконалення громадських інститутів керували люди "мислячі та освічені". Прагнучи уникнути "анархії", і Макінтош, і Годвін пропонували шлях революційного сутнісно, але мирного формою, зміни державного устрою на вимогу "голосу народу".

Ця ідея була навіяна їм досвідом перших двох років Французької революції, коли Людовіку XVI під тиском мас неодноразово доводилося йти на поступки представникам третього стану. Але навіть віддаючи перевагу мирним перетворенням і бажаючи наскільки можна обійтися без насильства, Годвін, як і Макінтош, виступав за революційну зміну "деспотичного" ладу демократичним.

4.3. Англійська утопія у XVIII ст. та її риси

Варто зазначити ті джерела, з яких утопічна думка XVIII ст. діставала своє живлення:

1) популярні й поширені описи мандрівок, які у формі утопій досягали жанру описів мандрівки на Місяць;

2) розповіді моряків про їхні пригоди й описи відвіданих ними земель, проекти колоніальних володінь, соціальний лад яких не завжди був схожий на той, що у Британії;

3) зростання значущості науки та техніки, особливо напередодні науково-технічної революції кінця XVIII ст. Звідси і наголос на ідеї прогресу, який можна

атрибувати як науковим відкриттям, так і підвищеній увазі до знань і навчання як засобу морального вдосконалення;

4) відчуття всепроникної бідності, яке намагалися замінити на кращу економічну організацію та аграрну продуктивність. Переконавання, що комерційне зростання призвело до таких недоліків суспільства, як корупція, жадоба та релігійний скептицизм.

Жанр утопічної літератури в Англії XVIII ст. досить довго вважався таким, що існував лише на рівні кількох сатиричних творів на кшталт «Мандрів Гулівера». Досі існує суперечка стосовно практичного застосування утопічних ідей. Деякі дослідники вважають, що «формат утопії як художнього твору був поширений переважно з тією метою, щоб висміювати існуючі соціальні недоліки, але аж ніяк не для того, щоб запропонувати кращу форму правління».

Характерною особливістю англійських утопічних творів можна назвати їхнє чітке розмежування: одні з них писались як політичні трактати, метою яких було запропонувати конституційні зміни, інші ж мали більш літературний характер, оскільки висловлювали персональні ідеї та сподівання на досягнення ідеалу кожного окремого автора, спроектовані на його особистий досвід. Та ці жанри «пропонували» кращі або ж «розвінчували» наявні в суспільстві порядки. Що ж спонукало людей писати твори, у яких чітко видно «заперечення суспільної реальності»? Так, скептики, що не вірили в можливість установа кращого порядку, радше висміювали наявний суспільний або ж політичний лад. Як приклад такого твору можна навести утопію Джонатана Свіфта «Мандри Гулівера» (1726) як блискучий «маніфест» винахідникам, зваженому правлінню та бажанню повернутися до першопочаткової простоти.

Наступним твором, що вплинув на формування утопічної традиції, стала «індивідуалістична» утопія «Робінзон Крузо» Даніеля Дефо (1719). Тут формулюється ідея організованого суспільства та ідеальної уявної влади, яка спонукає розвиток індивідуального сумління. Ті ж утопії, що містили розробки

ідеальних суспільств, починалися від теорій республіканізму, зокрема вже згадана утопія Дж. Гаррінгтона «Океана».

Такі твори досить часто ставали предметами політичних дискусій, зокрема, проголошувані в них ідеї зверхності суспільства над державою та невдоволення наявністю постійної армії. Однак не всі утопічні твори стосувалися лише політичних чи економічних аспектів. Деякі були спрямовані на реформування моралі суспільства, зокрема на зміну гендерних порядків у суспільстві. У таких творах безпосередньо дискутувалися права жінок у шлюбі та їхнє бачення розлучення. Так, у протофеміністичному творі Сари Скотт «Тисячолітня зала» («Millennium Hall») (1762) описується безпосередньо жіноче суспільство. До кінця 1790-х років проблема стосунків між чоловіками та жінками постає особливо гостро. Тому такі твори, як «Захист прав жінок» («Vindication of the Rights of Women») (1792) Мері Волстонкрафт та анонімне «Есе про громадянський уряд, або відновлене суспільство» («An Essay on Civil Government, or Society Restored») (1793) постулюють твердження про те, що жоден інший аспект суспільного життя так не висвітлює хиби людства, як домінування чоловіків над жінками.

Також деякі острівні утопії, спрямовані на моральне вдосконалення, вихваляли й пропагували англійський деїзм, релігію Просвітництва, дискутували на тему рабства (зокрема, цей аспект яскраво виражений в анонімних творах «Подорож до Какогалінії» (1727) та «Загальна ідея коледжу у провінції Міранія з нарисом методу викладання Науки та Релігії в кількох класах» (1753)) та вимагали скасування смертної кари. Більшість таких творів були написані для колонізованих народів, де утопісти все ще вбачали можливим гуманне ставлення до населення. Саме тому, на думку Грегорі Клейса, «такі тексти можуть бути прочитані в контексті історії формування радикалізму та лібералізму разом із розширенням прав жінок, рабів, робітників, іноземців, дітей, а також найрізноманітніших тварин».

Звідси Т. Онофрійчук виокремлює найголовніші компоненти англійських утопій XVIII ст.: прагнення до ідеального політичного та економічного порядку, а також звернення до індивідуальних чеснот кожного громадянина. До того ж, ще одним компонентом утопічної літератури була християнська традиція стосовно суспільства загального добробуту, із наголосом на «рівності всього людства та універсальному благочесті», а також елементарних механізмах людської соціалізації. Тепер можна стверджувати, що саме ці риси більшою чи меншою мірою притаманні всім утопіям. Авторів-ентузіастів XVIII ст. дуже часто звинувачували у впертості та відмові визнавати соціальну дійсність. Це була дійсність ліберальних ідей «спонтанного порядку» в суспільстві нової релігії під проводом маленької групки *philosophes*. Це був період розуму і вихованості поряд із егоїзмом, жорстокістю й зосередженістю на індивідуальних потребах, а також доба приватної власності та конституційних реформ. Утопія XVIII ст. абсорбувала ці нові віяння і намагалася суперечити їм єдино можливим способом – створюючи морально ідеальні спільноти. Так утопічні індивіди слугували експериментальним матеріалом для моделювання соціально-доброчинного світу в добу аксіом моральної філософії.

Питання до теми

1. Англійське просвітництво та його риси.
2. Дискусії в Англії з приводу революційних подій у Франції.
3. Відношення до французької революції з боку англійських правлячих кіл (Е. Бьорк).
4. «Гальські вимоги» Дж. Макінтоша як відповідь на антиреволюційні виклики з боку противників французької революції.
5. Т. Пен та його місце в суспільній думці Англії XVIII століття.
6. В. Годвін та його відношення до подій у Франції. Характеристика його утопічної концепції.

Рекомендована література

1. Аинса Ф. Реконструкция утопии: Эссе. М.: Editions UNESCO, 1999. 280 с.
2. Алисеенко О. Н. К вопросу о специфике ренессансного пасторального хронотопа и путей его дальнейшей модификации. International Academy Journal. 2019. № 8. С. 22-27.
3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: РАН, Ин-т социологии. Кучково поле, 2001. 287 с.
4. Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М.: Наука, 1989. 319 с.
5. Белов М. В., Витальева А. И. Эдмунд Берк – ранний идеолог Британской империи. Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. 2011. Вып. № 34. С. 74-99.
6. Бушанський В. Утопії й антиутопії в європейській культурі. Наукові записки ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України. Вип. 3-4. С. 30-58.
7. Грей Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М.: Праксис, 2003. 368 с.
8. Дарендорф Р. Тропы из утопии. М.: Праксис, 2002. 536 с.
9. Маслова М. А. Проблема жанрового определения произведений Д. Дефо и Дж. Свифта. Вестник Минского университета. 2014. <https://cyberleninka.ru>
10. Мортон А. Л. Английская утопия. М.: Иностранная литература, 1956. 272 с.
11. Онофрійчук Т. Утопія як уявлення ідеального. Англійські утопії XVIII століття: різновиди та спрямованість. Магістеріум. Випуск 41. Історичні студії. С. 55-63.
12. Соколова О. В. Утопия и реальность: невозможность или осуществленность. Вестник УГУ. 2017. Вып. 3. С. 300-306.

13. Чудинов А. В. Размышления англичан о Французской революции: Э. Берк, Дж. Макинтош, У. Годвин. М.: Наука, 1996. 301 с.

14. Чудинов А. В. Политическая справедливость У. Годвина. М.: Знание, 1990. 64 с.

15. Шадурский М. Литературная утопия от Мора до Хаксли: Проблемы жапровой поэтики и семиосферы. Обретение острова. М.: Наука, 2007. 160 с.

16. Шестаков В. П. Русская утопия в контексте английской утопической традиции (Опыт сравнительной типологии). Международный журнал исследований культуры. 2012. № 4. С. 35-55.

Інформаційні ресурси

1. Англійське Просвітництво. URL: <https://tvir.biographiya.com/anglijske-prosvitnictvo/>

2. Англійський просвітницький роман. URL: <http://um.co.ua/7/7-6/7-6678.html>

3. Батько британського консерватизму.

URL: <http://sichovyk.com.ua/svitovid/238-batko-britanskogo-konservatizmu>

Тема 5.

Реформатори-утопісти та їх місце в період революційних перетворень в суспільстві (на прикладі Французької революції)

План

5.1. Ідея суспільного прогресу як джерело утопічної думки (А. Сен-Симон).

5.2. Утопічні проекти в політичній сфері за доби французької революції.

5.3. Утопічний вимір яacobінської диктатури.

5.4. Суспільство всезагальної рівності Г. Бабьофа.

5.1. Ідея суспільного прогресу як джерело утопічної думки (А. Сен-Симон)

Зміни, зроблені Революцією, були лише частковими і не торкнулися головного: на думку Анрі де Сен-Симона (1760-1825), вони звелися до одних лише перестановок на політичному рівні, але залишили незмінною соціальну систему Старого порядку, яку якраз і треба було зруйнувати. Йтиметься не про політичну революцію, а про революцію соціальну, про розбудову всього громадянського суспільства завдяки якій виникне нова організація всієї соціальної системи, вважають представники раннього позитивізму. У умовах принципово змінюються роль та функції політичної науки, покликаної зайняти чільне місце у системі наукового знання.

Ставлення Сен-Симона і його послідовників до освітнянської філософії при цьому абсолютно парадоксально: піддаючи її не менш суворій критиці, ніж консерватори (і критиці, багато в чому солідарної з консервативним критицизмом), сенсимоністи і ранні позитивісти запозичають з політичної думки французького Просве післяреволюційні ліберали, що скептично сприйняли руссоїстські догмати загальної волі та народного суверенітету. Вузлові моменти цієї критики нам добре знайомі з творів ранніх консерваторів, хоча приховані за ними мотиви, аргументи та аргументи істотно відрізняються. Йдеться знову-таки про надмірну абстрактність і безплідність освітніх міркувань про суспільство та його політичні інститути, про небезпеки індивідуалізму. «Порожня метафізична ідея свободи в такому вигляді, як вона тепер поширена, найвищою мірою обмежила б вплив маси на особистості, якби ми її як і раніше поклали в основу політичного вчення, – пише Сен-Симон. – З цього погляду вона суперечила б розвитку цивілізації і заважала б організації добре побудованої системи, що потребує тісного зв'язку частин та залежності від цілого».

Потрібно залишити суто критичні концепції, що служили лише руйнації старих інститутів, оскільки машина руйнації перестав бути основою творення. Потрібно перестати бачити у правлінні та державі лише негативні риси, «що розташувався у центрі соціальної системи природного ворога, проти якого все суспільство має зайняти оборону за допомогою відвойованих у нього гарантій». Потрібно відмовитися від "догмату безмежної свободи свідомості", корисного при руйнуванні середньовічних теологічних вірувань. Оскільки сутність його полягає у проголошенні суверенітету індивідуального розуму, він здатний лише завадити встановлення одноманітної системи спільних ідей, без яких не може існувати суспільство. Нарешті, слід усунути і догму суверенітету народу, що надала суспільству серйозну послугу у боротьбі з ідеєю божественного права, але згодом стала придатною тільки для того, щоб свавілля королів замінити свавіллям народу або, точніше, атомізованих індивідів, що призводить до розпорошення. , приходу до влади найменш цивілізованих класів

Людина далеко не завжди автономна у своїх діях, що розвиток людства в цілому має власну логіку, не завжди здатну до позитивного сприйняття імпульсів, що виходять від правителя чи законодавця, хоч би яким могутнім і мудрим він був. Проте заклик до вивчення історії попередніх станів людської цивілізації, що виходить із вуст Сен-Симона та його послідовників, лише зовні нагадує деместрівське звернення до «традиції». Адже консерватизм у своїй спрямованості до «витоків» мав на меті виявити «перед-розсудливі» початку, дії, які виступили б у ролі опосередкованого і визначального ланки стосовно розуму. Не пошуки «таємниці» чи «чуда» походження людського суспільства та його інститутів змушують Сен-Симона і Конта звертатися до вивчення історії та її фактів – вони одержимі ідеєю відкриття законів еволюції людського роду, виявленням того, як і якою мірою майбутнє суспільства зумовлене і детерміновано його минулим і встановленням ролі політичних чинників у процесі реорганізації людського суспільного буття на ранньому етапі своєї

творчості Сен-Сімон багато в чому слідує ліберальній традиції, що йде від Кондорсі.

Рушійною силою у суспільному розвитку йому виступає творча міць людського розуму, наука, і основні етапи її розвитку збігаються з основними віхами соціальної еволюції. Він створює план свого роду міжнародної організації інтелектуалів, яка б звільнити вчених з-під опіки держави і управляти прогресом наук, координуючи їх результати. У роботі «Про реорганізацію європейського суспільства, або про необхідність та засоби об'єднання народів Європи в єдине політичне ціле за збереження кожним із них національної незалежності» (1814), написаної не без допомоги учня та секретаря Огюстена Тьєррі, Сен-Сімон пише про властиве всім європейським народам прагненні до політичної однорідності, що знаходить своє вираження у парламентському режимі, здатному координувати спільні зусилля у міжнародних інтересах і цим покласти край військовим конфліктам. Однак пізніше французький мислитель переходить від ідеї створення єдиної системи знань до ідеї системної реорганізації всього суспільства. Незмінною залишається лише ідея політичної науки, спрямованої на реформування суспільства, і формулювання всіх політико-філософських проблем з позицій концепції прогресу, який розуміється, однак, зовсім інакше, ніж у Кондорсі і навіть інакше, ніж у ранніх роботах.

Аналіз кризи революційного та післяреволюційного суспільства підштовхує Сен-Симона до думки про те, що загальноприйняте в політичній науці дослідження політичних систем суспільства має бути замінено (або принаймні йому має передувати) вивченням суспільства в термінах соціальних систем і, отже, метою такої науки має стати обґрунтування необхідності та засобів побудови нової соціальної системи.

Відповідно та першочерговим завданням для нього виступає виявлення нових тенденцій у соціальному цілому, оскільки реформація суспільства можлива лише на основі з'ясування того, що людські феномени здатні

змінюватись та еволюціонувати і що проект реформ має відповідати реальним тенденціям становлення суспільства. Людський рід для Сен-Симона – не якась позачасова субстанційна реальність, яку можна вивчати поза її конкретними історичними проявами; людська реальність – це реальність змін, реальність соціальних організмів, які існують та визначаються через їхню історію. Факт еволюції людського суспільства дано нам не апріорно, а лише у спостереженні за історією цивілізації.

Сам французький мислитель не вважав свій історизм у поглядах суспільство чимось абсолютно новим; він говорив, що лише розвиває ідеї Кондорсі, удосконалюючи їх та звільняючи від неточностей та помилок. Але висновок, який Сен-Сімон робить із спостережень за розвитком цивілізації, докорінно відрізняється від виведення Кондорсі: у нього йдеться не про прогрес людського розуму, а про прогрес соціальних організмів. Одночасно філософом ставиться і питання про причини та рушійні сили соціальної еволюції, які він вбачає у розвитку індустріальних сил. Прогрес розуміється їм як перехід від однієї соціальної системи до іншої, при цьому сама соціальна система – не що інше, як динамічна координація, діяльна організація складових її частин, система, що прагне самоорганізації відповідно до колективної метою, метою всього сообществаб . А оскільки як у «окремої особистості, так і у нації» вчений виділяє дві мети – «завоювання чи працю», – то відповідно розрізняє і два типи соціальної організації – феодална (військова), заснована на віруваннях, та промислова, фундамент якої складають виробництво та наука.

Зовні досить проста і чітка позиція Сен-Симона щодо цих питань насправді далека від простоти і несе на собі відбиток постійних коливань та роздумів мислителя. З одного боку, ми бачимо в нього висловлювання щодо суто природного, тобто. жорстко детермінованого характеру переходу («ніяка людська сила не в змозі повернути назад цей природний рух або підкоритися йому лише на половину»; «хід цивілізації зробив неминучим знищення

теологічної влади»). Природна зміна соціальних відносин спричинить і зміни в політичній площині, причому свобода «як у світській, так і в духовній області» буде встановлена як би сама собою – «з необхідністю, без жодних турбот про це», – оскільки свобода «з правильною поглядом» є лише наслідок прогресу цивілізації, але ніяк не його ціль

Однак каменем спотикання для французького мислителя є сам перехід від однієї системи до іншої. У нього не викликає сумнівів, що революційна криза, що переживається французьким суспільством на рубежі XVIII–XIX століть, є та сама «системна криза», яка повинна призвести до стрибка з «військового або урядового режиму» до «режиму промислового чи адміністративного». Він, звичайно ж, упевнений, що «криза неминуче завершиться повним знищенням феодальної системи та встановленням виключно промислової системи», що «промисловці в кінцевому результаті прогресу цивілізації» мають зайняти чільне місце в суспільно-політичній системі тощо. Але тільки як рушійної сили майбутніх змін називається їм не «природний закон цивілізації», а «сила морального почуття», і спрямовувати цю силу будуть «друзі людства», які «примусять усіх засвоїти принципи божественної моралі». Тому першочергове завдання, що стоїть перед французьким суспільством, – «невідкладно зайнятися організацією суспільства для промислової мети», скласти «ясний і найбільш розумно комбінований план робіт, які мають бути виконані суспільством для поліпшення стану всіх його членів як у політичному, так і моральному відношенні. ».

Таким чином, у момент кульмінації всієї довгої людської драми автор залишає свою надісторичну думку: в природний хід історичного процесу втручається свідомо воля, щоб «підправити» і «підчистити» те, що не вдалося реалізувати несвідому історичну тривалість. Історія виявляється «неоднорідною». У ньому мають місце різні відрізки, протягом яких діють різні закони, що відкидає єдність закону прогресивного руху. Причому якраз у

перехідний період від однієї соціальної системи до іншої і виникає власне політика як сфера врегулювання конфліктних інтересів та управління суспільством, як активний момент життя суспільного цілого, а не просто як блякла тінь «стану цивілізації», покликана лише служити її найвищій меті. Головним суб'єктом змін має виступити «промисловець», розмитий образ якого включає всіх тих, хто «трудиться для виробництва або для доставки різним членам товариства одного або декількох матеріальних засобів, що задовольняють їх потреби або фізичні схильності».

А. Сен-Сімон настільки заворожений образом майбутнього суспільства, організованого на індустріальній основі, в якому праця стане «джерелом усіх чеснот», а людям буде забезпечена «найбільша міра суспільних та індивідуальних свобод» і запанує «принцип досконалої рівності», що розуміється як скасування « всіх прав, заснованих на народженні та всякого роду привілеїв», що не приділяє особливої уваги тому, якими засобами буде здійснено цей перехід. Для нього ясно тільки одне: перехід виключає будь-яке насильство, і здійсненню його сприятиме «проповідь», звернена «вченими та промисловцями» одночасно королям та народам. Держава з сили, що примушує при феодальному (військовому) режимі, перетвориться на силу, що створює, «позитивну», тобто. корисну та конформну інтересам усіх. І якщо у феодальному суспільстві сили гноблення були перешкодою для вільного задоволення всіх можливостей колективної дії, то в суспільстві індустріальному нова організуюча мета (праця) зруйнує всі форми бездіяльності (відоме протиставлення бджіл і трутнів) і розгорне активність усіх соціальних сил.

У тому, що стосується майбутнього суспільства, створюється таке враження, що природний закон прогресу цілком поступається своїм місцем творчої діяльності колективної людської волі, втіленої в державі. На думку Базара, людство виходить із «періоду антагонізму», щоб перейти до «періоду асоціації». Поняття асоціації грало у Сен-Симона роль вторинну по відношенню до поняття

промисловості, промисловця. Він першорядне значення мало встановлення «промислової монархії», заснованої на найманій праці та власності, із якими громадський план робіт, асоціація, перетворення держави на організацію виробництва, обов'язковий загальний працю погано вживалися на сторінках його творів. Натомість у Базара, Анфантена та Родріга воно виходить на перший план. Асоціація, що існувала раніше лише в часткових та обмежених формах (родина, релігійна громада, місто-держава, нація та ін.), виступала перешкодою у суспільному розвитку саме через свою частковість служила джерелом антагонізмів та експлуатації.

Експлуатація людини людиною – головний бич сучасного суспільства, вважають послідовники Сен-Симона. Вона існує і у формах управління, закріплена в законодавстві, набуває жахливих розмірів у відносинах статей, але найогидніші її форми присутні у відносинах між власниками та трудящими, між господарями та найманими робітниками. Відносини між ними – це остання видозміна, яка зазнала рабства. Де вихід із такого становища? На відміну від свого вчителя, який бачив його у розвитку промисловості та позитивного наукового знання, сенсимоністи висувують абсолютно недвозначну вимогу зміни режиму власності та спадкування. Наслідувати і перерозподіляти багатства має не сім'я, а держава. При цьому на головне питання про використання засобів виробництва та вирішення всіх пов'язаних із цим питань вони також однозначно вказують на державу як головний принцип громадської організації, що базується на асоціації.

Незавершеність і багато в чому суперечливість творчості Сен-Симона, який поєднував геніальність передбачення розвитку індустріального суспільства з більш ніж спірною та не опрацьованою концепцією системи громадської організації, відкривала перед його послідовниками два шляхи. Можна було або піти шляхом поглиблення економічного аналізу¹⁶, або розвивати найбільш спірні моменти, пов'язані із соціальною організацією. Сенсимоністи вибрали цей

другий, найважчий шлях, що виявився для них найменш продуктивним. І хоча вони в цілому правильно вловили, що головною проблемою розвитку промислового виробництва є проблема власності, сама ця власність розглядається ними з позицій соціальних відносин, притаманних великому феодальному землеволодінню.

І якщо для Сен-Симона праця виступає основою індустріальної цивілізації, то для його послідовників праця – лише джерело експлуатації, і в цьому відношенні немає жодної різниці між працею раба та працею найманого робітника. Спрощене бачення виробничого процесу резюмується ними у формулі «від кожного за здібностями, кожному за працею», але саме держава повинна визначати той самий захід здібностей, відповідно до якого члену асоціації належить отримати належну йому винагороду.

5.2. Утопічні проекти в політичній сфері за доби французької революції

Утопія, формуючись у літературі, архітектурі, активно виявляє себе й у політиці, впливає на життя. Проникаючи в програмні документи політичних партій та організацій, у масову та теоретичну свідомість, утопічні ідеї стають невід'ємною частиною культурно-політичного життя суспільства. Ще однією важливою сферою впливу утопічної свідомості є проекти освіти, виховання людини. Виховання у літературних утопіях описувалося як важливу частину формування «досконалого» суспільства.

Автори утопічних проектів вважали, що, змінивши систему виховання, навчання, можна досягти бажаного ідеалу. Починаючи з епохи Просвітництва, утопічна свідомість зосередилася на пошуку шляхів створення нового розумного суспільства. У фокусі утопічної свідомості виявився процес формування "нової людини" шляхом освіти (виховання, освіти). Ймовірно поява і нових утопічних

проектів, оскільки саме собою утопічне свідомість набагато стійкіше, ніж конкретні утопічні проекти. У сучасних умовах починає переглядатися історія утопічної думки, дослідники відмовляються від цілого ряду стереотипів, що накопичилися, коригуються традиційні уявлення, пов'язані з розумінням цього явища культури.

В утопічному проектуванні епохи Просвітництва відзначено дві основні лінії розвитку утопізму. Перша поєднує племінні утопічні ідеї з матеріальними. Мореллі ідеалізує традиційні спільноти, античність у світлі «природної» природи людини, спирається на її закони. Бачить головним суспільним злом приватну власність. У своїх роботах проводить племінні, матеріальні, естетичні раціональні ідеї утопічної свідомості. Утопічна свідомість Руссо відкидає цінності раціонального розвитку європейської культури. Він робить висновок, що людина за природою істинна. Мислення, науки, власність, розкіш вносять нерівність у суспільство, розбещують людину, позбавляючи її природної чесноти. Чим ближче людина до природи, тим культурніший, досконалий, уникаючи єства, перестає бути позитивним. Показано, що Руссо розвиває ідеї племінної та емпіричної (матеріальної) утопічної свідомості щодо віку (діти краще дорослих, ближче до природи), місця (на природі людина краща, ніж у місті), класів (багаті набагато гірше за бідних). Утопічні ідеї Руссо знайшли широкий відгук по всій Європі. З Руссо почалося «проща» до селян, дикунів. Його ідеї у педагогіці призвели до нової штучності, всездозволеності та безвідповідальності у вихованні дітей.

Бабеф підтримує племінні утопічні ідеї, пише, що у «природному» стані люди всі рівні. Рівність, на думку Бабефа, полягає у забезпеченні всіх людей продуктами харчування та рівної освіти. Бабеф виступає за відміну торгівлі, вважає, що виробництво при цьому процвітатиме, не буде зловживання, трутнів, тому що всі зобов'язані будуть працювати. Помічено, що Бабеф, проводячи племінні утопічні ідеї, подібний до Мюнцера від Просвітництва. В утопічному

проекті Бабефа видно неокласицизм, гуманізм, раціональну етику. Інший напрямок розвитку утопізму представляє Кондорсі. Він, за Т. Кампанеллой, Ф. Беконем вважає, що становлення загального щастя, справедливості залежить немає зміни структури соціуму, а досягається розвитком науки, використанням сил природи, створенням техніки, навчанням всіх і всьому. На основі розумності будуть вироблятися єдині для людства економічні структури, моральні норми, педагогічні принципи та формули політичного устрою. Затримки прогресу, зрештою, пояснюються невіглаством, помилками чи прямим обманом. В утопічному проекті Кондорсі присутні ідеї ідеалістичної, наукової утопічної свідомості як основні, а також, приховано, матеріальні та племінні.

Під час проведення аналізу утопічних проектів Просвітництва зазначено, що напрям утопічного свідомості має становий характер. Вищі стани прагнуть ідеалістичного, наукового утопізму, низи дотримуються племінного, матеріального утопізму. Утопісти не лише створюють проекти, а й намагаються втілити їх у дійсність. В утопічних проектах помітно вплив ідилій, неокласицизму, гуманізму, раціональної (математичної, наукової) етики. Утопічні проекти вплинули на культуру Європи. Утопізм, що розвивався за кількома напрямками, привніс ряд утопічних ідей і теорій у розвиток. Було закладено у Європі наступні комплекси утопічних ідей: «природний стан», «природні закони», теорія прогресу, пансофізм, непорушний суспільний договір.

Також видно, що літературна утопія протягом двох століть втрачає утопічну актуальність, нерідко є соціально-прогностичний або соціально-критичний роман. Згодом, набуває науково-прогностичного напрямку, трансформується у фантастику. Як продукт свого часу, утопізм підтримує його основні філософські, релігійні, естетичні ідеї. Основна думка Просвітництва про те, що знання здатні покращити життя людини, перетворюється на утопізм на твердження, що знання здатні радикально змінити людське життя, створити «досконале» суспільство.

5.3. Утопічний вимір якобінської диктатури

Історія приходу якобінців до влади містить такі моменти. 10 серпня 1791 р. у Парижі розпочалося повстання, внаслідок якого монархія була знищена. 1 жовтня 1791 р. роботу розпочав новий Законодавчий корпус з урахуванням Конституції 1791 р. Відповідно до його рішенням почався розділ общинних земель і конфіскація земель емігрантів. Скасовувалась власність на землю тих, хто не міг подати документи, що підтверджують законність володіння. Однак у Національному конвенті (законодавчому корпусі) розгорілася боротьба між горою (якобінцями) та жирондистами. 21 січня за рішенням Національного конвенту Людовіка XVI було страчено, у Франції утвердилася перша республіка. Однак її становище було дуже важким: економіка розвалювалася, французькі армії зазнавали поразки від інтервентів, країна була охоплена мережею заколотів. Якобінці створили Комітет повстання. Генеральна рада Комуни приєдналася до руху. 31 травня 1793 р. сполох знову закликав парижан до зброї. Конвент мав вислухати 14 вимог повсталих і серед них про арешт 22 жирондисти – лідери партії.

2 червня 1793 р. Національна гвардія та озброєний народ знову оточили Конвент. Конвент здався. 31 Жирондист повинен був покинути його стіни; деякий час (до суду) вони перебували під домашнім арештом. До влади прийшли якобінці. Французька революція вийшла новий етап - етап Якобінської диктатури.

Цікаво в даному випадку думка П. Геніфе, який аналізуючи події французької революції, її передумови та результати, звертає увагу на те, що вона уявляла собою, принаймні у свідомості її учасників, розрив тканини часів, відновлення людської історії, народження наново через зречення від минулого і від традиції, і, нарешті, заснування суспільного устрою на принципах, виведених

із чистого розуму. Іншими словами, вона хотіла створити "все з нічого". Вчений стверджує, що у Франції революційна ідея про *tabula rasa* прямим ходом призвела до терору, і, якщо кинути загальний погляд на шлях від 1789 до 1793 р., то можна визнати правоту Берка, який пророкував французам у 1790 р. довгу дорогу "через морок і хаос".

Продовжуючи розгляд питання приходу до влади якобінців, слід зазначити, що їхній перемозі в національному масштабі передувала їхня перемога над своїми опонентами в Якобінському клубі; тому встановлений ними режим і отримав назву Якобінської диктатури. Необхідно враховувати і той факт, що в історичній науці можна зустріти використання, крім поняття «якобінська диктатура», ще й поняття «якобінська республіка», з приводу чого існують розбіжності серед учених. Проблема у разі коріниться у самій суті якобінської диктатури: республіка - це зовнішня форма організації якобінської влади, диктатура - це сутність форми організації якобінської влади.

Прихід якобінців до влади внаслідок народного повстання 31 травня - 2 червня 1793 р. став не просто етапом, а "революцією в революції". Соціальні верстви, що висунулися в 1793 р., внесли в революційний рух особливе умонастрій, яке їх противникам, а частиною і нащадкам могло здатися чимось патологічним. Проте воно було нормальним для цих верств у "ненормальній" ситуації. Повною мірою втілили "ситуаційну логіку", логіку унікальної історичної ситуації устремління "людей 1793" були в своїй основі звичними для так званих низів французького суспільства, багато в чому відповідали їх традиційному світосприйняттю. Незвичною для суспільства, воістину аномальною для його історії була міра впливу устремлінь та настроїв цих низів на громадську думку, на політичне керівництво, на курс революційних перетворень.

Йдеться тому, що з якобінцями стояв широкий блок революційно-демократичних сил (дрібна буржуазія, селянство, сільська і особливо міська

біднота). Провідну роль цьому блоці грали звані монтаньяры (Робесп'єр, Сен-Жюст, Кутон та інших.), промови і дії яких відбивали передусім панували бунтарські і егалітарні настрої мас. Слід зазначити, що партія якобінців включала праве крило, лідером якого був Дантон, центр, очолюваний Робесп'єром, і ліве крило на чолі з Маратом (а після його загибелі влітку 1793 Ебером і Шометтом).

Подібно до Руссо, робесп'єристи бачили в моралі універсальний регулятор соціальних відносин, називаючи її "душою республіканського ладу". Революція була їм кульмінацією великої битви Добра і Зла, що тривала протягом усієї історії людства. Тільки перемога чесноти, вважали робесп'єристи, дозволить вирішити усі соціальні проблеми. Набір чеснот, які, на думку Робесп'єра та його прихильників, повинен мати кожен "істинний республіканець", був складений на основі сильно ідеалізованих уявлень про античні держави Спарти та Риму. Згідно з цією абстрактною ідеєю, середньостатистичний "досконалий" громадянин не має "зайвих" потреб, аскетичний, не обтяжений надлишком знань, не знає жалю і до себе, ні до ворогів, зневажає почуття насолоди і готовий беззастережно пожертвувати всіма своїми особистими інтересами в ім'я суспільних.

Тому стає зрозумілим, чому соціальна програма якобінців була розрахована на нижчі верстви населення, які і стали рушійними силами революції. Соціальний ідеал якобінців виглядає так: суспільство дрібних виробників, де кожен володіє землею, маленькою майстернею, лавкою, здатними прогодувати сім'ю, і де людина прямо обмінюється виробленими ним продуктами з іншими рівними йому людьми. Смісловим ядром сукупності політико-юридичних поглядів якобінців є положення про державну владу, про апарат держави, про принципи її побудови та функціонування. Існують три початки, що лежать в основі політичного союзу. По-перше, охорона та забезпечення природних прав громадянина. По-друге, право кожного громадянина на участь у законодавстві та управлінні, зумовлене природною рівністю та вродженою свободою людей. І

третє, це є верховенство народу в державі. У будь-якій ситуації народ має право сам вирішувати свою долю.

Так, наприклад, один із відомих ідеологів якобінського політичного руху, Луї Антуан Сен-Жюст, пропонує створення громадянської громади. Громадська громада – це громадський організм, що складається із законодавця, короля та суверена. Вона неподільна, оскільки розділене суспільство перестає бути суспільством. Усі члени громадської громади рівні; як тільки равенство зникає, суспільство перестає існувати, нерівність - те ж, що і сила, а суспільство, побудоване на силі, є нічим іншим, як зборищем дикунів. Оскільки суспільство може існувати, будучи побудованим на природі, громадська громада не може знати жодних законів, крім законів природи. Цими законами є незалежність та збереження. Таким чином, закон є вираженням природи, а не висловлюванням волі.

Закони, у його розумінні, не так відображають, як творять суспільні відносини. Конституція для нього - саме суспільний устрій країни. Втілення в законах соціальних, громадських, моральних норм взаємовідносини та поведінки громадян повинні були, на думку автора, вирішити найважливіші завдання формування нового світогляду, призвести до морального відродження нації, досягнення гармонії інтересів людини та громадянина, тобто приватних та громадських. Закон - найважливіша частина структурі політичних установлень. Уряд же покликаний подавати приклад законослухняності та доброчесності.

Бездоганна чесність, найсуворіша дисципліна та самовіддана хоробрість - ось відмінна риса громадян його держави. Ця громада - невиразна примара зовнішньої структури античного суспільства. Та ж найсуворіша регламентація побуту громадян на кшталт Спарти, ті ж суворі розпорядження про права та обов'язки населення. Кожен громадянин громади щорічно зобов'язаний звітувати в храмі про вживання своїх майнов, щоб уникнути надмірного накопичення.

Л. Морщіхіна вивчаючи утопізм якобінської соціально-політичної програми співвідносить її з утопією політики, пояснюючи такими положеннями. Утопія політики містить бажаний ідеал у межах досяжності людини, робить його метою боротьби. Якщо ця боротьба неспроможна закінчитися здійсненням ідеалу, вона, у разі, сприяє руйнації існуючого порядку, з заперечення якого виростає будь-яка утопія. Ця боротьба починає щось справді нове, хоча її остаточний результат ніколи не збігається з наміченим. Здійснений ідеал перестає бути таким, бо носить на собі пляму компромісу та поразок, які він зазнав у зіткненні із дійсністю. Але в результаті і реальність стає іншою. Утопія політики не висуває будь-яких суспільних ідеалів, властивих лише їй. Вона характеризується швидше особливою локалізацією цих ідеалів, ніж їх безумовною оригінальністю. Можна сказати, що утопія політики є практичним застосуванням утопічного мислення в житті суспільства.

Вчений стверджує, що революційна ситуація перетворила ідею "суспільного договору" на утопію політики. На зміну теоретичному протиставленню двох моделей суспільства традиційно - ієрархічного та розумного суспільства як об'єднання вільних і рівних людей - прийшов політичний конфлікт політичних програм, що протистоять один одному. Утопія виявилася залученою в реальну політичну боротьбу, але утопією бути не перестала, бо, як і раніше, виходила з протилежності між дійсністю та ідеалом; не так з рішучості перетворити панівні відносини, як із прагнення перетворити - цього разу за допомогою революції - погані стосунки в добрі. Незважаючи на те, що якобінці вважали себе учнями Руссо, вони становили зовсім іншу стадію розвитку ідеї – стадію її практичного здійснення. Критикованої дійсності протиставляється тут як ідея суспільство, яке виникає відразу ж у результаті застосування запропонованих партією політичних засобів. Але якобінських лідерів навряд чи можна вважати прагматиками у звичному значенні слова. До їхнього політичного реалізму - погано чи добре -

завжди домішувалося щось таке, що у різного зв'язку й у різних авторів називається " утопізмом " , " месіанством " , " моралізаторством " .

Зазначене повною мірою пояснює спроби визначити деякими сучасними вченими такий вид утопії. Зокрема, А. Лаврова під утопічним компонентом політичної культури розуміє вид соціально-політичного міфу, що зображує в систематизованій формі ідеальний суспільний устрій, що не реалізується в принципі, або в даний історичний період. Одна з його відмінних ознак від інших політичних міфів полягає в тому, що принаймні в переломні моменти історії саме він безпосередньо спонукає людей до дії. Понад те, продовжує вчений, можна говорити, що політична культура відбиває соціально-політичні реалії того суспільства, у якому існує. З іншого боку, не можна не звернути увагу на те, що політична культура наскрізь просякнута міфами і, по суті, утопічна. Відбиваючись у свідомості індивіда та у суспільній моралі, вона скоріш говорить про належне, а не про реальний стан справ. Проте, і це «належне», ідеальне зумовлене політичними, економічними, соціальними, релігійними та культурними реаліями.

Такий утопізм у цей час був не чужим, тому що для суспільної думки XVIII століття, яка шукала заміну традиційної християнської моралі, був характерний підвищений інтерес до етичних проблем. Як зазначає Т. Медведєва, Жан-Жак Руссо прагне за допомогою ідеї «спільної волі» досягти ідеального «вільного» суспільного устрою. Однак у політичній практиці якобінців ця ідеальна установка трансформувалася в ідеологію терору. У політичних діях, програмних документах революціонерів ми можемо простежити, як елементи такого утопізму стимулюють оформлення ідеології громадського насильства.

Вчений встановлює прямий зв'язок між утопічними поглядами Руссо та ідеологією терору періоду Якобінської диктатури, вважаючи цю фазу революції спробою здійснити його ідеї. Ідея загального блага як втілення загальної волі, взята у Руссо, дуже часто використовувалася у промовах якобінців. У трактатах

Сен-Жюста, промовах Робесп'єра чітко простежується зв'язок елементів утопізму «Громадського договору» Ж.-Ж. Руссо з результатами революції, які прогнозували яacobінці після перемоги. Ця наївна віра в ідеальний світ, без тверезого осмислення можливості, перетворилася на практиці на тероризм Комітету громадського порятунку, який прагнув залізною рукою прибрати всіх, хто стоїть на шляху до здійснення влади.

Цікаво в цьому ракурсі поєднання терору із запровадженням яacobінцями своїх програмних пунктів. Т. Медведєва звертає увагу на ту обставину, що до кінця своєї влади у яacobінців жорсткі методи усунення противників зрівнялися з ідеалами свободи і справедливості, які вони проголошують. А саме, вчений звертається до промов Робесп'єра, який неодноразово говорив у своїх виступах про те, що революційний терор це лише тимчасовий захід для побудови держави народного суверенітету – інакше не буде перемоги волі над тиранією. Але ідеолог терору, які мають ідеологічного обґрунтування, постійно розкручувався. У своїй промові в Конвенті Робесп'єр говорив про те, що в той момент, коли свобода досягає, мабуть, блискучого тріумфу, вороги вітчизни складають ще більш зухвалі змови. Справедливість і терор злилися у Робесп'єра на одне поняття. У результаті Терор став розглядатися як прояв найвищої чесноти. Насильство стало мати символічний сенс, ототожнюючись з благородною метою очікування світлого майбутнього. Тобто, терор, насильство – необхідна умова для щастя людства, досягнення чесноти та рівності. Таким чином, здійснення утопії Руссо перетворилося на практику кривавого терору та насильства. Як результат, Т. Медведєва робить висновок, що на прикладі яacobінської спроби перебудови соціальної системи утопія повністю виконала свою функцію, підірвавши існуючий порядок.

Таким чином, яacobінська диктатура цілком може розглядатися як спроба створення ідеального суспільства відповідно до принципів деяких просвітницьких теорій. Важливо відзначити, що соціально-політичний образ

якобінців був побудований залежно від соціального ідеалу цього часу, причому різних верств населення, здебільшого нижчих прошарків суспільства. У момент політичної боротьби якобінців за владу участь різних верств населення досягає своєї кульмінації. Саме це і визначив наявність утопічних характеристик, т.к. основою утопії будь-якого типу є критика соціально-політичних та економічних сфер суспільства. На основі останньої утопіст будує зразок ідеального суспільного устрою, який виступає альтернативою та антиподом існуючому. Звідси виходять ідеї відомих представників якобінського руху, його ідеологів, про перебудову соціальної системи, зміну соціальних відносин тощо. Тобто, йдеться про те, що утопізм якобінської диктатури став результатом суспільно-політичних та просвітницьких течій середини XVIII століття, серед яких якраз і визрівало коріння утопічного ідеалу.

Не дарма у цьому плані деякі вчені, як ми побачили, відносять утопію якобінської соціально-політичної програми до утопії політики. Так, дійсно, враховуючи пульсацію утопічної думки в історії суспільства, яка виражається в циклічній зміні періодів спаду/підйому, то в даному випадку йдеться саме про черговий пік. Саме тому доречно говорити не просто про утопію, а про утопізм (спроби впровадження утопії в соціальну реальність), а також про оформлення окремих видів утопії (в даному випадку утопія політики). А враховуючи при цьому, що утопія як продукт суспільної свідомості реагує на будь-які прояви кризи, то в даному випадку прихід до влади якобінців став цілком зумовленим, оскільки, повторимося, їхня соціально-політична програма виражала ідеї більшої частини населення, яка й стала рушійною силою революції.

5.4. Суспільство всезагальної рівності Г. Бабефа

Г. Бабеф створює свій проект утопічної держави, заснованої на засадах рівності, колективізму, добробуту. Основою нового суспільства мали стати колективні ферми, у яких працювали б братські громади, які з кількох сімейств. У цьому випадку, на думку автора, «родина стала б красивішою і сильнішою». Колективні ферми мали вирішити проблему ліквідації бідності та соціальної нерівності. Коли держава зможе дати людині все, що їй потрібне і для фізичного, і для інтелектуального розвитку, саме тоді й буде створено державу «загального благоденства».

Піклуючись про чистоту вдач у новому суспільстві, Г. Бабеф вважає за необхідне заборонити безшлюбність усім без винятку. Він наголошує на необхідності звільнення шлюбу від патріархальних традицій і проголошує рівність статей: «Чоловік не повинен більше бути паном, а дружина – рабинею... Чоловік і дружина повинні мати рівні права...». Тільки в цьому випадку сім'я буде заснована на любові, відданості та повазі дітьми своїх батьків.

На думку філософа, примус до шлюбу чи перешкода йому, якщо він полягає за взаємним бажанням, є найбільшим злочином. Він виступає противником розлучень, вважаючи, що їхня відсутність зробить шлюби більш розсудливими. У крайньому випадку, щоб перешкоджати злочину, розлучення може бути допущене. Сім'я стає сім'єю, зазначає Г. Бабеф, лише з появою дітей. Вона грає велику роль у вирішенні проблеми рівності статей. Бачачи нерівність батька та матері в сім'ї, діти тим самим з раннього віку «роблять висновок, що одна половина суспільства зневажає іншу». Він вважає, що причини підлеглого становища жінки слід шукати в нерозумінні, у невивченості жінки, причому вивчення жінки, вважає він, необхідно відокремити від вивчення чоловіка.

Розглядаючи систему виховання дівчинки, потім дівчини, Г. Бабеф зазначає, що спочатку її готують до підпорядкування чоловікові: «Ми приносимо жінку в

жертву, ми змінюємо її природу, ми її розслабляємо, щоб зробити її рабою». Можна дійти невтішного висновку у тому, що філософ знаходить витoki нерівності між статями у соціальному інституті сім'ї, у системі виховання, створеної суспільством. Почуття любові, братерства, дружби, закладені природою, з допомогою виховання викорінюються. Дівчина змушена придушувати свої почуття, жертвувати особистим щастям, підкоряючись громадській думці. І лише материнство, на думку Г. Бабефа, може пом'якшити її огиду до свого чоловіка і призвести до кохання. Він захоплюється жінкою, вважаючи, що «у коханні та відданості жінка щонайменше стоїть чоловіки і що, без сумніву, вона не поступилася б йому і в науці і мистецтвах, якби отримала виховання, що відповідає її здібностям».

Що стосується почуттів, інтуїції, спостережливості, тут жінка вища за чоловіка. Розмови про її фізичну слабкість у порівнянні з чоловіком безпідставні, тому що в сучасному суспільстві фізична сила вже не відіграє будь-якої істотної ролі. Отже, не може бути мови про перевагу чоловіка над жінкою. Ліквідація нерівності є наслідком прогресивного розвитку суспільства. На думку Г. Бабефа, прогрес полягає у рівнянні статей.

Сучасні вчені відзначають, що погляди філософа на природу жінки є передовими для Нового часу. Він уперше, проводячи порівняння чоловіка та жінки, заперечує традиційну ідею приписування здібностей за ознакою статі. Слід наголосити, що Г. Бабеф вже у XVIII ст. виступав проти ідеології маскулінізму. Він вказував, що чоловік прирікає жінку на невігластво і обмежує коло занять, оголошуючи її нездатною до серйозних речей, лише з однієї причини – бажаючи утримати жінку залежно, панувати над нею. Вихід із ситуації філософ бачить у всебічному розвитку жінки. Він пише: «З сумлінного та освіченого вивчення жінки має виявитися, що ця половина роду людського за своїм призначенням дорівнює іншій половині: у суспільному механізмі значення однієї

статі не менше значення іншої. Допустити нерівність – це означає погодитися на спотворення людського роду».

Таким чином, необхідно рівняння, тільки воно може знищити поневолення жінки. Рівність, розподіл "без винятків, без переваг" - це принципи, які Г. Бабеф заклав в основу майбутнього суспільства. Колективні форми мали давати декларація про забезпечення всім необхідним; воно обчислювалося подушно, незалежно від статі, з огляду на вік (дорослі, діти). Управління цих фермах має бути надано самому здібному. Усі члени громади дорівнювали, зокрема й власник землі. Природне право, декларація про життя, вирішує як забезпечення всім необхідним, а й сприяє підвищенню доходів: воно має абсолютний характер. Інші права – спадкові (зокрема право власності) – є умовними і підпорядковуються абсолютним правам.

Людина у концепції Г. Бабефа має природні права (свобода думки, волі, дій). Йому належать усі свободи, але «принцип рівності, доповнений почуттям братерства», дозволяє зрозуміти, що свобода одного не повинна заважати свободі інших. Філософ виступає проти поділу землі на рівні ділянки. Збереження власників та освіту колективних господарств мали вирішити проблему бідних шляхом розподілу між усіма членами колективу. У результаті мало виникнути велике єдине Суспільство, що охоплює народи та держави, в якому не буде уряду, буде лише адміністрація. Таким бачив своє Суспільство майбутнього Г. Бабеф на початку своєї революційної діяльності (1779–1789 рр.).

Погляди Г. Бабефа на взаємини та рівність статей були найбільш передовими, порівняно з попередніми поколіннями філософів-утопістів та його сучасників. Він повністю заперечує дуалізм душі та тіла, що панує у філософії Нового часу. Жінка має, на його думку, бути піднята суспільством на відповідну висоту, і один із головних способів тут – створення нової системи повноцінного виховання та освіти жінок. Жінка не повинна наслідувати чоловіка, прагнучи наздогнати і перегнати його. Вона має зайняти своє місце у суспільстві, і це

дозволить їй повною мірою розкрити свої здібності та використати свої права. Вирішення проблеми усунення дискримінації полягає у реалізації принципу загальної рівності, що, у свою чергу, означатиме звільнення жінок.

Філософ відмовляється від ідеології маскулінізму, проголошуючи велич і талант жінки у всіх сферах життя суспільства, рівність її здібностей, інколи ж і її перевагу над «сильною статтю». Г. Бабеф усуває поняття «сили» як головного вимірника здібностей жінки та показує хибність застосування даного еталона. Він заперечує чоловічу домінанту як основу розвитку суспільства. У філософській концепції він неодноразово звертається до теми рівності жінок, обґрунтовуючи принципи комуністичної утопії. Г. Бабеф ставить положення про рівність перше місце, називаючи нове суспільство «суспільством досконалої рівності».

Питання до теми

1. Назвіть витoki ідеї суспільного прогресу. Назвіть прихильного даного наукового підходу серед мислителів епохи Просвітництва.
2. А. Сен-Сімон та його образ майбутнього суспільства.
3. Поясніть відмінності соціальної утопії від утопії політики.
4. Дайте характеристику режиму якобінської диктатури у Франції. Розкрийте її утопічні риси.
5. Місце Г. Бабефа в історії суспільно-політичної думки Франції у часи революції.

Рекомендована література

1. Генифе П. Французская революция и Террор. Французский ежегодник 2000: 200 лет Французской революции 1789-1799 гг.: Итоги юбилея. М.: Эдиториал, 2000. С. 68-87. URL: <http://annuaire-fr.narod.ru/statji/Genife-2000.html>

2. Гладышев А. В. Миры Сен-Симона. От Старого порядка в Реставрации. Саратов: Изд-во СГУ, 2003. 610 с.
3. Гладышев А. В. Миры К.-А.Сен-Симона. Между Наполеоном и Людовиком XVIII. Саратов: Изд-во СГУ, 2014. 428 с.
4. Гордон А. В. Иллюзии-реалии якобинизма. Сен-Жюст Л. А. Речи. Трактаты. СПб., 1995. URL: <http://larevolution.ru/Gordon2.html>
5. Домманже М. Бабеф и заговор равных. <http://istmat.info/node/28025>
6. Лаврова А. Г. Утопия и утопические компоненты политической культуры. Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования. XI Международная конференция (Екатеринбург, 19-20 марта 2008 г.). Екатеринбург: Факультет политологии и социологии УГУ, 2008. Ч. 2. С. 50-53.
7. Медведева Т. От утопии общественного договора к идеологии террора. Бренное и вечное: образы мифа в пространствах современного мира: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 10-летию философского факультета НГУ имени Ярослава Мудрого (28-29 сентября 2004г.). Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. URL: <http://brennoe-i-vechnoe.narod.ru/04-57.html>
8. Митина Н. Г. Общество всеобщего равенства Г. Бабефа. Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being. 2019, Vol. 8, Is. 2A. PP. 166-171.
9. Морщикина Л. А. О принципах управления "идеального государства". Эгалитарная утопия якобинской диктатуры. Философия и практика управления и самоуправления: Материалы 4-тых педагогических чтений. Архангельск: Изд-во СГМУ, 2002. URL: http://www.docme.su/doc/1191481/o-principah-upravleniya-ideal._nogo-gosudarstva-e-galitarnaya...

10. Морщихина Л. А. "Фрагменты республиканских установлений" ("Les Institutions republicaines. Fragments") А. Сен-Жюста как характерный пример утопического творчества XVIII века. URL: <http://hrono.ru/statii/2003/utopia.html>
11. Огорокова В. В. Західноєвропейська утопія XVIII століття як приклад філософії історії епохи Просвітництва: Хрестоматія. Одеса: Принт-студія «Абрикос», 232 с.
12. Попов Ю. В. Публицисты Великой французской революции. М.: Изд-во МГУ. 1989. 176 с.
13. Рікер П. Ідеологія та Утопія. К.: Наукова думка, 2005. 383 с.
14. Сен-Жюст Л. А. О Природе, о Гражданском состоянии, о Гражданской общине, или Правила независимости управления. Речи. Трактаты. Спб.: Наука, 1995. С. 251-277.
15. Сен-Жюст Л. А. Республиканские установления. Фрагменты. Речи. Трактаты. Спб.: Наука, 1995. С. 277-319.
16. Тарле Е. В. Дело Бабефа. Очерк из истории Франции. <https://studfile.net/preview/8799543/page:37/>
17. Фуэнтес Ф. Утопия / Ф. Фуэнтес // Мир Просвещения / [ред. В. Ферроне и Д. Роше]. – М. : Памятники исторической мысли, 2003. – 668 с.
18. Федорова М. М. Метаморфозы принципов Просвещения в политической философии Франции эпохи буржуазных революций. М.: Наука, 2005. 190 с.
19. Черткова Г. С. От Бабёфа к Буаноротти: движение во имя равенства или Заговор равных? Современные исследования о французской революции конца XVIII в. М.: Наука, 2003. <http://istmat.info/node/30556>
20. Черткова Г. С. Барнав, Бабёф: два взгляда на французскую революцию. Современные исследования о французской революции конца XVIII в. М.: Наука, 2003. <http://istmat.info/node/30556>

21. Чудинов, А. В. Утопии века Просвещения: Курс лекций. М.: ИВИ РАН, 2000. 90 с.
22. Okorokova V. Utopia of the Jacobin dictatorship and its features as a socio-political project. Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Науковий журнал. Серія: Історичні науки. Т. 32 (71). № 1. К.: «Гельветика», 2021. С. 128–133.
23. Riviale Ph. L'impatience du bonheur. Apologie de Gracchus Babeuf. Paris, 2001. 268 p.
24. Larue-Langlois F. Gracchus Babeuf: tribun du peuple. Paris, 2003. 273 p.

Інформаційні ресурси

1. Якобінська диктатура. URL: <https://moyaosvita.com.ua/istoriya/yakobinska-diktatura-korotko/>
2. Якобінська диктатура.
URL: <https://artsandculture.google.com/entity/g11r80pbsm?hl=uk>
3. Якобінська диктатура (внутрішньополітичний аспект). URL: http://4ua.co.ua/history/qb2bc78b4d43b88521206d27_0.html

ЗМІСТОВНИЙ МОДУЛЬ 2.

ІДЕЙНІ ОСОБЛИВОСТІ ПРОСВІТНИЦЬКОЇ УТОПІЇ

Тема 6.

Раціональні підвалини просвітницької утопії

План

- 6.1. Концепція «природного» походження суспільства.
- 6.2. Відношення до теорії суспільного договору Ж.-Ж. Руссо мислителів епохи Просвітництва.
- 6.3. Визначення витоків суспільних пороків, їх різновиди.
- 6.4. Місце та значення розуму в людському бутті.

6.1. Концепція «природного» походження суспільства

Орієнтиром для творців утопій XVIII ст. служило «природний» або «природний» стан суспільства, що не відає приватної власності та пригнічення, поділу на стани, що не потопає в розкоші і не обтяженого злиднями, не зачепленого пороками, що живе за розумом, а не «за штучними» законами. Це був виключно вигаданий, умоглядний тип суспільства, який, за зауваженням Руссо, можливо, ніколи і не існував і який, швидше за все, ніколи не існуватиме в реальності.

Відродницький ідеал вільної особистості набуває атрибуту загальності. І відповідальності: людина Просвітництва думає не лише про себе, а й про інші, про своє місце у суспільстві. У центрі уваги просвітителів проблема найкращого громадського устрою. Просвітителі вірили у можливість побудови гармонійного суспільства.

В історії людства просвітителів хвилювали глобальні проблеми:

Як постала держава? Коли і чому виникла нерівність? Що таке прогрес? І на ці запитання знаходилися такі ж раціональні відповіді, як і в тих випадках, коли йшлося про «механізм» світобудови.

В області моралі та педагогіки Просвітництво проповідувало ідеали гуманності та поклало великі надії на магічну силу виховання.

Першим великим мислителем нового часу, який детально та всебічно розглянув питання про людську природу, був Томас Гоббс (1588–1679). На думку цього філософа, природа створила людей рівними щодо фізичних та розумових здібностей. Різниця між людьми не така велика, щоб можна було якимось чином претендувати на благо для себе. Однак через рівність (відбувається, як вважає Гоббс, взаємна недовіра. З рівності (здібностей виникає рівність надій на досягнення наших цілей).

За будь-яким спонуканням людської душі Гоббс бачив механічні причини. Він вважав, що у «природному стані» людей важко зафіксувати добро чи зло, справедливість всім людям. Оскільки жодних правил і законів, крім власних побажань, люди не виявляли, то вони вирішили якось змінити становище. «Аристотель та інші язичницькі філософи, — писав Гоббс, — роблять критерієм добра і зла потяг людей. І це абсолютно правильно, поки ми припускаємо людей, які живуть у стані, при якому кожен керується своїм власним законом. Бо в тому стані, коли люди не мають інших законів, крім своїх власних потягів, не може бути загального правила щодо добрих і злих діянь».

У природі людини Гоббс вбачає три основні причини війни: суперництво, недовіру та спрагу слави. Звідси видно, що поки що люди живуть без спільної влади, що тримає всіх їх у страху, вони перебувають у стані, який називається війною, і саме у стані війни всіх проти всіх. Коли війна йде, ніщо не може бути несправедливим. Сила та підступність на війні є двома кардинальними чеснотами.

У природному стані, таким чином, людина поставлена у важке становище, хоча має можливість вийти з нього. Ця можливість полягає частково у пристрастях, та був і його розумі. Так, люди приходять до думки про державотворення, тобто про верховенство деяких загальнообов'язкових правил

поведінки. Якщо у тваринному світі злагода між особинами обумовлена природою, то у людей вона залежить від держави.

Однак за межами держави людина залишається тим, ким є в природному стані, егоїстом, який реалізує своє «природне право». Але це означає, що держава принципово не відрізняється від «природного стану», не підносить людей над ним ні морально, ні духовно. Воно, за словами Л. Фейєрбаха, виявляється лише «обмеженим природним станом». Держава може приборкати людину, але не змінити її природу.

У концепції Гоббса бачимо виразне поділ людської природи на дві сторони: ту, яка спочатку властива людині як тварині, і ту, що завдяки розуму дозволяє стримувати егоїстичні, індивідуалістичні пориви. У бажанні обґрунтувати позитивний потенціал людської природи Гоббс виходить за межі антропологічної думки і, по суті, прямує до соціальної філософії.

Так само як і Гоббс, Джон Локк (1632-1704) бачив у людській природі насамперед прояви людської свідомості та психіки. Якщо його попередник концентрував увагу негативних властивостях людини, то Локк був схильний думати про людину інакше. Він бачив, що індивід здатний до самодисципліни, і тому описував природний стан не як «війну всіх проти всіх», бо як атмосферу свободи, рівності, незалежності, усвідомлення взаємних обов'язків.

Оскільки Локк виходив з емоційного, емпіричного досвіду, велике значення мала його критика вроджених ідей. Моральні принципи, отже, не кореняться у людській природі. Проте за своєю природною та незмінною природою люди тягнуться до насолод і уникають страждань. Добро, отже, є те, що може викликати наше задоволення або зменшити наше страждання. Зло ж за своїм визначенням принципово спрямоване проти людських задовольень.

На думку Локка, наші пристрасті керуються добром і злом. Але кожна пристрасть, як думав філософ, має у своїй основі якусь ідею. Так, кожна людина, яка роздумує, при думці про насолоду, яку вона може отримати від якоїсь речі,

має ідею, звану любов'ю. Думка про страждання породжує ненависть. Отже, «ідеї любові і ненависті є лише стану душі по відношенню до задоволення і страждання взагалі, незалежно від того, чим вони були викликані в нас» 46 .

Постійною вважали вони також закони цієї природи. «Люди, - писав англійський філософ Девід Юм (1711-1776), - не можуть змінити свою природу. Все, що вони можуть зробити, - це змінити своє становище... Однак мислитель звернув увагу на те, що ця природа оцінюється по-різному. Часом людину сприймають як напівбога, який несе у собі риси божественного походження. Інші вважають, що жодних добрих задатків у людині немає. Якщо він і підноситься над тваринами, то тільки властивим йому марнославством.

Юму здається, що обидві ці крайнощі можна подолати. Адже людина не лише егоїст. У ньому виявляються і альтруїстичні спонукання. Філософ підкреслює, що «якби наші егоїстичні та злочинні принципи такою мірою брали гору над соціальними і чеснотами, як це стверджують деякі філософи, то ми, без сумніву, повинні були б з презирством ставитися до людської природи» 50 .

Як і його попередники, Юм, звертаючись до внутрішнього світу людини, не зміг розмежувати сферу розуму та сферу почуттів. Але він аргументовано критикував тих філософів, які зводили соціальні феномени до елементарних інстинктів чи вроджених ідей. Будучи скептиком, Юм дійшов висновку, що мораль надає людині дуже скромне вплив. Він відкидав також погляд на душу як нематеріальну та незнищенну субстанцію.

6.2. Визначення мислителями витоків суспільних пороків

Вольтер. Мислитель вважав, що освічений король, який має доброї волі, зможе здійснити всю намічену їм велику програму реформ. Не можна не бачити, однак, симпатій письменника до англійського державного ладу, до

конституційної монархії, якій освічений абсолютизм повинен був у результаті реформ – без революції – поступитися місцем.

Проте первісною формою держави Вольтер вважав не монархію, а республіку. Монархія виникає пізніше внаслідок завоювання та піднесення військового вождя.

Погоджуючись примиритися з монархією, якщо вона буде освіченою монархією, освіченим абсолютизмом, Вольтер у своїй політичній програмі обмежувався вимогою реформ, які б спрямовані на усунення основних феодальних інститутів.

Насамперед він вимагав знищення привілеїв духовенства, скасування тих особливих церковних судів, які діяли у Франції, вилучення у церкві реєстрації актів громадянського стану, яка повинна, на його думку, здійснюватися органами держави. Він проектував переведення всього духовенства на платню, перетворення духовних осіб на державних чиновників.

Вольтер пропонував також скасувати феодальні повинності, що лежали на селян, знищити митниці, розташовані всередині Франції, на межі великих феодальних володінь. Він вимагав єдиного права замість незліченних кутюмів, тобто систем місцевого права, різних у кожній провінції.

Як і багато інших мислителів свого часу, Вольтер користувався для критики ідеєю природного права. На цей погляд, природні закони – це закони розуму, закони, які дає людству природа: «Бути вільним, мати навколо себе лише рівних – таке справжнє життя, природне життя людини».

Під свободою Вольтер розумів скасування кріпосницьких відносин. Разом про те свобода – це свобода думки, свобода друку, свобода совісті; відсутність будь-якого свавілля: «Свобода полягає в тому, щоб залежати тільки від законів».

Коли Вольтер говорив про рівність, він мав на увазі формальну рівність перед законом, тобто скасування феодальних привілеїв та встановлення рівної для всіх цивільної правоздатності, але аж ніяк не рівність суспільного становища:

«У нашому нещасному світі, – говорив він, – не може бути, щоб люди, живучи у суспільстві, не поділялися на два класи, один клас багатих, інший – бідних».

Приватну власність Вольтер вважав необхідною умовою впорядкованого суспільства. Тільки власники, на його переконання, мають наділятися політичними правами. Він висловлювався за «свободу праці», під якою він має на увазі не що інше, як свободу буржуазної експлуатації: право продавати свою працю тому, хто більше за нього запропонує. Мислитель також стояв за буржуазні суспільні порядки, які мали змінити кріпацтво, що гальмувало подальший економічний розвиток Франції.

Вольтер висунув вимогу пропорційності злочинів і покарань. Виступаючи проти надмірно суворих покарань, він вважав за необхідне одночасно вживання заходів для попередження злочинів. Вольтер стояв також за реформу кримінального судочинства, висловлюючись за відміну системи формальних доказів і за широке припущення захисту в процесі.

Він вимагав знищення інквізиції та тортур, які продовжували ще застосовуватися у Франції. Вольтер вимагав реформувати юстицію і, зокрема, скасувати існуючий у його час продаж судових та інших посад, які становили спадкове надбання приватних осіб.

Вместе с тем он был убежден в том, что политическая власть и руководство обществом должны оставаться в руках меньшинства. О массах он говорит свысока, обнаруживая полное неверие в силы и способности народа. Активность масс пугала его: «Когда чернь примется рассуждать – все погибло». Вольтер не хотел революционного переворота и все свои надежды возлагал на реформы «сверху».

Ш. Монтескьє, прийнявши загалом ідею «природного стану», відкинув концепцію, коли він освіту держави виводилося з вимог природного права. Більше того, він не прийняв і самого поняття суспільного договору. Виникнення держави він розглядав як історично закономірний процес. На його думку,

держава і право виникають унаслідок воєн, а не договору. Сам суспільний договір він розглядав як вручення народом влади правителям, де народ лише делегує свою владу і, отже, має право без згоди правителів змінити форму держави.

Закономірності життя Монтеस्क'є розкриває через поняття «загального духу нації» (звідси назва його головної праці «Про дух законів»). Згідно з його вченням, на загальний дух, звичаї, закони нації впливають фізичні та моральні причини.

Фізичні причини (географічні чинники, клімат, розміри та становище країни, чисельність населення та ін.) визначають суспільне життя у період виходу народу зі стану дикості. Наприклад, азіатські народи схильні до підпорядкування, європейці – панування.

Моральні чинники (принципи політичного устрою, релігія, звичаї, моральні переконання та інших.) визначають життя пізніше, з недостатнім розвитком цивілізації. Ці причини впливають на загальний дух нації сильніше за фізичні.

Виділяє «правильні» та «неправильні» форми держави. «Правильні»: республіка, де влада належить усьому народу (демократія), чи його частини (аристократія). Основний принцип республіки – любов до вітчизни; монархія (одноосібне правління, що спирається на закон). Її основний принцип – честь.

«Неправильною» формою є деспотія – одноосібне правління, засноване на беззаконні та свавіллі. Ідеал Монтеस्क'є – англійська конституційна монархія. Ціль будь-якої форми держави – збереження волі на основі закону.

Монтеस्क'є звернув увагу на залежність конкретних форм держави від загального «духу нації» і за античними філософами вважав, що республіка характерна для невеликих держав, монархія – для держав середньої величини, деспотія – для великих територій. Але він зробив один виняток: республіка може існувати і на великій території, однак за умови, що ця форма держави матиме федеративний устрій. Розглянувши роль конфліктів у державі з республіканською формою правління, Монтеस्क'є зробив висновок, що лише

баланс інтересів різних соціальних груп забезпечує довготривалу стабільність держави.

Виділяє у державі законодавчу, виконавчу та судову владу. Законодавча влада – виявляє право та формулює його у вигляді позитивних законів держави. Виконавча влада – призначена до виконання законів, встановлюваних законодавчою владою. Судова влада – точно застосовує закон, «карає злочини та дозволяє зіткнення приватних осіб».

Але це не просто відділення влади один про одного, а їхнє взаємне стримування. Принцип поділу – влада має належати до різних державних органів. Так, виконавча влада має право вето щодо рішень законодавчої, законодавча влада зі свого боку контролює виконання законів, притягає до відповідальності міністрів за їхнє порушення. Зосередження всієї повноти влади в руках однієї особи, однієї установи або одного стану веде до зловживання та свавілля.

Ш. Монтеск'є, спираючись на уявлення про справедливість, вважав, що природне право передре позитивному, яке є результатом людського розуму і втіленням справедливості. З іншого боку, позитивні закони - результат закономірного впливу фізичних і моральних чинників правотворчий процес, тобто. закон (дух закону) залежить від клімату країни, її географічного розташування, форми правління, звичаїв, числа людей та ін.

Залежно від об'єкта регулювання розрізняє три види законів: закон націй (що стосується міжнародних відносин), закон політичний (регулює відносини уряду та громадян), цивільний закон (регулює взаємини громадян). При цьому наголошується, що поведінка людей регулюється різними законами: природним правом, божественним (право релігії), церковним (канонічним), міжнародним правом (вселенським цивільним правом, за яким кожен народ є громадянини всесвіту), загальним державним правом, що відноситься до всіх громад, приватним державним правом, які мають на увазі окреме суспільство, правом завоювання, цивільним правом окремих товариств, сімейним правом.

Ш.Монтеск'є розвинув вчення про поділ влади та відповідальності уряду перед парламентом, який мав велике значення для подальшого розвитку політико-правової думки, він є родоначальником географічної школи в соціології, до його вчення зверталися представники історичної школи права, теорії насильства, порівняльного правознавства.

Ж.-Ж. Руссо. Природний стан Руссо трактує по-новому і поділяє його на два періоди. Перший – стан дикості, що триває тисячоліття. У другому – з'являється сім'я, виникають зачатки моралі, приватна власність. Саме поява останньої породжує конфлікти щодо її розподілу. Але багаті члени суспільства вигадали вихід, який начебто відповідав інтересам усіх людей, але насправді закріплював їхнє панування: ухвалити угоду про створення державної влади та законів, яким мають підкорятися всі. Але така угода – обман. На думку Руссо необхідно прийняти справжній суспільний договір, де суверен буде народ. Розвиваючи ідею договірного походження держави, Руссо бачив у суспільному договорі реалізацію народного суверенітету та рівності громадян за допомогою підпорядкування кожного індивіда спільній волі, що виражає інтереси всього суспільства. Загальна воля, згідно з Руссо, відрізняється від «волі всіх». Загальна воля висловлює спільні інтереси, воля всіх – приватні, тобто. є сумою механічним складанням виявлених воль приватних осіб. Воля і право більшості панують над волею та правом особистості. Державні рішення мають прийматися на підставі загальної волі.

Народний суверенітет – ядро вчення Руссо. Саме народний суверенітет має під час укладання нового договору замінити суверенітет держави. При переході до держави людина відчужує на користь утвореного суверена (народу) природні права на захист свого майна та особи, тобто. народ є сувереном («вся державна влада походить від народу»). Але ці вилучені «уявні» права потім відшкодовуються громадянину, як члену народу-суверена як встановлених громадським договором громадянських права і свободи (тобто. відбувається

обмін природного стану на цивільне). Майно та особистість стають об'єктом захисту всього суспільства. Через війну такого договору утворюється республіка, де панує спільна воля. Межа державної влади визначається суспільною користю. Народний суверенітет має дві ознаки: він невідчужується і неподільний. Усі громадяни рівноправні та виступають одночасно і як законодавці, і як уряд.

Законодавча влада належить народіві. Виконавча влада належить Уряду (частини народу), який призначається декретом, постановою народу. Воно виконує закони і створюється з умовою готовності «жертвувати Урядом для народу, а не народом для Уряду». Для контролю за Урядом періодично скликаються народні збори, де обговорюються питання: чи можна залишити управління до рук тих осіб, у яких воно покладено, чи розірвати громадський договір, повернувшись у природний стан.

Дослідженню форм правління Руссо приділяв мало уваги. Залежно від цього, чийх руках перебуває виконавча влада, він традиційно виділяв монархію, аристократію і демократію. Обгрунтовуючи перевагу республіканського ладу над монархічним, вважав, що республіка дозволяє реалізувати принципи демократії, заснованої на системі законів, прийнятих зборами громадян.

Закон - вираження загальної волі. Види законів: політичні, цивільні, кримінальні та «найважливіші з усіх» - звичаї, звичаї та громадська думка.

До суспільного договору Руссо відносив лише політичні закони. Під час створення законів законодавець повинен враховувати географічні чинники, звичаї народу. Але треба дочекатися зрілості народу, як підпорядковувати його законам (критикував Петра I через те, що піддав свій народ «цивілізації надто рано»).

Французький просвітитель Жан Жак Руссо займає особливе місце у французькому Просвітництві. Вплив його ідей, як теоретичний, і практичний, дуже великий. Він поставив під сумнів просвітницький культ науки і важливість прогресу для майбутнього розвитку людства. На відміну з інших просвітителів

Руссо усвідомлював обмеженість розуму, ставлячи перше місце чуттєве початок людини. Деякі його ідеї було втілено під час Великої Французької революції. Якобінці вважали його своїм учителем і виправдовували свою диктатуру його вченням про народний суверенітет.

6.3. «Про суспільний Договір» Ж.-Ж. Руссо та його місце в суспільній думці часів французької революції

Твір Ж.-Ж. Руссо «Про Громадський Договір», що значною мірою послужило зразком для Декларації прав людини і громадянина, а також для багатьох революційних і післяреволюційних Декларацій та ціле покоління французів та американців, що надихнуло на революційні дії, пройшло свого часу майже непоміченим. Відомо, що цей твір викликав захоплення у представників різних угруповань під час французької революції, насамперед, звісно, у якобінців. Ним захоплювалися Лафайєт, Мірабо, Дантон, Марат, Сен-Жюст, Робесп'єр. Вже 80-ті роки, тобто. перед самою революцією, Марат вголос читав «Громадський договір» публіці під оплески присутніх.

Про неабияку прихильність до поглядів мислителя кажуть і наступні факти. Наприклад, коли у 1791 р. у місті Монморансі відкрили пам'ятник Руссо жителі містечка у пишній процесії з хоромим співом несли його погруддя разом із «камінням Бастилії». Коли в 1793 р. в Женеві на будинку, в якому народився Руссо, встановили меморіальну дошку, і громадяни, які очолювали Богинею Свободи, організували святкову ходу; коли під час засідань Конвенту виконувалася музика з опери Руссо «Сільський чаклун»; коли перенесення праху Руссо до паризького Пантеону стало апофеозом любові до нього народу та влади.

Йому присвячували свої промови депутати, на його честь здійснювалися театральні вистави, маскаради і навіть релігійні обряди. У залі засідань Конвенту вже 1790 р. було встановлено погруддя Руссо (навпроти погруддя Франкліна і

Вашингтона); у своїй промові депутат д'Емері тоді ж назвав Руссо попередником Великої революції, який виховав людей для свободи, і навіть сам Робесп'єр, в 1794 р. звеличував заслуги Руссо перед революцією та французьким народом.

Відомо, що ще студентом, Робесп'єр відвідав Руссо в Ерменонвілі і розмовляв з ним; через все життя проніс він почуття благоговійної поваги до Вчителя, якого протиставляв усім іншим просвітителям і особливо Вольтеру: на словах ганебний деспотизм, всі вони, за словами Робесп'єра, залежали від тиранів, приймали їх подачки і проповідували егоїзм і матеріалізм, властиві лише деспотам і гострям. . Руссо ж прославляв, як вважав Робесп'єр, справжні чесноти, зокрема і палко поклонявся Божеству. Під оплески всього Конвенту знаменитий яacobінець затвердив русоїстський культ Верховної Істоти замість раніше затвердженого культу Розуму. Таким чином, Руссо справді посмертно став вождем революції. Яcobінци багато чого запозичили в нього і з «Громадського Договору», і з інших робіт.

У «Декларації прав людини і громадянина» – пункти III, VI містять руссоїстські формулювання: «Джерело всієї верховної влади завжди знаходиться в народі...» (Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation (art. III), «Закон є виразом загальної волі» (п. VI) (Повторюючи викривальні слова Руссо проти нерівності, Робесп'єр). заявляв, що «великі багатства породжують надлишки розкоші та насолод, які розбещують в той самий час і тих, хто ними володіє, і тих, хто ним заздрить.» Вводячи незабаром після революції зрівняльні заходи і виступаючи проти майнового цензу, тобто проти розподілу громадян на «активних» і «пасивних», Робесп'єр прагнув відповідно до егалітарних принципів Руссо згладити крайності бідності і багатства і домогтися як економічної, так і політичної рівності.

Пункти XIII та XIV Декларації містять вказівку на рівномірний розподіл податків на основі вільної угоди. А в п. XVII говориться: "Власність є непорушним і священним правом" (La propriété étant un droit inviolable sacré (art.

XVII). Але значення робіт Руссо виходить за межі Франції; значення ідей Руссо виходить також за рамки свого часу. "Загальна Декларація прав людини", наприклад, прийнята сесією Генеральної Асамблеї ООН в 1948 році, включає в себе руссоїстське становище: "Всі люди народжуються і залишаються вільними і рівними в правах." Сучасні політологи, соціологи, філософи повертаються до принципів "Громадського договору".

У Руссо поняття народу означало щось гомогенне, розпливчасте, невизначене. Але «народ, від якого і має виходити державно-організована влада, не є суб'єкт, наділений волею та свідомістю. Він виступає лише через плюральність дій, бо як народ він у принципі не наділений ні здатністю приймати рішення, ні здатністю діяти». Питання так, як адміністративна система взагалі то, можливо програмована у вигляді тих законів і політичних цільових установок, які впливають із процесів спонтанного, ненаправленого формування громадської думки і волі, тобто. приходять ззовні? Адже сенс демократичних процедур правової держави в тому й полягає, щоб виникли громадські організації (комунікативні форми), які доповнювали б парламентські утворення та піддавали б законодавчу та виконавчу владу (включаючи судову) посиленому легітимному тиску з боку правової громадськості. Держава залишається демократичною тією мірою, якою організоване формування думок залишається відкритим.

Очікування «розумних результатів ґрунтується в кінцевому підсумку на взаємодії інституційно закріпленого процесу утворення політичної волі зі спонтанно виниклими, не підготовлюваними заздалегідь потоками комунікацій, в які включено громадськість, не запрограмована на прийняття рішень і в цьому сенсі неорганізована... Вільні асоціації що виникає з переплетення різних автономних об'єднань громадськості (Offentlichkeit)». Численні асоціації мають бути мети вироблення можливих рішень тих чи інших суспільних проблем, тобто. відкривати значущі для суспільства теми. Вони викликають зрушення у вже закріплених формулюваннях та установках і цим сприяють розширенню

демократичного руху. «Суверенітет, що розтворився в комунікативному процесі, знаходить владу, змушує зважати на себе, коли він стає дискурсом громадськості, ініційованим її автономними утвореннями».

Розуміння ідей Руссо припускає, що треба визнати у іншій людині кордон, межа моєї свободи, т.к. він цілий інший всесвіт, інший самостійний (навіть егоїстичний!) індивід, і моє спілкування з ним (з ними) і навіть здійснення моєї волі є вільне договірне спілкування. Стаючи суверенною, незалежною особистістю, індивід вступає коїться з іншими, такими ж незалежними особистостями спілкування, створює договірні відносини.

У Новий час цивілізованість, здоровий глузд, формальні правила виховання кореняться саме в ньому. «У громадянському суспільстві вихідне право (і сенс решти прав – свободи слова, мітингів, пересування...) – це право суверенного індивіда – у суспільному договорі коїться з іншими, як і суверенними індивідами – формувати, утворювати економіку, держава». Іншими словами, громадянське суспільство це не що інше, як громадський договір громадян, груп, спільнот, що здійснився. Тільки усередині нього індивіди стають громадянами.

Громадянське суспільство впливає державні структури, спонукаючи Держава залишатися правовим. Бо право утворюється там, де є громадянин, бюргер, власник, який уклав договір з іншими громадянами. Розуміння держави як правової передбачає ставлення до неї не як до «суб'єкта», який «дарує» громадянам деякі права, а потім слідкує за їх виконанням, а як до організації, яка надбудовується над громадянським суспільством, охороняючи його завоювання.

Ж.-Ж. Руссо дійшов «Громадського договору» до своїх 50 років; але й він виходив з думки тих, хто перед ним відчув і продумав необхідність суспільних змін. Французька соціологічна думка розвивалася дуже швидко: з кінця 30-х років XVIII століття, коли були опубліковані перші значущі роботи Вольтера, до 1762 р., року публікації «Громадського договору», минуло якихось 30 років, але за цей час погляди французів змінилися радикально.

Сорокові-п'ятдесяті роки XVIII століття у Франції були роками важких економічних та політичних криз. Феодальні відносини поступалися своїм місцем буржуазним, селянське господарство — промислового виробництва. Формувався новий історичний суб'єкт, який у виробничому плані мав стати працівником та підприємцем, а у культурному — освіченою людиною. Ідеологія Просвітництва та формувала такого нового суб'єкта, ініціюючи прагнення до активної праці, 242 до отримання додаткового продукту та додаткової вартості. Перед філософським ж перебігом Просвітництва стояло завдання розвинути у людині здатність самому відповідати за вчинки як здатність самостійного судження щодо всіх подій свого життя, тобто. здоровий глузд. Він вимагає: спокійного налагодження життя, усунення конфліктів із сусідами, бажання отримати особисту вигоду на основі сумлінної роботи та визнання інтересів інших тощо. Можливість самостійно мислити притаманна незалежному суб'єкту; і є суверенною особистістю, тобто. членом Цивільного товариства, учасником Громадського Договору, на основі якого таке суспільство створюється.

Необхідна свідома участь громадян у її формуванні; на виховання цієї свідомості була націлена просвітницька філософія в цілому, насамперед (як її класичний зразок) французька. Недарма найбільші французькі філософи-просвітителі були водночас письменниками: зміна свідомості широких мас вимагала популяризації ідей «природної» сутності людини, «природності» всіх її властивостей, «природності» її соціальних вимог. За «природністю» ховалося заперечення феодальних ієрархічних відносин, і визнання рівності всіх перед законом; утвердження особистих свобод, а також права на власність; створення справедливих (однакових всім у плані рівноправності) законів і проголошення свободи думки, слова тощо.

6.4. Місце та значення розуму в людському бутті

Як відомо, ядром просвітницької ідеології був культ Розуму, який став одним із лозунгів радикально налаштованих громадських верств. Саме Розум проголошувався просвітниками надійним засобом оцінювання оточуючого середовища, найкращим зброєю його перевтілення. Будь-яке знання розглядалося як результат практичного досвіду, накопиченням якого незмінно керував розум; прогрес людства зрівнювався з прогресом знання. З цього приводу С. Аверінцев за силою прояву європейського раціоналізму знаходив паралелі між античною інтелектуальною революцією V – IV ст. до н. та всеєвропейською інтелектуальною революцією другої половини XVIII століття як у галузі думки, так і у галузі емоційної атмосфери навколо думки.

Як вважає дослідник, специфіка енциклопедистів як дійових осіб іншої інтелектуальної революції полягає в тому, що вони стоятимуть на межі двох якісно відмінних станів раціоналізму. Це означає не лише те, що в них можуть суперечливо поєднуватися характеристики старого та нового раціоналізму: наприклад, новий зміст виражає собі суто у риторичних формах. Це означає, що ті самі риси виступають у них як двозначні – одночасно входячи в новий та старий контексти. Пояснюючи дане твердження навчачь звертає нашу вагу на таку схожість: як Д. Дідро у своїй «Енциклопедії» приділяв значне місце «механічним мистецтвам», причому самостійно вивчавши ливарство, волочіння дроту та інше – інакше за часів античності софіст Гіппій Слейський з'явився перед відвідувачами Олімпійських ігор у розкішному вбранні зробленому від початку до кінця своїми руками. Давні філософи не особливо цікавилися «механічними мистецтвами», проте риторика впевнено виставляла ідеал всезнання та всевміння. Дідро, як і у свій час Гіппій, прагнув бути людиною, яка вміє все.

Крім того, необхідно також додати до зазначених спільнот ще й ті, що як старі, так і нові інтелектуальні революції були тісно пов'язані з політичним фоном. Як і Платон, що шукав шляхів реалізації філософської утопії в сицилійській тиранії, Ксенофонт, який зорієнтував свої ідеї на реальність граничної монархії, кініки, які строили свій ідеал мудреця як відповідність ідеалу самодержавного монарха; Марк Аврелій як стоїчний мудрець – істинний правитель, так і в епоху енциклопедистів мислителів, черпаючи досвід античних державних романів, намагався віднайти і реалізувати свій ідеал досконалого суспільного ладу. Й ось, під час енциклопедистів, ідеологія «просвітленого деспотизму» викликає до життя цю смислову співвіднесеність фігур філософа та монарха. Недарма Марк Аврелій виступає як улюбленець епохи Просвітництва. Таким чином, ми бачимо, що раціоналізм просвітницький мав міцне підґрунтя, яке було збудоване попередніми епохами. На відміну від попередніх історичних етапів розвитку суспільної думки, просвітницькому світогляду була властива віра у самовдосконалення людського роду, демократизація суспільної життя та міцна увага до соціального оточення особистості.

Сформоване в епоху Просвітництва поняття «громадянин світу» означало ідеал індивіда-носія чистого розуму вільного від національних, конфесійних та верстовних попереджень. Перетворення Розуму на вирішальну силу соціального, культурного та морального прогресу, в єдиний шлях досягнення «золотого віку» - такою є сутність ідеології європейського Просвітництва. Звідси випливає і саме значення назви епохи Просвітництва – розповсюдження світла, вигнання темряви звідти, де вона ще залишалася, та перетворення життя людини, суспільства і держави. Саме в цій сфері раціонального засобу досягнення соціальної реальності відбувалося становлення просвітницької утопії, яка несла в собі певний громадський ідеал та жагу до його здійснення.

Грунтуючись на раціоналістському підході просвітницької ідеології до оцінення соціальної дійсності та й взагалі системи пізнання, утопія мала змогу

черпати великі «запаси» для будови свого ідеалу, який відповідав би суспільним настроям, бажанням та мріянням. Невід'ємний для утопії критицизм вкупі з домінуючим раціоналізмом сприяв створенню саме соціально-політичних або реформаторських проектів, які передбачали нищівну критику соціальної реальності та формуванню образу (утопічного ідеалу) досконалого суспільного ладу з абсолютним позитивним перевтіленням. Причому така кардинальна зміна суспільної картини стосувалася не лише суспільних відносин у пропонованій утопії, а й детального регламентування сімейно-шлюбних відносин, системи виховання, які теж повинні були виражати в собі раціональні підвалини.

Тому, задля досягнення більшої результативності в процесі вирішення поставленої мети, ми розглянемо соціально-філософську концепцію відомого англійського суспільного діяча та письменника Вільяма Годвіна, а саме його працю «Дослідження про політичну справедливість» (1793 р.), що стала одним із зразків просвітницького раціоналізму. «Дослідження про політичну справедливість» є працею, в якій найповніше виразилася концепція мислителя, в якій знайшли своє вираження основні політичні суперечки століття. Створена під впливом французької революції та різких змін в соціально-економічному житті Англії, обумовлених промисловим переворотом та аграрною перебудовою країни, ця книга є не лише синтезом ідей, вироблених віком Просвітництва, вона стала обличчям до обличчя з проблемами майбутнього, знаменувала собою вихідну крапку для багатьох думок, які є актуальними й понині.

Основним принципом «Політичної справедливості» В. Годвіна слугує ідея всемогутнього розуму, яку він послідовно застосовує до вивчення широкого кола проблем. Цікаво, що під поняттям «розум» мислитель розуміє дещо більше, ніж здатність формувати та узагальнювати ідеї на основі почуттів та впливу середовища. Інакше кажучи, Годвін вбачає в розумі імпульс до дії, проводячи думку про те, що розум включає в себе моральність та головне, що проходить стрижневою ниткою праці, є віра в безмежні можливості самовдосконалення,

закладені в людській природі. Головним завданням є теоретичне виведення таких суспільних форм, які сприяли б подібному процесу.

Так, наприклад, відстоюючи дане твердження, мислитель у своїй праці каже: «Рівність, за яку ми галасуємо, настає після великого інтелектуального вдосконалення. Такий рішучий переворот у справах людських не може відбутися до тих пір, поки людський дух не буде високо розвинутим. Зараз людство переживає вік просвітництва, але можна стверджувати, що воно ще недостатньо просвітлене. Під час здійснення намірів про зрівнювання власності може відбутися безлад через непродумані дії. Але незмінну систему цього роду можна встановити лише при спокійній та ясній вірі у справедливість, що взаємно проявляється з вірою у щастя, яке виникне, коли будуть викорінені наші згубні звички. Зроблені без такої підготовки спроби призведуть лише до збентеження. Вони дадуть короточасний результат, потім наступить нова, ще більш варварська нерівність. Всі люди з недостойними намірами будуть лише чекати зручного випадку, щоб задовольнити жагу до влади чи любов до пошан за рахунок своїх безтурботних сусідів». Виголошуючи відмічені вище ідеї, мислитель не обходить стороною можливе несприйняття його концепції про майбутній суспільний устрій, продовжуючи свої роздуми наступними мислительними судженнями. «Чи можна повірити, що таке велике інтелектуальне вдосконалення виявиться лише передвісником варварства?» - запитує В. Годвін. «Правда, дикуни підвладні тій слабкості, яка зветься безтурботністю. А цивілізовані правителі являють собою картину особливої активності.

Розум, гострота дослідження, старанність під час досягнення мети — все це приводить до дії сукупність людських здібностей. Думка породжує думку. Ніщо не зможе окреслити межу поступовому розвитку духу, крім гніту. Якщо люди не будуть схильні до гніту, всі вони будуть рівними, незалежними, всі будуть жити у достатку», - відповідає він. Тобто, в своїй ідеї В. Годвін вбачає в суспільстві

необмежену фундаментальну основу для майбутнього вдосконалення соціуму завдяки вільному розвитку Розуму. Недарма мислитель говорить про те, що за умов панування здорового розуму в суспільстві перестануть існувати несправедливість та інші пов'язані з нею соціальні протиріччя. Причому, в даному випадку Годвін в процесі інтелектуального вдосконалення велику роль надає суспільству, а не якому-небудь окремому індивіду. Людина – істота соціальна й лише в суспільстві вона може досягнути повного морального розвитку. Все, чим людина як розумова істота відмінна від тварини, є результатом існування в суспільстві. Без суспільства людина була б нікчемною, відчувала б нестачу в спонуканнях до вдосконалення. Але важливіше за все – без суспільства наше вдосконалення було б майже безцільне.

Говорячи про форму правління, В. Годвін поділяє всі існуючі форми правління між собою за її впливом на можливість соціального самовдосконалення. Так, монархія у всіх своїх різновидах уявлялась йому «за своєю сутністю продажною», «прокляттям та могилою людської добродійності». Аристократія ж є породженням жорстокого чудовиська – феодалізму та, як і монархія, заснована на неправдивих спадкових різницях та несправедливому розподілі багатства. В силу своїх егалітарних переконань він відкидає аристократичні принципи, згідно з якими «одна родословна людських істот має право в силу свого народження на красу та добродійність, інша – на дурість, грубість та потворність. Найбільшу досконалість, на яке здатен соціальний порядок, на думку Годвіна, представляє демократія (до речі, в окремих випадках вона теж може слугувати несправедливості). Саме демократія за ідеєю мислителя відроджує в людині свідомість своєї значимості, відкидаючи авторитети та пригнічення, вчить її наслідувати лише веління розуму.

Більш віддалене майбутнє, коли зникнуть останні залишки політичної влади, Годвін називає «новою ерою людства». В цей період ніхто не буде спрямовувати колеса складного правлячого механізму, не буде збиральників податків, не буде

ні флотів, ні армій, ні придворних, ні лакеїв. З метою спрощення механізму управління він пропонує перейти до децентралізованої форми організації суспільства – сукупності невеликих общин на зразок приходів. У таких невеликих общинах менше потреби в організації державної влади, мотивів для внутрішніх зіткнень та прагнення до панування над іншими народами. Община у Годвіна – це група людей, що володіють загальними цінностями. Тому будь-яке питання, поставлене на загальний розгляд, буде безпристрасно вирішене, виходячи лише з міркувань розуму та справедливості. Саме «загальне обговорення» виявляється засобом, за допомогою якого влада держави буде замінюватися владою морального самоуправління, коли не буде місця для впливу суспільства на розум та думки індивідів.

Ми бачимо, наскільки суспільний проект В. Годвіна пройнятий раціональними засадами. Мислитель збільшує значення розуму надаючи йому роль першоджерела можливого суспільного просвітництва. Розум людини це можливість змінити своє існування на краще. Принцип поведінки розумної людини – це гармонія її особистого блага з благом суспільним. В. Годвін вважав, що коли запанує розум як єдиний законодавець, люди, що мають власність, самі добровільно віддадуть з своєї власності потребуючому все, чого йому не буде вистачати. Індивідуальні володіння не будуть повністю зруйновані, вони лише разом з усіма багатствами будуть розподілені за потребами – та все це відбудеться в результаті просвітництва розуму, яке неминуче приведе до морального вдосконалення суспільства.

Крім політичних змін, які можливі завдяки розумовому вдосконаленню суспільства, для мислителя важливим є й належне виховання наступних поколінь, адже гармонія особистих та суспільних інтересів встановлюється в залежності від просвітницького виховання. Тут В. Годвін спрямовує виховання на те, щоб розвинути в кожному ті якості, які заклала в нього природа враховуючи ту обставину, що й інших людей вона наділила «природними» і тому

«розумовими» властивостями. Ці властивості слід розвивати у відповідності з ними, в орієнтації на суспільство. В. Годвін говорить, що у такому становищі суспільства, яке ми розглядаємо, завдання навчання будуть сильно спрощеними та зміняться у порівнянні з теперішнім часом. Тоді будуть вважати однаково неправильним перетворення у рабів як хлопчиків, так і дорослих людей.

Справа буде полягати не в тому, щоб передчасно збільшувати чисельність ще не «вилуплених з яєць скороспілок», та й то виключно для того, щоб доставити задоволення й потішити зарозумілість батьків похвалами, що виголошуються про їхніх дітей. Ніхто не буде мучити слабких та неспритних передчасним навчанням, погрожуючи, що, вступивши у дорослі роки, вони відмовляться вчитися. Розум людей буде розвиватися у згоді з обставинами та враженнями, що впливають на нього, не буде підпадати під муки та послаблюватися спробами відлити його в особливу форму. Жодна людська істота не буде змушена учитися чому-небудь, якщо вона не бажатиме того та не бачитиме собі користі та цінності від цих знань; будь-яка людина, в залежності від своїх здібностей, залюбки поділиться спільними поглядами та думками, достатніми для керування й заохочення тих, хто вчиться за своїм бажанням.

Наведені вище ідеї В. Годвіна стосовно ролі Розуму не просто в соціальному бутті людини, а в процесі перетворення існуючого суспільства, де інтелектуальне вдосконалення привело б до самовдосконалення суспільства, виражають панівний в епоху Просвітництва засіб або метод будови мислителями своєї концепції. Дуже добре вбачається та обставина, яка характеризує просвітників – це не стійкий набір передумов та умов міркування, а зовсім інше – розумова напруга, пошук шляхів, на яких було б можливе панування справедливого розуму. Методичність – одна з найбільш істотних рис просвітницького розуму, один з проявів його сили: методично послідовне міркування в очах просвітників – діючий засіб у боротьбі з безглуздостями та нелогічностями суспільної доктрини, а неметодичний розум – це взагалі не розум.

Дану ідею підтверджує логічність побудови концепції. На світло випливають болючі соціальні питання, суспільні протиріччя, забобони та різні доктрини соціального життя суспільства в цілому. Той ідеал, який обрав для себе В. Годвін, вже в своїй основі містив утопічні ознаки, адже побудова «нового» суспільства неможлива без критики існуючого або його відкидання. Це якраз те, що й спостерігається в «Політичній справедливості» Годвіна – утопічний проект, який пропагував побудову суспільства Розуму або, інакше кажучи, суспільних відносин на раціональних підвалинах.

Ми не дарма в якості прикладу джерела обрали твір В. Годвіна, оскільки його «Політична справедливість» розкриває такі характерні для просвітницької утопії риси: по-перше, міцне живлення утопії та її зростання на площині соціокультурної реальності, про що говорить нам жвава критика соціально-економічних відносин не лише В. Годвіним, а й іншими його сучасниками; по-друге, формування утопічного ідеалу в центрі якого постає взірць досконалого суспільства, створеного завдяки розумовому вдосконаленню соціуму. Саме ця друга обставина показує наскільки раціоналізм міцно оволодів тогочасною ідеологією.

В попередні історичні періоди та у наступні ми вже не спостерігаємо серед утопій наявність подібних концепцій, тут уже спостерігаються сцієнтичні утопії. В нашому випадку ми говоримо про соціальну утопію, що пропагує панування Розуму. Подібні риси ми можемо знайти в цей час в ідеях французького філософа М. А. Кондорсе, який у своїй праці «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» надав нам картину історичного розвитку в десятих епохах, де остання, десята епоха в нього показує, до яких всезагальних благ може привести прогрес людського розуму.

Питання до теми

1. «Природний закон», «дійсні права людини», «свобода та залежність» згідно з ідеями мислителів-утопістів.
2. Джерела виникнення суспільства. Ставлення просвітницьких мислителів до теорії суспільного договору Ж.-Ж. Руссо.
3. Суспільні вади та шляхи їх переборення.
4. Витоки багатства, вади, що з ним пов'язані.

Рекомендована література

1. Аверинцев С. С. Два рожденья европейского рационализма. Вопросы философии. 1989. № 3. С. 3 – 13.
2. Баталов Э. Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М.: Политиздат, 1989. 319 с.
3. Вольтер. Избранные сочинения. М.: Андронум, 2020. 108 с.
4. Годвин В. О собственности. М.: Издательство АН СССР, 1958. 260 с.
5. Длугач Т. Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). М.: Наука, 2006. 256 с.
6. Занин С. В. Общественный идеал Жан-Жака Руссо и французское Просвещение XVIII века. СПб.: Мирь, 2007. 535 с.
7. Момджян Х. Н. Французское Просвещение XVIII в.: Очерки. М.: Мысль, 1983. 147 с.
8. Монтескье Ш. Избранные произведения о духе законов. М.: ЦНЛ, 2020. 728 с.
9. Морлей Дж. Вольтер. М.: Кучково поле, 2016. 380 с.
10. Морлей Д. Руссо. М.: Либроком, 2012. 480 с.
11. Пащенко В. И. Вольтер и его время. Вольтер и его время. К.: Издательство политической литературы Украины, 1989. С. 3-19.

12. Просветительское движение в Англии. М.: Изд-во МГУ, 1991. 445 с.
13. Раймон А. Часть первая. Основоположники. Шарль Луи Монтескье. М.: Издательская группа «Прогресс» - «Политика», 1992. 608 с.
14. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: Канон-Прес, 1998. 416 с.
15. Руссо Ж.-Ж.: Pro et Contra [Идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752—1917). Антология]. СПб.: Издательство РХГА, 2005. 798 с.
16. Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза. М.: Худож. Лит-ра, 1990. 207 с.
17. Французская буржуазная революция 1789 – 1794 гг. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 850 с.
18. Французское Просвещение и революция. М.: Наука, 1989. 271 с.
19. Шадурский М. И. Литературная утопия от Мора до Хаксли: Проблемы жанровой поэтики и семиосферы. Обретение острова. М.: Издательство ЛКИ, 2007. 160 с.
20. Boesche R. Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's Two Theories of Despotism. The Western Political Quarterly journal. 1990. Vol. 43. P. 741-761.
21. Rousseau J.-J. «Discours sur l'economie politique» . Edite sous la direction de B. Bernardi. Paris : Vrin, 2003. 224 p.

Інформаційні ресурси

1. Жан-Жак Руссо про суспільний договір.
URL: http://www.helpstudentu.com/sotsiologiya/pravo_.html
2. Суспільний договір. URL: <https://znaimo.com.ua/%D0%A1%80>
3. Теорії походження держави.
URL: https://pidru4niki.com/70620/pravo/teoriyi_pohodzhennya_derzhavi

Тема 7.

Утопічний ідеал досконалого суспільного ладу

План

7.1. Образ ідеального державного устрою у творах Е.-Г. Мореллі, Ж. Мельє, Г. Маблі.

7.2. Л.-С. Мерсьє та його «Рік 2440-й: Сон, якого можливо не було» в історії утопічної думки XVIII ст.

7.3. Творчість Л. А. Сен-Жюста як приклад утопічної думки у добу французької революції.

7.1. Образ ідеального державного устрою у творах Е.-Г. Мореллі, Ж. Мельє, Г. Маблі

Розроблену схему нового суспільного ладу, заснованого на колективній власності, запропонував інший французький мислитель-утопіст Мореллі. Він є фундатором особливого напрямку утопічної думки - "раціоналістичного комунізму". Достовірних відомостей про його біографію не залишилося, відомо лише, що він був абатом, родом із Провансу. Погляди Мореллі стали відомими з написаного ним трактату Кодекс природи, або Істинний дух її законів (1755).

Мореллі був противником концепції договірної походження держави, вважав, що перехід від природного стану до держави став наслідком помилки перших законодавців. Ці законодавці закріпили "жахливий розділ творів природи", який викликав появу безлічі "жорстоких і кривавих законів, проти яких природа не перестає обурюватися". Люди від природи наділені рівними невід'ємними правами – життя, благополуччя і щастя. Причиною нерівності є приватна власність.

На відміну від Т. Мора та Т. Кампанелли Мореллі не став викладати свої ідеї про влаштування суспільства на прикладі якоїсь фантастичної держави, а запропонував конкретний проект законодавства комуністичного устрою.

Для забезпечення комуністичних порядків Мореллі запропонував запровадити "Кодекс природи" – конституцію, до складу якої включено 118 законів, три з яких з'явилися основними. Відповідно до цих законів: приватна власність забороняється; право власності зберігається лише з предмети особистого споживання, зброї ремесла; всім громадянам має бути забезпечене декларація про працю і утримання від суспільства за втрати можливості до праці. Мореллі сформулював принцип необхідності працювати за здатністю: кожен громадянин повинен працювати за своїми силами, талантом і віком.

Крім цих "основних і священних" законів у "Кодексі природи" містяться закони розподільні (господарські), земельні, про загальні порядки, про розкіш, про форму правління, про виховання, про наукові заняття, про покарання та ін.

Мореллі передбачав збереження у майбутньому суспільстві кримінальних законів. Найбільш тяжкими злочинами визнаються вбивство, а також спроба "за допомогою інтриги або іншим шляхом знищити священні закони з метою запровадити прокляту власність". Винний полягає "на все життя, як буйний божевільний і ворог людства, в побудовану на цвинтарі печеру".

Менш тяжкі злочини (непідкорення посадовим особам або батькам, образу словом або дією) повинні каратися тюремним ув'язненням від одного дня до кількох років. Серед покарань – позбавлення характеру обіймати певні посади тимчасово чи назавжди. Праця як виправлення не застосовується; навпаки, легкі упущення можуть каратися позбавленням будь-якого заняття на кілька годин або днів, "щоб ледарством ж покарати ледарство".

Майбутнє суспільство, за Мореллі, становить єдине ціле, кероване єдиним господарським планом. Він прихильник централізованої форми організації суспільства (на противагу окремим самодостатнім сім'ям-громадам у Мельє).

Мореллі вважав, що після набрання чинності Кодексом природи законодавча функція держави буде вичерпана, і її основною функцією стане господарсько-організаторська, що полягає у розподілі робіт у суспільстві та нагляді за постачанням та розподілом виробленої продукції. Для здійснення цих функцій мають бути створені одноосібні та колегіальні органи управління.

Мореллі негативно ставився до ідеї виборів посадових осіб, відстоював принцип черговості зайняття посад батьками родин. Йому здається, що виборність порушує принцип рівності, оскільки у суспільстві рівних у однаковій мірі гідні бути обраними.

У " Кодексі природи " Мореллі припускав сувору цензуру і нагляд над науками і мистецтвами, тотальну регламентацію всіх сфер соціальної та особистого життя. Детальному регулюванню підлягали планування поселень, виховання та навчання дітей, шлюби та розлучення, форма одягу, способи харчування, помисли, звичаї та поведінка громадян. Все це, на думку мислителя, виправдовувалося тим, що інтереси суспільства стоять вище за інтереси особистості.

У просвітницькому дусі " Кодекс природи " передбачав залучення людей до досягнень науки та мистецтва, участь у їхньому творчому розвитку. Майбутнє суспільство свободи, рівності та братерства було зображено Мореллі як економічно розвивається, причому науково-технічний прогрес поставав як необхідну передумову задоволення зростаючих матеріальних потреб людей та поліпшення умов їх життя [2].

У другій половині XVIII ст. " Кодекс природи " був суспільно значущий ідеал комуністичного суспільства. Саме цей твір вплинув на подальший розвиток уявлень про суспільство, вільне від класових антагонізмів, поневолення та гноблення.

Жан Мельє (1664–1729 рр.) – основоположник ліворадикального спрямування у навчанні про державу та право. За наполяганням батьків він став

сільським священиком і тому добре знав життя села, був свідком безжальної експлуатації селян, їхніх тяжких лих. Мельє дав різку та пристрасну критику феодально-капіталістичних порядків та релігії

Ж. Мельє залишив по собі єдиний рукопис - "Заповіт". Вона поширювалася в рукописних списках, а повністю була опублікована тільки в 1864 р. У своєму творі він мріяв про комуністичний устрій, заснований на колективній власності, про життя, де не буде місця гнобителям. Він вважав, що без революційної боротьби не можна покінчити з гнобленням, несправедливістю, і закликав селян взятися за зброю.

У своїй концепції Мельє виходив з того, що всі люди рівні від народження, мають однакові права на свободу, справедливість та на власну частку у земних багатствах. Мислитель обстоював повну соціальну рівність громадян, виступав за відміну приватної власності, узагальнення всього майна; пропонував встановити повсюдну виборність посадових осіб. Ж. Мельє стверджував, що реалізації природних прав людини перешкоджають несправедливість та тиранія влади, він відстоював право народу на повстання проти тиранії абсолютизму.

Ідеал Мельє – порядки комуністичної сільської патріархальної громади. Мислитель вважав, що всі люди однієї місцевості повинні об'єднуватися в одну сім'ю- громаду, в якій існує спільне володіння всіма благами, всі трудяться і люблять один одного, як брати; громади укладають між собою союз з метою підтримки миру та взаємодопомоги, встановлюють "справедливу та пропорційну" владу. Для того щоб прийти до такого стану, люди повинні усвідомити всю несправедливість тиранічної влади, звільнитися від забобонів, серед яких перше місце займає релігія, яку Мельє розкритикував. На його думку, релігія та політика схожі за своїми принципами і непогано уживаються один з одним, коли укладають між собою союз та дружбу; політика та релігія – це "два зlodії-кишенькові зlodії, які захищають і підтримують один одного". Церковнослужителів, яких государі за вірну службу собі винагороджують

"великими бенефіціями і багатими доходами", Мельє вважав активними учасниками справи злочинного обрання народу всілякими панами. Він вважав, що "в хорошій і мудрій державі" професія церковнослужителів повинна розглядатися як "щось шкідливе та згубне".

Ж. Мельє закликав народ до революції: "Постарайтеся об'єднатися, щоб остаточно струсити з себе ярмо тиранічного панування ваших князів і ваших царів; перекиньте всюди всі трони несправедливості і безбожності, розмозжіть всі ці короновані голови, збийте гордість і не допускайте, щоб вони коли-небудь панували над вами... Об'єднайтеся все в одностайній рішучості звільнитися від... порожніх і забобонних обрядів їхніх хибних релігій... І нехай не буде серед вас жодної іншої релігії, крім релігії мудрості та чистоти звичаїв; ..хай не буде іншої релігії як релігії рішучості остаточно знищити тиранію і забобонний культ богів та їх ідолів.

Напередодні та під час французької буржуазної революції велике поширення серед представників демократичного табору набули ідеї французького просвітителя, абата Габріеля Бонно де Маблі (1709–1785 рр.).

Виходець із багатой дворянської родини. Здобув освіту в єзуїтському коледжі в Ліоні та в семінарії в Парижі. Згодом Маблі відмовився від духовної кар'єри і служив секретарем Міністерства закордонних справ у Парижі, а решту свого життя присвятив науковій діяльності. Основними роботами, в яких було викладено суть його концепції, були "Публічне право Європи, що ґрунтується на договорах, починаючи з Вестфальського світу і до наших днів" (1757); "Про права та обов'язки громадянина" (1758); "Про законодавство, чи принципи законів" (1776); "Зауваження про уряд та закони американських штатів" (1784).

Відповідно до концепції Г. Маблі держава та політична влада створені на основі суспільного договору для захисту прав людини. Народ – єдиний творець політичного устрою, початковий носій верховної влади та її розподільник, який довіряє владу посадовцям. Під впливом Платона та історичного досвіду античних

республік Маблі ставився з недовірою до пристрастей та пороків натовпу та відкидав безпосереднє надання законодавчої влади всій народній масі. Коли народ сам пише собі закони, стверджував Маблі, він завжди ставиться до них із зневагою; "У чистій (тобто. безпосередньої) демократії на форумі видаються такі ж несправедливі та нерозумні закони, як і в дивані Туреччини" [4]. Маблі вважав необхідною умовою політичної свободи та прогресу надання законодавчої влади виборним представникам народу. Природний обов'язок громадян – призначення таких правителів, які здатні забезпечити щастя у суспільстві. Якщо правителі діють на шкоду інтересам народу, то народ може чинити опір тиранії та скинути таку владу. Маблі вкрай негативно ставився до монархії, вважав, що має бути ліквідована успадкована монархічна влада та встановлений демократичний режим.

Приватна власність, на думку Маблі, має бути знищена. Держави слід культивувати прості потреби та звичаї. Мислитель виступав за ухвалення цілого ряду зрівняльних законів, які повинні не множити доходи, а зменшувати потреби. До таких законів належать закони проти розкоші; закон про відмову держави у заступництві торгівлі та купецтва; закон, регулюючий порядок успадкування, за яким майно заповідача слід рівномірно розподіляти між членами його сім'ї або передати до рук незаможних цієї округи; закон про обмеження володінь окремих громадян.

Свій ідеальний лад Г. Маблі малює у вигляді невеликих, виключно землеробських громад, пройнятих духом аскетизму та побудованих на обмеженні потреб. Такий зміст концепції мислителя дає підстави віднести її до утопічного комунізму. Ідеї утопічних соціалістів багато в чому стали основою розвитку політико-правових навчань у період Великої французької революції.

7.2. Л.-С. Мерсьє та його «Рік 2440-й» в історії утопічної думки XVIII ст.

Луї-Себастьян Мерсьє належить до найплodючіших письменників XVIII ст. Автор п'єс, романів, історичних творів, соціальних трактатів, утопій, нескінченних нарисів, він популярний напередодні 1789 р. Славу Мерсьє створило розпочате ним у 1781 р. багатотомне зібрання «Картини Парижа».

Мерсьє набув слави в роки, коли класики освіти вже відійшли в минуле. Вольтер став «королем Вольтером», Руссо продовжував панувати над умами, але, як побачимо зі свідчень самого Мерсьє, часом він нагадував учням маніяка. На арену історії виступив Маблі. Цей поважний філософ і політик був старшим за Руссо, але до 1770 р. Маблі залишався невідомим. Тільки після 1770 він став популярним мислителем Франції і поступово в роки революції відтіснив навіть класиків. Величезне значення в ці роки набув абат Рейналь і, нарешті, серед нових героїв освіти Луї-Себастьян Мерсьє.

З перших днів революції Мерсьє виступив на її підтримку. Спочатку оп був близький до якобінців, але з розвитком подій еволюціонував праворуч. У 1792 р. він був обраний від департаменту Сени та Уази до Конвенту, де примикав до лівого крила Жиронди; як депутат він брав участь у роботі Комітету з народної освіти.⁵ У період якобінської диктатури Мерсьє, подібно до багатьох жирондистів, зазнав арешту і пробув більше року в різних паризьких в'язницях. Пізніше він входив до складу термідоріанської Ради п'ятисот. Під час революції Мерсьє редагував (разом з Ж.-Л. Карра) журнал "Патріотичні та літературні аннали Франції", а також співпрацював в інших періодичних виданнях; в 1791 р. з'явилася його книга «Про Руссо», в якій була зроблена спроба всебічно охарактеризувати цю «геніальну людину», осмислити її внесок у просвітницький рух та зрозуміти його значення для революційного перетворення французького суспільства та формування повної ідеології. Проте чимало сил віддав він і

художній творчості: з-під його пера вийшли цієї пори ряд п'єс і продовження «Картини Парижа» — «Новий Париж» у шести томах, присвячений життю французької столиці в революційну епоху. З приходом до влади Наполеона Бонапарт Мерсьє відійшов від політики. Протягом недовгого часу він займався викладанням історії в одній з так званих Центральних шкіл (за іншими відомостями - у Ліцеї на вулиці Валуа), а потім знову занурився в літературні справи. Своєї неприязні до Наполеона (якого він спочатку палко вітав, закликаючи всіх республіканців на нього рівнятися) Мерсьє не приховував і мало не поплатився за це свободою.

«Рік дві тисячі чотириста сороковий» — роман утопічний: у ньому зображено вдосконалене суспільство, що змінилися на краще люди, перетворений побут. Однак у довгому ряду європейських утопій цей роман займає особливе місце. У всіх численних попередників Мерсьє йшлося про ідеальне, з їхньої точки зору, лад, реалізований у минулому або сьогодні поза межами їхньої власної країни.

Герой (він же — автор) роману не залишає Парижа, він лише переноситься в двадцять п'яте століття: стомлений довгою бесідою зі старим англічанином, який різко засуджує французькі звичаї і порядки (як це і належало представнику найвільнішого, у розумінні Мерсьє та багатьох його співвітчизників). з європейських народів),²¹ він засинає, і все подальше - тільки сон. Як відомо, жанр сатиричних «снів», «сновидінь» (і ширше-«бачень») існував у літературі здавна. До нього зверталися письменники різних країн та епох; Досить нагадати «Сновидіння» давньогрецького сатирика Лукіана, «Меніппову сатиру» голландського гуманіста Юста Ліпсія, знамениті «Сни» найбільшого іспанського сатирика XVII ст. Його «Філософські сни» (1768) зіграли важливу роль у становленні жанру і викликали безліч наслідувань.²² Не дивно тому, що його роман з'явився одночасно утопією і «філософським сном», іншими словами — сплавом двох літературних жанрів. Зображення майбутнього і критика

сьогодення у Мерсьє нероздільні. Він прагне не просто зобразити Францію двадцять п'ятого століття, але в такій же чи, можливо, навіть більшою мірою протиставити її Франції часів Людовіка XV — Франції, йому сучасної.

Кожен член цього товариства намагається бути корисним і скромним землероб, і ремісник, і торговець, і вельможа. У ньому немає місця лише людям пустим. Суспільство це позбавлене суперечностей: селянська праця з підневільного, майже рабського, перетворилася на джерело радості, а його тривалість – від зорі до зорі – зведена всього до кількох годин. Багаті добровільно передають надлишок наявних у них коштів на спорудження нових будівель, на розвиток наук та мистецтв, знатні займаються філантропічною діяльністю. Втім, і сама знатність їх набуває тепер особливого сенсу: титули більше не успадковуються, не продаються і не купуються, їх дарують за заслуги перед вітчизною, і, отже, знатна людина — це завжди гідна людина. На думку Мерсьє, у суспільстві майбутнього користується повагою кожен трудівник, незалежно від його заняття. Проте найбільшою шаною оточений селянин, землероб. «Загальний благодійник», що забезпечує багатство пації, він є не лише її годувальником, а й моральною основою. Форму правління у цій уявній державі Мерсьє визначає як «розумну», «мудру», «створену для людей». Довіряти одній людині всю повноту влади, вважає він, безрозсудно. Абсолютна монархія ворожа інтересам народу, рано чи пізно вона вироджується в згубну йому тиранію. Влада короля у Франції двадцять п'ятого століття обмежена. Законодавча влада належить Зборам народних представників, виконавча — Сенату, а король слідкує за дотриманням законів, одноосібно вирішуючи лише питання передбачувані і особливо складні.

У країні, де колись панував свавілля, панує закон - вираження загальної волі, і нікому не дозволено його порушувати. На чолі цієї перетвореної на кшталт ідей «Громадського договору» Руссо монархії стоїть освічений і справедливий, благочестивий і милосердний государ. Чисте сумління і чиста честь, стверджує Мерсьє, для монарха важливіше, ніж геній, який нерідко приносить країні лише

зло. Розуміння потреб і потреб народу та діяльне співчуття йому в його прикростях — ось що насамперед зобов'язане, монарху, і він щороку, відповідно до «священного закону», урочисто підтверджує свою згоду з цим «приписом», дотримуючись триденної посади.

Релігія, яку сповідують жителі держави майбутнього мало нагадує католицизм. Дещо більше схожа вона на протестантство, але по суті це один з різновидів тієї універсальної «філософської» релігії, про яку мріяли багато французьких просвітителів і насамперед Руссо. Верховна істота у Мерсьє дуже традиційна. Великий храм, увінчаний куполом, лавки для тих, хто молиться, вівтар, куріння фіміаму, органна музика, хоровий спів, проповідь, молитва — все це було звичним для сучасників Мерсьє.

Природно, що в такій державі не існує монастирів і ченців, немає в ньому місця і богословам, а праці їх, що залишилися у великій кількості від колишніх часів, зберігаються під замком у бібліотечних підвалах. Там же знаходяться старі книги з юриспруденції, і не тому, що ця павука втратила своє значення: вони пішли в минуле разом із судовою практикою та законами тих років.

У державі майбутнього — надзвичайний розквіт наук. Кошти, які колись витрачалися військові потреби, тепер призначаються для систематичного вивчення природи. Цілеспрямованою, наполегливою працею низки поколінь вдалося, нарешті, розгадати безліч її таємниць і використати ці відкриття на користь людству, наприклад, перемогти деякі особливо страшні хвороби, що потворили і забирали тисячі життів. Полегшити працю покликана математика, і навіть акустичні ефекти застосовуються з повчальною метою: володарям, одержимим військовою пристрастю, з їхньою допомогою вселяється відразу до винищення людей.

Слово «революція» зустрічається у романі неодноразово. Однак неважко помітити, що тут (як і в інших пам'ятниках епохи) воно означає «суспільне перетворення», «зміна», а аж ніяк не насильницьке повалення старого та

затвердження нового суспільного устрою. Мерсьє побоюється різких змін і зі страхом говорить про громадянські війни, хоч і визнає в деяких випадках їх неминучість та необхідність. Він є прихильником поступового оновлення суспільства і твердо вірить у благодетельність цього мирного шляху. Нова Франція, зображена у романі, — результат довгих зусиль «філософів», іншими словами — мислителів, письменників, учених, котрі невпинно билися з деспотизмом, невіглаством, фанатизмом. Перемога, здобута філософією як би непомітно, стала результатом тривалого і складного процесу розкріпачення умів.

Побудова «Року дві тисячі чотириста сорокового» традиційно для творів утопічного жанру. Це роман-огляд, у якому послідовно характеризуються всі сфери життя уявного суспільства — політична система, державний устрій, економіка, виховання та освіту, звичаї та звичаї, зовнішній вигляд людей тощо. буд. Життя це є герою роману поступово, тоді як він знову відкриває собі рідний Париж.

Востаннє «Рік дві тисячі чотириста сороковий» за життя Мерсьє з'явився на початку XIX ст. Це було тринадцяте видання роману французькою мовою! За межами Франції про роман Мерсьє дізналися майже відразу ж після його появи.⁴⁸ Особливо сильний інтерес до нього (як і до творчості Мерсьє взагалі) виявлявся в Німеччині.⁴⁹ У німецькому перекладі роман видавався двічі - в 1772 і 1782 рр. Дуже рано на нього звернув увагу Крістоф-Мартін Вілапд, що знайшло підтвердження і в творчості письменника.⁵⁰ Роман викликав захоплення відомого філософа Фрідріха-Генріха Якобі; ⁵¹ його зі співчуттям згадав Гете; «золотою книгою» назвав його видатний діяч періоду «бурі та натиску», письменник та музикант Крістіан-Фрідріх-Даніель Шубарт.

7.3. Творчість Л. А. Сен-Жюста як приклад утопічної думки у добу французької революції

Гармонія Свободи, Моралі, Доброчесності та щастя народу – ось установки, з якими виступав у Конвенті Антуан Сен-Жюст – найвизначніший ідеолог якобінської диктатури. Детальний проект ідеального суспільства майбутнього було викладено їм у незакінченій роботі "Республіканські встановлення" ("Les Institutions republicaines"). "Встановлення є гарантією уряду вільного народу від розкладання звичаїв і гарантією народу і громадянина від розкладання уряду... Потрібно затвердити всі громадські та особисті гарантії, щоб усунути розбрат і насильство, поставити вплив звичаїв на місце впливу людей... Терор може звільнити нас від монархії та аристократії, але що позбавить нас морального розкладання?"

Навіть при швидкому читанні проекту Сен-Жюста звертає на себе увагу категорія законів. Закони, у його розумінні, не так відображають, як творять суспільні відносини. Конституція для нього - саме суспільний устрій країни. Таким чином, дані встановлення, тобто втілення в законах соціальних, громадських, моральних норм взаємовідносини та поведінки громадян, повинні були, на думку автора, вирішити найважливіші завдання формування нового світогляду, призвести до морального відродження нації, досягнення гармонії інтересів людини та громадянина. є приватних та громадських. Закон - найважливіша частина структури політичних установлень. Уряд же покликаний подавати приклад законослухняності та доброчесності. Моральність, суспільну доброчесність Сен-Жюст, подібно до просвітителів вважав основним принципом Республіки. "Встановлення мають на меті поставити принципи моральності в основу всіх дій", - пише він.

Як зазначає Л. Морщіхіна, Антуан Сен-Жюст був людиною свого століття, захопленого ідеями Просвітництва, але як політик, він завжди відчував ґрунт реального. Це пояснює, що у його ідеологемах присутні дві реальності: сучасне йому "громадянське суспільство" та можливість відродження "природної соціальності". Відповідно до тієї чи іншої домінанти всю творчість Сен-Жюста можна розташувати

у двох площинах, хоча вони постійно співіснують та взаємоперетинаються. Умовно можна говорити про авторське "двомовність". Логіка зближення ідеалу з реальністю визначила саму форму громадянської громади в уяві Сен-Жюста – співіснування загального та приватного інтересу у вигляді двоєдності власності – володіння. У проекті легко вгадуються реальності селянської країни, суспільства, в основі аграрного, що залишається. "Кожен власник старше двадцяти п'яти років, який не займається ремеслом і не є магістратом, зобов'язаний обробляти землю ... і під страхом позбавлення прав громадянина терміном на один рік вирощувати овець ...".

Обов'язковість праці всім громадян Сен-Жюст вважав необхідною умовою задля досягнення загального блага у державі. "Якщо всі будуть працювати, повернеться достаток, потрібно менше грошей; не буде більше вад". Розглядаючи працю як обов'язкову умову громадянства, Сен-Жюст водночас вважає, що республіка зобов'язана забезпечувати засобами існування людей, відзначилися своєю чеснотою. А також понівечених солдатів, старих, сиріт, усіх тих, хто жертвував собою заради дружби, а також усіх тих, чиє майно загинуло від війни, пожеж та стихійного лиха.

У проекті Сен-Жюста – громадянська громада, в якій пануватиме чеснота та принцип: один за всіх і всі за одного. Бездоганна чесність, найсуворіша дисципліна та самовіддана хоробрість - ось відмінна риса громадян його держави. Ця громада - невиразна примара зовнішньої структури античного суспільства. Та ж найсуворіша регламентація побуту громадян на кшталт Спарти, ті ж суворі розпорядження про права та обов'язки населення. Кожен громадянин громади щорічно зобов'язаний звітувати в храмі про вживання своїх майнов, щоб уникнути надмірного накопичення. Закон регламентує та побут громадян. Так, "ніхто немає права використовувати у побуті золото і срібло, якщо це монета"; або ще: "ніхто не повинен вживати в їжу м'ясного в 3, 6 та 9 дні декади". Виняток із громади, позбавлення звання громадянина вважається найсуворішим і найпоширенішим покаранням.

Громадяни мають бути доброзичливими, як брати. Сен-Жюст докладно розробляє інститут дружби. Таким чином він намагається створити міцну спаяність між громадянами. "Кожна людина, яка досягла 21 року, повинна оголосити в храмі, хто її друзі, і бути ним відданою все життя. Якщо людина вчинить злочин, її виганяють разом із друзями. Той, хто скаже, що не вірить у дружбу або що не має друзів, підлягає вигнанню".

Громадяни рівні, і це підкреслюється цілим рядом зовнішніх форм рівності: наприклад, "Щороку першого флореалу один молодик, заможний, добродесний, без фізичних недоліків повинен одружитися з бідною дівчиною". В інтересах такої ж соціальної рівності батькам заборонено вторгтися у сферу серцевих нахилів їхніх дітей, якими б не були їхні матеріальні засоби. Характерно, що, виступаючи в принципі взагалі проти розлучення, Сен-Жюст зобов'язує подружжя розлучитися, якщо протягом семи років вони не мають дітей або не усиновлять сиріт, бо "благо батьківщини понад усе". Пам'ятаючи це, батько не може виявити ніжні почуття до сина, якщо той виявився боягузом. Кожна людина має бути Юнієм Брутом.

Система виховання розроблена у Сен-Жюста також досить детально. Мета – виховання громадян з усіма їхніми чеснотами. Діти з п'яти років виховуються державою, колективно, у найсуворішій дисципліні. Мова їх привчають до виняткового лаконізму. До 10 років вони навчаються у школі, причому обов'язково живуть у селі. Дитина у вільний від занять час надають собі, не б'ють і не пестять. Їх організм повинен гартуватися: діти одягнені в простий полотняний одяг у всі пори року, сплять на циновці і харчуються разом з іншими дітьми фруктами, овочами, корінням, молоком та хлібом. З 10 до 16 років вони виховуються переважно як воїни та землероби. Діти групуються за батальйонами та легіонами, живуть у таборах і якщо не займаються стройовою підготовкою, то допомагають на полях. З 16 до 21 року вони навчаються будь-якої професії, яка відповідає їхньому бажанню. У 21 рік вони досягають повноліття та стають повноправними громадянами. Таке виховання стосується лише хлопчиків. Дівчаток виховують батьки. Про те, яке велике значення надавав Сен-Жюст правильній системі виховання, можна судити з його записника,

де він підкреслив: "Змусити виконувати закони про освіту, ось у чому секрет". Велику увагу приділяють і питання про вихователів: їх обирають з-поміж людей похилого віку, які досягли шістдесятирічного віку. Літні люди ж знають і цензурою, одним з найважливіших інститутів у системі Сен-Жюста, який він запозичив з історії Риму, хоча і трохи змінив його. Сен-Жюст вважав головним призначенням цензора стежити за чистотою вдач, але контроль їх міг стосуватися лише молоді та громадських службовців; останні були змушені подавати приклад усім іншим громадянам. "Цензура не поширюється на народ: він сам собі цензор, Вона може лише стежити за виконанням законів і змушувати магістратів їм підкорятися. Для збереження революційного уряду потрібен або тиран, або справедливість та невблаганна цензура". Місія цензорів здійснюється зазвичай у храмі.

Храми в республіці Сен-Жюста це не просто місце для поклоніння божеству. Там повинні були здійснюватися найважливіші акти політичного та громадянського життя республіки: проголошуватися закони, звітувати у витраченні своїх коштів громадяни; там вони повинні були щороку присягатися у вірності дружбі, і поважні старці, підперезані білими шарфами здійснювати обряд цензури над поведінкою молоді та чиновників. Така суспільно-державна роль храмів цілком узгоджується з державним характером релігії Сен-Жюста. Її завдання – підтримання культу чесноти. Це як би вищий моральний інститут. Культ Верховної істоти був покликаний зміцнювати загальну гармонію, проголошувати та утверджувати святість свободи та громадянської чесноти у насолоді благами землі. Велике значення при цьому Сен-Жюст відводить релігійним національним святам, присвяченим Природі та різним чеснотам, що організовуються в перший день кожного місяця за революційним календарем, по черзі на честь Верховної істоти, Природи, народу або якоїсь чесноти: любові, подружньої вірності, перемоги, мудрості, патріотизму, молоді, старості, праці, безсмертя душі та ін. Усе це - культу, які мають бути невід'ємною відмінністю громадянина.

Такий ідеальний устрій республіки Сен-Жюста. Буд, який своїми зовнішніми формами, накресленими за допомогою просвітницької філософії XVIII століття,

забирає в давно минулі героїчні часи античного світу. Не даремно сучасник Сен-Жюста, Барер, пізніше так згадує про нього у своїх "Мемуарах": "Якби Сен-Жюст жив у часи грецьких республік, він був би спартанець. Його "Фрагменти..." доводять, що він обрав би законодавчі інститути Лікурга... Але його спіткала б доля Агіса та Кліомена". Триумфи утопії в історії є щось виняткове, але все ж таки реальне.

Питання до теми

1. Суспільні вади та шляхи їх переборення.
2. Витоки багатства, вади, що з ним пов'язані.
3. Вимоги до законодавця.
4. Вимоги до наступника престолу.
5. Форма правління.
6. Питання соціальної майнової рівності в просвітницькій утопії.
7. Відношення мислителів до таких явищ духовного життя як пошана, прихильність, соціальні гарантії.
8. Система соціально-економічних законів пропонується Е.-Г. Мореллі.
9. Правопорушення та їх вирішення в утопії. Відношення до страти злочинця в утопії.

Рекомендована література

1. Каплан А.Б. Революционно-демократическая идеология и утопический социализм во Франции XVIII в.: Анализ современной исторической литературы (О Ж. Мелье и Ж.-Ж. Руссо). М.: Наука, 1989. 188 с.
2. Мабли Г.Б. де. О законодательстве или принципы законов / Габриель Бонно де Мабли. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1950. С. 39 – 161.
3. Мабли Г.Б. де. О правах и обязанностях гражданина. Избранные произведения М.-Л.: Издательство АН СССР, 1950. С. 215 – 316.

4. Мелье Ж. Завещание. М.: Государственное Антирелигиозное издательство, 1937. 735 с.
5. Мерсье Л.-С. Год две тысячи четыреста сороковой: Сон, которого, возможно, и не было. Л.: Наука, 1977. 240 с.
6. Морелли Э.-Г. Кодекс Природы или истинный дух ее законов. М.: Изд-во АН СССР, 1947. 300 с.
7. Морщихина Л. А. О принципах управления "идеального государства". Эгалитарная утопия якобинской диктатуры. Философия и практика управления и самоуправления: Материалы 4-тых педагогических чтений. Архангельск: Изд-во СГМУ, 2002. URL: http://www.docme.su/doc/1191481/o-principah-upravleniya-ideal._nogo-gosudarstva-e-galitarnaya...
8. Морщихина Л. А. "Фрагменты республиканских установлений" ("Les Institutions republicaines. Fragments") А. Сен-Жюста как характерный пример утопического творчества XVIII века. URL: <http://hrono.ru/statii/2003/utopia.html>
9. Сизов С. С. Утопия и общественное сознание. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. 120 с.
10. Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991. 405 с.
11. Фафурин Г. А. Когда и как попал роман Мерсье «Год 2440» к российскому читателю. Философский век: Альманах. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2000. Вып. 13: Российская утопия эпохи Просвещения и традиции мирового утопизма. С. 421-430.
12. Фенелон Ф.С. де ла Мот. Путешествие на остров наслаждений. Французская литературная сказка XVII – XVIII веков. М.: Художественная литература, 1991. С. 105 – 110.
13. Чудинов А. В. История Французской революции пути познания. М.: Политическая энциклопедия, 2017. 280 с.

14. Чудинов А. В. Утопии века Просвещения. М.: Интеграция: образование и наука, 2017. 94 с.
15. Сен-Жюст Л.А. О Природе, о Гражданском состоянии, о Гражданской общине, или Правила независимости управления. Речи. Трактаты. Спб.: Наука, 1995. С. 251 – 277.
16. Сен-Жюст Л.А. Республиканские установления. Фрагменты. Речи. Трактаты. Спб.: Наука, 1995. С. 277 – 319.
17. Antonetti G. Etienne-Gabriel Morelly: L’homme et sa famille. Revue d’Histoire Littéraire de La France, mai-juin 1983, pp. 390–402.
18. Günter M. Das Wissen des Jean Meslier. Über die wahre Entstehung der Aufklärung. Friedmann Verlag, 2006
19. Hampson N. Saint-Just. Oxford: Basil Blackwell, Ltd., 1991. 245 p.
20. Higonnet P. Goodness Beyond Virtue: Jacobins During the French Revolution. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 397 p.
21. Monar J. Saint-Just: Sohn, Denker und Protagonist der Revolution. Bonn: Bouvier, 1993. 830 p.

Інформаційні ресурси

1. Епоха просвітництва. URL: <http://um.co.ua/12/12-3/12-33634.html>
2. Основні домінанти культури європейського просвітництва. URL: <http://um.co.ua/12/12-3/12-33634.html>
3. Революція 1917 року: французький погляд 100 років тлумачень і репрезентаці.
URL: https://www.researchgate.net/publication/Revolucia.francuzkij_poglad
4. Велика Французька революція.
URL: <https://sites.google.com/site/svetickusnerova/vsesvitna-istoria/9/>

Тема 8.

Утопія і наука в епоху Просвітництва

План

8.1. Становище науки напередодні та у роки французької революції.

8.2. Зображення науки в утопіях кінця XVIII ст.

8.1. Становище науки напередодні та у роки французької революції

Характерною рисою діяльності французьких філософів-матеріалістів та вчених-енциклопедистів XVIII ст., що стали ідеологами революційної буржуазії, була гостра критика старих політичних та соціальних порядків, заперечення релігійної ідеології феодального суспільства та тісно пов'язаних із нею реакційних основ науки. Покоління французьких дослідників природи - сучасників французької революції - було виховано на творах просвітителів, філософів-матеріалістів і вчених-енциклопедистів. І якщо окремі представники цього покоління не цілком співчували новим ідеям у політичній та соціальній сферах, то всі вони повністю підтримували ідеї панування розуму та вважали, зокрема, переворот у науці необхідним та неминучим.

У передреволюційній Франції поруч із університетами у багатьох провінціях з'явилися свої академії. Само собою зрозуміло, багато вчених поєднували дослідження з викладанням в університетах, а дослідження було епіфеноменом викладання. Проте зростання академій у провінціях Франції (до 1750 р. їх налічувалося 24) суттєво змінило становище та статус вченого. Серед академій найвідомішими були академії у Ліоні, Бордо, Діжоні, Монпельє, Марселі. Вони проводили конкурси, зокрема й міжнародні, з певних наукових проблем.

Наприклад, академія в Бордо за 1715-1791 рр. оголосила 149 конкурсних завдань, переважно з фізики та медицини. З 1702 р. " Газета вчених " (" Journal

des S Savants ") стає державним журналом і власне органом Академії наук. Зростання наукових досліджень у передреволюційній Франції, зміну ставлення до них можна продемонструвати на даних порівняльної статистики про кількість статей у різних журналах. У 1722 та 1723 рр. в "Mercure de France" були поміщені а) 1 стаття з економічних та соціальних питань; б) 4 статті, що стосуються різних природничих наук; в) 3 - з проблем філософії; . У 1750 та 1751 гг. пропорції різних за тематикою статей змінилися: а) 11 статей з економічних та соціальних питань; б) 26 статей з природничих наук; в) 1 стаття з філософських проблем; г) 10 поем, театральних рецензій та ін. У "Journal des Savants" у 1720 та 1721 рр. було опубліковано: а) 32 статті з теології та релігії; б) 6 – з філософії; в) 7 – з природничих наук; г) 7 – про політику. У 1750 та 1751 гг. пропорції вже інші: а) 47, б) 0, в) 70, г) 15. У 1780 та 1781 гг. у цьому ж журналі було опубліковано а) 37 статей з теології та релігії; б) 135 – з філософії та природознавства; в) 25 – політиці.

У провінціях Франції поряд з академіями виникають наукові товариства, які об'єднують аматорів наук, краєзнавців, учених. Зростає кількість та активність членів наукових товариств, які обговорюють новинки філософської літератури, результати експериментів, теоретичні проблеми природознавства. Так, у 1742 р. у Діжоні обговорюється проблематика природного закону, у 1770 р. у Безансоні – вплив філософії на науки та ін.

Виникають нові журнали як власне наукові, і науково-популярні. У 1758 р. " Journal encyclopedique " писав, що " нині той час, коли журнали видаються лише вченим. Сьогодні весь світ читає і хоче читати все "5. Проте королівська влада не давала "читати все". За кожною галуззю друку було встановлено нагляд, суворо контролювалося кожне друковане слово. У 1789 р. за юридичними науками стежили 33 цензори, за медициною - 21, за анатомією - 5, за математикою та фізикою - 9, за художньою літературою - 24 цензори. Книги, які вони знайшли крамольними, заборонялися та спалювалися.

Наявність такої об'єктивно вельми сприятливої обстановки для розвитку науки в епоху французької буржуазної революції повністю спростовує легенди про «руйнівну стихію» революції, яка нібито позначилася на відношенні революції до науки та її представників. Історія Французької буржуазної революції свідчить у тому, що це уряди Франції епохи революції виявляли постійну увагу до науки, дбали про створення сприятливих умов її розвитку, про збереження різних цінностей, мали наукове і культурне значення.

Багато представників передової науки у Франції взяли безпосередню участь у політичній діяльності в епоху революції, були активними членами та діячами різних революційних установ та комітетів. Так, найбільший математик, геометр Г. Монж (1746-1818) зайняв у 1792-1793 рр. пост морського міністра, а потім завідував пороховими та гарматними заводами країни. Інший французький математик - Лазар Ніколя Карно (1753-1823) був членом Законодавчих зборів, потім Конвенту, а в 1793 став членом Комітету громадського порятунку. Карно був організатором республіканської армії та брав найактивнішу участь у подальших подіях революції. Хімік А. Ф. Фуркруа був членом Якобінського клубу і обіймав адміністративні посади в органах революційних урядів, працюючи, зокрема, як організатор народної освіти. Багато інших вчених, хоч і не брали участі в революційній адміністрації, працювали дуже активно в галузі науки, виконуючи урядові завдання. До таких вчених належать П. С. Лаплас (1749-1827) та А. Л. Лавуазьє.

Одним з найважливіших заходів Конвенту була реформа заходів та терезів. Ця реформа диктувалася життєвими потребами промисловості та торгівлі. У монархічній Франції у застосуванні заходів та терезів панував повний хаос; у різних провінціях вживалися зовсім різні заходи довжини і ваги, навіть у тих самих містах рівноправними були найрізноманітніші заходи.

За дорученням Конвенту Паризька академія наук утворила спеціальну комісію з підготовки реформи. До неї увійшли: математик, філософ та економіст

М. Ж. А. Кондорсе (1743–1794), математик та моряк Ш. Борда (1733–1799), математик Ж. Л. Лагранж (1736–1813), Г. Монж, А. Лавуазьє, П. Лаплас та інші великі вчені. Комісія запропонувала як одиницю міри довжини прийняти одну десятимільйонну частину чверті дуги Паризького меридіана. На основі цієї одиниці були розроблені потім одиниці об'єму та ваги. Реформа була завершена у 1799 р.

Особливо слід зазначити активну діяльність вчених у оборонних заходах революційної Франції, зокрема у наукових дослідженнях, пов'язаних з виробництвами пороху та вибухових речовин, зброї тощо, а також у створенні самих цих виробництв. Лавуазьє задовго до революції (1775 р.) обійняв посаду керуючого селитряними та пороховими заводами і залишався на цій посаді у перші роки революції. У дослідженнях з вибухових речовин спочатку як співробітник Лавуазьє, а потім і самостійно брав участь і Бертолле.

У вчення Г. Бабефа (1760-1796) поряд з утопічними мотивами також проникли егалітаристські, аграрно-ремісничі сподівання. Тож Бабефа і бабулістського руху майбутня республіка рівних виявляється аграрною державою, яке населення - селянами і ремісниками.

У декреті про управління, запропонованому ним, перераховуються ті знання, які вважаються корисними у майбутньому суспільстві "рівних". На першому місці серед них – землеробство, на останньому – викладацька та наукова діяльність, яка допускається лише в тих межах, які необхідні для забезпечення селянської та ремісничої праці.

Виступаючи проти "фальшивої (некорисної) науки", бабувісти проводили думку про те, що слід обмежити весь масив знань лише безпосередньо корисними знаннями, які "мають спонукати їх любити рівність, свободу і вітчизну і зробити їх здатними служити йому та обороняти його". Тому в їхній виховній програмі навчання наук переслідує суто утилітарні цілі і дуже вузько за своїм обсягом.

Дуже активну участь в епоху революції взяли французькі вчені та у реформі народної освіти. У дореволюційній Франції існувало 25 університетів. Їхня діяльність зовсім не відповідала запитам часу. Вони неподільно перебували під впливом католицького духовенства, і викладання в них велося на застарілих та реакційних ідейних засадах. Зв'язку університетів із промисловістю мало існувало. Крім університетів у дореволюційній Франції були три академії: Французька академія, Академія написів та Академія наук. Перші дві академії займалися виключно питаннями історії та філології та також не були пов'язані з життям.

Революція знищила всю цю систему організації освіти та науки. Ставлення до науки та її організацій, звісно, було неоднорідним. Одні прагнули зберегти недоторканності безнадійно застарілі форми організації наук і мистецтв, інші взагалі заперечували цінність як колишніх форм організації, а й самої науки.

Егалітарний радикалізм якобінців, що вбачали в колишніх формах організації щось зовсім застаріле і віджило, нерозривно пов'язане з королівським режимом, з привілеями, що надаються королівською владою і системою патронажу, не просто харчувався плебейськими контрнаучними настроями і установками. свою чергу, формував ці установки.

Цілком виправдана критика способів організації наук і мистецтв у королівській Франції, системи ієрархії рангів та класів, недемократичних механізмів вибору своїх членів та соціальної підтримки, що залежить від особистих переваг, зв'язків та прихильності короля, його фаворитів та фавориток, двору та міністрів, нерідко перетворювалася на критику науки як такої, у неприйняття вчених і тієї справи, якою вони займаються.

Напади на Королівську академію наук почалися вже 1790 р. під час підготовки та обговорення проекту її реорганізації. 17 серпня 1790 р. в газеті "Друг народу" Марат починає публікувати памфлет "Сучасні шарлатани" (11

листів), де проводить думку про марність академічних асоціацій, про те, що всі відкриття були зроблені людьми, які не входили до академії, і що для блага наук та мистецтв необхідно ліквідувати у Франції академічний корпус. На його думку, академіки завжди виступали проти справжніх відкриттів та вели справжню війну з тими людьми, які їх робили.

Марат не соромився у висловлюваннях, називаючи то одного, то іншого вченого "шарлатаном", "вискочкою", "конформістом", "бездушним автоматом" і т. д. У тій самій газеті від 27 січня 1791 Марат називає Лавуазьє корифеєм серед шарлатанів, найбільшим інтриганом століття, паразитом тощо. Справа не обмежилася 11 памфлетами Марата, виданими разом у 1791 р. під загальною назвою "Сучасні шарлатани, або Листи про академічне шарлатанство".

Ще в жовтні 1790 р. виходить анонімна прокламація, де плебейська лють проти Академії наук виразилася в уподібненні академічного корпусу священикам, а оскільки Національна асамблея декретувала скасування стану священиків як інструменту королівської тиранії, необхідно ліквідувати і Академію наук. Цього ж місяця газета "Mercure de France" виступила за скасування академії.

Якщо для вчених, які прагнули зберегти Академію наук у реформованому вигляді, неприпустима сама думка про ліквідацію науки, то для якобінців академія – це привілейований інститут, де зібрано аристократію таланту та знання. І треба сказати, що неприязнь до Академії наук та академічного корпусу, що виплеснулася на газетні сторінки та численні прокламації, призвела до еміграції багатьох учених із Франції, до втечі з Парижа до провінції. Контрнаукові установки, утвердившись на певний час у політиці революційних кіл, створили атмосферу заперечення "аристократії вчених", "привілейованої касті освічених" і в кінцевому рахунку призвели до ліквідації Академії наук, до репресій.

Наука Франції зазнала значної шкоди. 10 членів колишньої Академії наук емігрували. Багато вчених змушені були тікати зі столиці, серед них анатом і зоолог В. І. Лесепед (1756-1825), математик та фізик П. С. Лаплас (1749-1827), хімік А. Боме (1728-1804), математик та астроном Д. де Сежур (1734-1794). Багато вчених було заарештовано. Деякі з них, наприклад, астроном Ж. А. Кузен (1739-1800), мінералог Н. Демаре (1725-1815), астроном Ж. Д. Кассіні (1748-1845), мінералог Р. Д. Гаюї (1743-1822) , дожили до визволення, інші були страчені, наприклад математик та астроном Ж. Б. Бошар де Саро (1730-1794), астроном Ж. Байї (1736-1793), мінералог Ф. Ф. Дітріх (1748-1793), почесний академік Л. А. Ларошфуко (1743-1792), треті, такі як математик і філософ Кондорсе, Н. С. Шамфор (1741-1794), наклали на себе руки.

Один із членів Комітету народної освіти та авторів цього проекту - А. Грегуар (1750-1831) виступив з промовою, де доводив марність Академії наук, наголошуючи, що Королівська академія була інструментом деспотизму і не прийняла до своїх членів найвидатніших учених та мислителів Франції - Мольєра, Паскаля, Гельвеція, Дідро, Маблі. Висунувши пропозицію заборонити всі академії без винятку, він запропонував створити нову наукову організацію у Франції.

Вимоги Грегуара про знищення всіх академій як шкідливих мистецтв і наук і " несумісних з вільним режимом " було підтримано як Конвентом, але радикальними художниками Парижа. Конвент ухвалив декрет, згідно з яким усі академії скасовувалися. 8 серпня 1793 р. було закрито Академію наук.

За рік до цього 17 серпня 1792 р. було закрито 22 французькі університети. У 1794 р. було створено Центральну школу громадських робіт, пізніше перейменована на Політехнічну школу. І серед учених – членів Академії також були прихильники ліквідації цієї установи. Н. С. Шамфор називав Академію написів та витонченої літератури школою лестоців і рабства, в якій не тільки не було духу свободи, але панував дух сервілізму. Критикував Академію наук і хімік

Фуркруа, який наголошував на марності колишньої академії, архаїчності її організації.

За збереження Академії наук виступив насамперед її скарбник Лавуазьє, який оцінював декрет Конвенту від 8 серпня 1793 р. як згубний у розвиток наук мови у Франції, для запланованих наукових підприємств, зокрема для фінансування робіт з хімії, для підготовки метричної системи. Він розсилає листи Лаканалю та Арбогасту, де зазначає, що рішення Конвенту ускладнює роботу Комісії заходів та терезів. Після дебатів у Конвенті, в ході яких був прийнятий декрет від 14 серпня 1793 р., що дозволяє членам Академії наук збиратися у звичайному місці для занять, тобто в Луврі, однак залишений без уваги Директорією Паризького департаменту, прихильники ліквідації всіх академії перемогли.

Академію наук було знищено. Почався час переслідувань вчених. І в цьому переслідуванні науки та вчених виявилися одностайними католики та захисники нового культу Верховної Істоти. Так, депутат Конвенту католик П.-Т. Дюран-Майян (1729-1814), виступаючи у грудні 1792 проти засилля науки, відкинув саму ідею створення будь-яких наукових корпорацій. Його підтримали під час обговорення проекту реформи вищої освіти, запропонованого Кондорсе, голова якобінського клубу Е. Ж. Сійєс (1748-1836) та П. К. Ф. Дону (1761-1840) - депутат від жирондистської партії. Вони вважали неприйнятним існування Академії наук як державної монополії у сфері прогресу людського розуму. Після декрету Конвенту від 14 серпня 1793, проведеного на вимогу Ж. Лаканалю (1762-1845), боротьба між прихильниками збереження академії та її ліквідації загострилася.

Протиборство двох ліній ставлення до науки у суспільній свідомості Франції в революційні роки мало своїм результатом насамперед формування державної підтримки наукових досліджень, створення нових державно субсидованих інститутів, реорганізацію колишньої академії, складання професійного шару вчених та нового образу науки, на прапорі якої накреслено

слова: " Прогрес та користь". Система соціальної підтримки науки, що склалася в ці роки, призвела до того, що на перше місце все більше висувуються прикладні розробки, важливі для розвитку промисловості, ремесел, торгівлі, техніки революційної Франції. Вчені дедалі більше опиняються залученими створення нових видів зброї, у модернізацію текстильних, шкіряних і металургійних мануфактур, що випускали необхідні для армії предмети, у прикладні розробки, які зіграли величезну роль зміцненні боєздатності Французької республіки. Вже до 1795 р. склалася така об'єктивна ситуація, коли стало зрозумілим, що республіка потребує вчених, насамперед учених, здатних здійснювати прикладні дослідження, важливі для військової промисловості Франції. Розум ставав інструментальною раціональністю.

Внаслідок тривалого обговорення проектів у Конвенті наприкінці 1793 р. було схвалено нову структуру мережі навчальних та наукових установ. Восени 1794 р. у Парижі виникла «Нормальна школа» на навчання «мистецтву викладання», т. е. на підготовку педагогів. До викладання в цій школі було залучено досить видатних учених. Водночас було вжито заходів для забезпечення шкільної мережі новими підручниками.

Наприкінці 1794 р. відкрилася «Політехнічна школа» для підготовки цивільних та військових інженерів. Тут викладання також було доручено найбільшим вченим. Далі, замість медичних факультетів скасованих університетів у Парижі, Монпельє та Страсбурзі було засновано «Школи здоров'я». Крім цього, було відкрито «Торгівельну школу», а також школи мореплавання, військові школи тощо. Мережа початкових та загальноосвітніх шкіл була розширена.

У 1793 р. Королівський ботанічний сад був перетворений на «Музей природної історії» — дослідницький та навчальний заклад для розробки питань природознавства та для наочного вивчення ботаніки та зоології. У цей же час

засновано «Національну консерваторію (сховище) мистецтв та ремесел» та інші установи.

Нова система вищої та середньої освіти, розроблена та реалізована в роки революції, забезпечувала тісні зв'язки школи з життям та з виробництвом. Нові навчальні заклади та наукові установи, крім того, стали центрами досліджень як у галузі фізики та математики, так і в галузі природознавства та техніки.

Філософія Просвітництва з її впевненістю у всемогутність Розуму обернулася в роки французької революції репресивною ідеологією придушення "інакомислення", зазнала дивної метаморфози у санкціонуванні терору. Сцієнтистська філософія Просвітництва, що вбачала в науці шлях побудови нового суспільства, нової моральності, нової держави обернулися політичною ідеологією, що санкціонувала придушення, примус, репресії, терор. Той шар "середнього стану", який, сприйнявши ідеї просвітителів, став спочатку парламентськими представниками народу, а потім "вождями народу" був шаром середнього і нижчого чиновництва, юристів, нотаріусів, суддів, адвокатів.

8.2. Зображення науки в утопіях XVIII ст.

«Постійний кадастр» Гракха Бабьофа, «Істина, або істинна система» Леже-Марі Дешана, «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» Жана Антуана Кондорсе, «Рік дві тисячі чотиреста сороковий» Луї-Себастьєна Мерсьє, «Кодекс Природи» Етьєна-Габрієля Мореллі – у всіх відмічених утопічних проектах XVIII століття спостерігається детальний опис стану науки в пропонуємих ними ідеальних суспільствах. Очевидно, що з названих нами мислителів, авторів утопічних проектів всі являються представниками французького Просвітництва. Дана обставина обумовлена тим, що найбільше просвітницька філософія виразилася та знайшла своє втілення в соціальних

проектах перетворення суспільного життя саме у Франції. Достатньо лише згадати Велику французьку революцію (1789–1794 рр.) від якої всю соціально–філософську думку цього часу прийнято поділяти на передреволюційну та революційну.

Як відомо просвітницька ідеологія будувалася на догматі Розуму, звідки виходили й погляди на соціальну природу людини, релігію. Раціоналістична лінія слугувала формуючим компонентом для тогочасної соціально–філософської думки. Але становлення культу Розуму не впливало як явище само по собі, він мав свої коріння. Останні розуміли під собою розвиток наукових знань ще з попередньої епохи, який сприяв встановленню в західноєвропейських країнах раціоналізму. Вдосконалення та прогрес людського розуму на думку просвітників досягалося завдяки розвитку різних наук. В свою чергу прогрес наук сприяв рішучому впливу на всі боки соціального та культурного життя – і на прогрес техніки, і на створення розумного політичного устрою, і на вдосконалення моралі, раціоналізуючи її та позбавляючи від забобонів, упереджень. На думку О. Огурцова, завищення ролі науки в соціальному та культурному житті, перетворення наукового розуму у вирішальну силу соціального, культурного і морального прогресу в єдиний шлях досягнення «золотого віку» – такою є істотність цієї лінії в ідеології Французького Просвітництва від Фонтенеля до Вольтера.

Разом з цим, слід додати, що пропагування раціоналізму, який охоплював майже всі сфери суспільного життя, призвело до збільшення пов'язаного з ним матеріалізму. Причому, вивчаючи це питання виявляється ніби замкнутий трикутник – «природознавство – раціоналізм – матеріалізм». Кожен з боків цього трикутника спричиняє вплив на сусідній. В результаті виходить система зв'язків, які неможливо від'єднати один від одного. Французький матеріалізм у XVIII столітті став дуже доброю філософською основою для будови критики тодішніх суспільно–політичних відносин та католицької релігії і церкви на

антиметафізичній, антитеологічній практиці, на головних результатах природознавства. Потреби розвитку виробничих сил призвели до того, що нове природознавство на противагу схоластиці повернулося обличчям до природи, звернулося до експериментального вивчення властивостей матерії, законів руху земних та небесних тіл, до встановлення математичних виразів цих законів.

Досягнуті в цій області успіхи поступово підготовляли торжество принципів матеріалістичної філософії про вічність та нествореність матерії. Матерія є незнищимою, у всіх процесах змінення, які спостерігаються у світі, руйнуються лише ті чи інші матеріальні утворення, на зміну яким виникають нові. Дія та взаємодія матеріальних тіл та явищ мають характер причинно–наслідкових зв'язків; все в світі породжується матеріальними причинами, що в принципі, виключає можливість впливу на нього яких–небудь надприродних сил.

В своїй більшості відмічені нами риси матеріалістичного розуміння світу ґрунтувалися на відкриттях Декарта, Ньютона, Лейбніца в області фізики та математики. Так, декартовська космогонія (вчення про вихреподібний рух як основу розвитку Всесвіту) підводила до думки, що рухома матерія може без всілякого втручання бога породжувати всі різноманітні предмети та явища світу. Праці Ньютона виявилися природнонауковим підґрунтям вчення французьких мислителів про рух як всезагальне начало, що пронизує Всесвіт. Зрозуміло, що подібні наукові вчення призводили до поступового витіснення релігійних поглядів на сутність життя, віталістичні і телеологічні уявлення та встановлювалися природні причинно–наслідкові зв'язки ізакономірності життєвих процесів.

Як відмічає з цього приводу Х. Моммджян, в середині XVIII століття природні науки, зруйнувавши свої зв'язки з релігією та метафізикою, зробили значний крок вперед в матеріалістичній інтерпретації явищ природи. Метафізика XVII століття ще вміщувала в собі позитивний, земний зміст. Вона робила відкриття в математиці, у фізиці та в інших точних науках, які здавалися

нерозривно зв'язані з нею. Проте вже у XVIII столітті цей уявний зв'язок було зруйновано, позитивні науки відокремилися від метафізики та відмежували собі самостійні області. Відтак, бачимо яка склалася ідеологічна ситуація у французькій науковій думці. Недарма увагу звертається на матеріалізм, адже критика суспільних підвалин та релігійних догм спиралася саме на матеріалістичний підхід до вивчення природи, Всесвіту. Безсумнівно це й пояснює розмежування в духовній культурі цього часу мислителів на дійств (Г.Б.де Маблі, Е.–Г.Мореллі, Л.–С.Мерсьє) та атеїстів (С.Марешаль, Ж.Мельє), кожен з яких з свого боку малював картину «правильного», ідеального суспільного ладу, побудованого на засадах Розуму. Саме в цій неоднорідній соціально–філософській площині і формувалися риси тогочасного наукового вчення. Причому головним тут виступає не сама наука, а відношення до неї з боку мислителів та те, якої вони її уявляли в майбутньому, що, звісно, сприяло розгортанню критицизму науки.

Окрім того, контрнауковий рух мав своїм джерелом і характер наукових досліджень, які для простого люду вважалися безкорисними. Це пояснюється тим, що ті досягнення, які проводилися в області фізики, хімії, механіці та інших науках, а також багато розробок Французької Академії не були пов'язані з соціальними потребами. Безліч тем розроблювалася роками та не давали позитивних результатів. Тому, стає зрозумілим, чому в народному середовищі поширюється контрнауковий рух, який ставив за мету проведення перетворень і в цій сфері.

Звісно ж просвітники, особливо це стосується авторів утопічних проєктів, до свого взірця ідеального суспільного ладу обов'язково додавали ще й стан наукових досягнень в утопічному суспільстві, характер проводимих дослідів та їх значимість для підтримання його досконалості. Яким саме уявлявся стан науки та й взагалі її місце в утопічному суспільстві допоможе нам зрозуміти утопія Леже–Марі Дешана.

Монах–бенедектинець, скарбник монастиря Монтрей–БеллеДешан за своєжиття видав анонімно дві праці, однією з яких є «Істина, або істинна система», написана у 70–х рр. XVIII століття, в якій автор і розкриває своє утопічне уявлення суспільного устрою. Як утопіст Л.–М. Дешан був переконаний, що з встановленням спільності майна та «моральної рівності» держава відіме. У майбутньому суспільстві відносини міжлюдьми будуть регулюватися не правом, а моральним усвідомленням членів суспільства, їх моральністю – це так зване «становище норівів», інакше кажучи – ідеальний лад, який призведе до спільного благополуччя. Та головне для нашого дослідження, його праця містить дуже детальний опис стану наукових знань та досягнень за умов «стану норівів».

При аналізі стану науки за умов досконалого життя, про яке говорить Дешан, ми зможемо виявити не лише особливості змалювання науки в утопії, а й розкрити джерела негативних проявів дійсних наукових досліджень, що слугували матеріалом для утопічних образів. В другій частині своєї «Істинної системи» Л.–М.Дешан після надання характеристики соціального стану суспільства норівів переходить до наукових знань. «Ніщо у світі не могло б скласти для людей, які перебувають у становищі норівів, предмет такого враження, що змусило б їх кричати про чудо, про щось надприродне. – пише він, – Вони не знали б у собі нічого істотного, нічого метафізичного, що не єдило б їх з будь–якою твариною, з будь–якою істотою, а в результаті у них склалася б про них правильна уява, яку їм і потрібно було мати. Вони знали б те, що досить просте, а саме: що значна різниця між процесом проростання рослин, наприклад, та їх власним є не що інше, як значна різниця в їх бутті; що рослина – далеко не людина, а людина – не рослина, саме з цієї різниці й виходить, що вони повинні значно відрізнитися у процесі росту». На небі стали б вивчати лише те, що легше всього пізнати, адже яку користь могло б принести більш поглиблене вивчення? Та й навіщо знадобилася їм ученість Коперників, Ньютонів та Кассіні?

Вони жили б, не турбуючись про плинність днів та років, що дозволило б їм не знати часу свого народження та менше передбачати останню мить, коли вони без хвороби перейдуть від життя до смерті, подібно тому, як від неспання переходять до сну.

Уточнюючи свої думки стосовно вивчення небесних світил він каже, що у небесних сферах люди «стану норівів» бачили б лише об'ємні тіла, що являються разом з усіма їх складовими тілами лише частинами Цілого. Вони вважали б їх у всесвітньому центрі лише окремими центрами, таким чином вбачали б у них лише значний прояв регулярності та стійкості. З цієї дійсно істинної точки зору вони вважали б, що тіла ці вповні можуть підпадати впливу перетворення, які здатні змістити їх та зненацька перетворити в інші види, до яких вони належать. Та вони не вагалися б у тому – ніскільки цього не жахаючись, – що і люди існують лише в результаті подібного ж роду перетворень та що в певний день їм належить загинути внаслідок таких перетворень, щоб в послідовності пір року бути відтвореними шляхом перетворення з одного виду в інший. (Поширене повір'я про кінець світу має в якості джерела цю неясно омріяну істину. Проте варто звернутися до міфів, до давньої історії, до переказів про потопа Вогню, Ноя та Девкаліона, про всесвітню пожежу, яка виникла при виверженні Фаетона, водія колісниці Сонця, та жаху перед кометами, що втримався до наших днів. Варто лише кинути просвітлений погляд на поверхню земної кулі, якою вона нині уявляється, то легко переконатися, що у нас збереглося якесь нагадування про вцілілі сліди якогось могутнього потрясіння, що перенесла наша планета. У багатьох випадках міфи являють собою лише перекручену історію).

Наведені вище судження мислителя розкривають його відношення до такої наукової галузі як астрономія. Виявляються ті питання, які хвилювали тогочасних вчених, які досліджували небесні зірки. Причому Дешан відкидає результати дослідів відомих астрономів, що зробили великий внесок у розвиток астрономії (наприклад італійський та французький астроном та інженер Кассіні

Джовані Доменіко у Болоньї в 1665 р. вперше спостерігав Велику червону пляму Юпітера; в Парижі відкрив чотири супутники Сатурна (Япет, Рея, Тефія, Діона), які на честь короля назвав «зірками Людовика»), звертаючи увагу на значимість Цілого. Під цією категорією він розуміє Всесвіт, окремі зірки якого виступають лише його частинами. В свою чергу використання такої категорії у науковій галузі вже говорить про філософські позиції мислителя в середовищі загальної просвітницької ідеології. Дешан не відхиляється від обраного просвітницького шляху, а лише надає йому своєрідного змалювання в своєму утопічному ідеалі.

Продовжуючи розгляд стану наукових знань в утопії Дешана за логікою його викладення ми можемо відмітити наступні положення утопіста. Тут вже мова йде про істотність та природу різних подій, що відбуваються в житті людини. Занадто просвіт-лені для того, щоб скласти собі хибні уявлення про природу, як це робили споконвіку, люди судили б розумно про те, що ми називаємо чудесами. «Так, наприклад, – говорить Дешан, – вони в морі, що злизує свої береги, наступаючи або відходячи від них, бачили б лише велику масу води, яка внаслідок недосконалої регулярності у припливах та відливах, а також нестачі повної стійкості в просторі, який воно займає, покидає своє ложе, щоб непомітно накрити материк, вже покритий її слідами у минулому. Вони знали б, що те відбувається майже непомітно та раптово внаслідок надмірного наближення якоїсь комети, а може здійснитися у вигляді землетрусів, вивержень та переворотів. Цей істинний погляд на речі, не роблячи з предмета жахіття, був би підґрунтям їх фізичного життя, обмеженого і просто корисного».

Замість абсурдного уявлення про неминучість у них було б лише істинне поняття про необхідність. Вони знали б, що події необхідні, лише коли вони виникають, та що вони ніколи не приходять самі по собі, а лише відносно; все, що відбувається, має лише необхідний наслідок, щоб потім у свою чергу бути необхідною причиною, що воно ніколи ніякою істотою не може бути передбачене інакше, ніж у більшій або меншій мірі, адже жодна подія, навіть коли вона

відбувається, не має суворо визначеної форми виникнення. В даному висловленні мислителя вбачається раціональний підхід до визначення місця наукових знань в своєму ідеальному суспільстві. Все що відбувається на протязі життя людини відбувається за аналогією з природою, тобто має причинно-наслідкові зв'язки. А це вже в свою чергу говорить про його критичність по відношенню до деяких релігійних догматів, адже філософ наголошує на тому, що події не приходять звідкись, самі по собі й тим паче не можуть бути передбачені. До всього слід підходити з раціональних засад не входячи в оману чи в інші які-небудь забобони, проти яких так жваво виступали французькі просвітники.

Продовжуючи свою думку, Л.-М.Дешан говорить про те, що у становищі норівів всі люди володіли тим невеликим знанням анатомії, що дозволило б їм виконувати на людському тілі легкі операції. Якби виникла потреба у важких оперуваннях, справу надавали б самій природі, допомагаючи їй домашніми або іншими засобами. Однак у кожному поселенні могло бути по дві людини, які спеціально займалися б наданням допомоги у випадку хвороби та які завжди залишали б після себе учнів. Вони вважали б здоров'я джерелом всіляких насолод та берегли б його за вказівками здорового глузду, який забороняв би їм будь-якого роду надлишки. Тілесні хвороби здавалися б їм не покаранням, подібно нашому абсурдному погляду на цей предмет, а випадковостями, що входять у спільну мету речей; вони намагалися б їх обходити в міру можливостей як шляхом обачливості та витримки, які вони вносили б у все, що робили, так і суворим дотриманням свого простого способу життя. Змушені звернутися до ліків, вони знайшли б під рукою прості засоби і рослини та цим би й обмежувалися. «Проте як рідко їм доводилося б до них звертатися та як легко кожен з них міг би бути сам собі власним лікарем! Що ж стосується страждань, названих нами «душевними», що являють собою лише посмикування наших нервів та наших фібр, то від них вони були б позбавлені. Адже чим ще викликаються ці страждання, які так сильно сприяють тому, щоб життя здавалося

нестерпним, підривають наше здоров'я та скорочують наші дні, як не нориви наші, що безупинно смикають та мучать нас, будучи до крайності брехливими? Вони б народжувалися, жили та вмирали, не бачачи в цьому нічого надприродного, де все починається, триває та кінчається, щоб потім відродитися в іншому вигляді у всіх тілах, що нас оточують. Кожен був би вправі припинити життя, віддати перевагу смерті з–за немочі, яка стала тягарем йому та іншим, але будучи у високій мірі захищеними від будь–якої біди, що їх засмучує, вони навряд чи мали б підстави надавати переваги не життю, а смерті».

Закінчуючи своє описання наукових знань за умов утопічного ладу, Дешан не обминає і питання смерті. Та й тут можна побачити, наскільки легко та безтурботно переживали б це страшне неминуче явище в житті кожної людини. «У становищі норівів смерть була б лише закінченням прекрасного дня, адже їй не передували б, як звичайно у нас буває, важка хвороба, скорботний вигляд священика, лікаря, нотаріуса, скорбна мати, всілякі душевні страждання, що давлять на нас та надзвичайно сприяють наближенню смерті. Вони вмирали б тихою смертю, схожою на їх життя, а ми вмираємо смертю гіркою, схожою на наше життя».

Таким чином, використання в нашому дослідженні утопії Л.–М.Дешана дозволило виявити наступні особливості утопічної думки за часів епохи Просвітництва. В першу чергу наявною є картина впливу загальної просвітницької філософії на наукове знання того часу. Той критицизм, що охопив майже всі сфери людського буття, не обминув і наукову сферу, формуючи при цьому й певний утопічний ідеал науки в ідеальному суспільстві. Те, що до науки так суперечливо відносилася більшість мислителів це якраз і свідчить про вихід на вищу ланку свого стану саме сцієнтичної утопії. Іншим доказом цього виступає присутність в більшості утопічних проектів наукової галузі – тобто стану науки в утопічному суспільстві та її значна відмінність від реального. Та

головне не просто відмінність, а корисливість, практична значущість, ефективність у використанні в житті утопійців.

По-друге, панування раціоналізму не могло не надати сцієнтичній утопії прогресистського характеру. Віра в культ Розуму, прогрес якого може вивести суспільство на значно вищий рівень свого розвитку, в якому не буде суспільних протиріч, конфліктів, боротьби, нерівності – все це спричиняло великий вплив і на науку, на плечі якої покладали завдання вдосконалення науково-технічного стану суспільства. Сцієнтична утопія як і соціальна утопічна думка епохи Просвітництва дуже добре вбирала в себе всі віяння тодішньої філософської та суспільно-політичної думки, надаючи їм своєрідного відтінку, характерного для своєї сфери.

Питання до теми

1. Розуміння мислителями таких аксіологічних категорій як «добро» та «зло», «щастя».
2. Становище наукових знань в утопії.
3. Раціональні підвалини просвітницької утопії на прикладі ідей М. Кондорсе.
4. Відношення утопійців до мистецтва та інших виражень культури.

Рекомендована література

1. Далин В. М. Из истории социальной мысли во Франции. М.: Наука, 1984. 256 с.
2. Дешан Л.–М. Моральные рассуждения. Истина, или истинная система. М.: Мысль, 1973. С. 166 – 231.
3. Кузнецов В.Н. Атеизм великих французских материалистов XVIII в. (Вступительная статья). Да скроется тьма! Французские материалисты XVIII века об атеизме, религии, церкви. М.: Политиздат, 1976. С.5–32.

4. Момджян Х.Н. Французское Просвещение XVIII в.: Очерки. М.: Мысль, 1983. 147 с.
5. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII в. М.: Высшая школа, 1973. 302 с.
6. Огурцов А.П. Великая Французская революция и наука. Вопросы философии. 1989. № 3. С. 37–48.
7. Старосельская-Никитина О. А. Очерки по истории науки и техники в период Французской буржуазной революции 1789-1794 гг. <http://istmat.info/node/29290>
8. Scientism: The New Orthodoxy. First published 2015. Bloomsbury Academic, 2015. 200 p.

Інформаційні ресурси

1. Раціоналізм проти історії. Утопія і міф. URL: <http://ibib.ltd.ua/ratsionalizm-protiv-istorii-utopiya-27830.html>
2. Співвідношення науки, ідеології та утопії. URL: https://studopedia.com.ua/1_24331_spivvidnoshennya-nauki-ideologii-ta-utopii.html
3. Французька революція 1789 – 1804 рр. URL: <http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?Z21ID=&I21DBN>

Тема 9.

Відношення утопістів до релігії та церкви

План

- 9.1. Витоки критики релігії та Церкви західноєвропейськими мислителями епохи Просвітництва.
- 9.2. Критика релігії у XVIII ст. як одне з джерел утопічного ідеалу.

9.1. Критика релігії та Церкви західноєвропейськими мислителями епохи Просвітництва

У більшості європейських країн XVIII ст. був відзначений «освіченими» реформами церкви, і ці реформи мали своїм найважливішим наслідком зміцнення позицій світської влади на шкоду церковній владі. Однак така важлива складова церковних реформ як «очищення» церкви та просвітництво пастви реалізувалася менш успішно.

Ідеї «розумної віри» не тільки не здобули остаточної перемоги над «ентузіазмом» та «фанатизмом», а й породили несподівану відповідь. Сама Французька революція продемонструвала вибух «фанатизму» та хіліастичної екзальтації. У той час, як деякі спостерігачі усвідомлювали, що це явище було «новим, також жахливим феноменом: політичний фанатизм», для багатьох події у Франції були сприйняті як повернення часів релігійних воєн, розв'язаних цього разу масонами або безбожниками-просвітителями.

Незадоволеність «раціоналізацією віри» і «секуляризацією» богослов'я призвело і до розвитку різноманітних форм містичної духовності - від вчення шведського містика Еммануеля Сведенборга, послідовники якого організували свою власну церкву в 1787 р., до розенкрейстства і висок. Посилився інтерес до аскетичної та містичної традицій у православному ісихазмі, зміцніли течії «містичного сектантства».

Просвітництво зовсім не означало розриву з релігією. Ідеї просвітителів багато в чому пов'язані як зі спадщиною античності і Ренесансу, англійських дійств і Спінози, а й, як показав ще 1932 р. До. Беккер, із традиціями християнського богослов'я. Навіть знаменитий антиклерикалізм Просвітництва був варіацією, зрозуміло, блискуче артикулованою, багатовіковою традицією критики продажності, цинізму та тиранії римської курії та жалюгідного стану рядового духовенства.

Багато просвітителів вважали, що релігія підлягала не знищенню, а реформуванню. Очищена від забобонів і забобонів, «істинна» релігія була фундаментом нового, гуманного і розумного суспільства, в якому інтелектуальна свобода поєднувалася з торжеством закону та порядку.

Для значної кількості сучасників справжнє Просвітництво було невіддільне від «істинного християнства», а ідеал інтелектуальної свободи передбачав свободу релігійної думки.

Ж.-Ж. Руссо та І. Кант не вважали існуючу церкву Божим творінням. Ця установа, на їхню думку, зовсім не дар посланця Бога на землі – Ісуса Христа, як запевняють нас християнські богослови. І католицька, і грецька, і протестантська церкви створені не Вищою Істотою та потойбічними силами, а створені звичайними людьми, щоправда, одягненими в ряси та хітони. Від первісного християнства всі ці конфесії максимально віддалені. Вчення І. Христа з Назареї, що з'явилося в Стародавньому Римі, несло в собі ідеальний зразок праведної поведінки. Прихильники його (члени розкиданих країною невеликих сект) завзято, іноді навіть ціною власного життя, відстоювали заповіді Спасителя, коротко викладені у Нагірній проповіді. Як широке ідейне протязом християнство оформилося, на думку Ж.-Ж. Руссо, на руїнах Римської імперії. У перші роки існування у своєму новому статусі воно не мало будь-яких матеріальних культових придатків. Ця релігія була «цілком духовна, зайнята виключно справами небесними; вітчизна християнина немає від світу цього» [3; 318]. Її призначення полягало в тому, щоб людям, які б'ються, які опинилися в незвичній, кризовій ситуації (коли валилися всі колишні підвалини буття), повідомити душевний спокій. У жодні цивільні справи вона не втручалася; у регуляції суспільно-політичних подій брала активну участь. На жаль, тривало це недовго.

Проте поява цих матеріальних культів та численної армії служителів диктувалося вже іншими історичними потребами. У європейських державах на

зміну хаосу, що панував, йшло поступове посилення абсолютистської королівської влади. Воно й викликало небажані зміни. Колишнє християнство втратило колишній вигляд і трансформувалося у вотчину первосвященника. Колишня релігія духу буквально розтанула у соціальному тумані. Небесну духовну країну нова церква «невідомо як перетворила на земну» [3; 319]. Цей земний священний інститут відстоював у культовій практиці інші духовні цінності. Його святі отці почали вселяти віруючим перевернуті, хибні догми. Натомість Христових істин тут правили бал людські забобони, забобони, містика та інші помилки нашого розуму, замішані на грубому невігластві. З усією наочністю це виявилось в епоху Хрестових походів та активної діяльності церковної інквізиції. Замість любові і смирення християни накреслили на своїх прапорах ненависть і зневагу до інших народів, і до всіх, хто дотримувався іншої віри. Християнство переродилося на ідеологічну опору тиранії. Цьому сприяв, на думку Жан-Жака Руссо, сам характер первісної форми християнства як релігії слухняності і рабства, що схиляється перед силою.

Висновок про непридатність поширених у суспільстві церковних відправлень, загальне Ж.-Ж. Руссо та І. Канта, до певної міри було даниною поглядам Ф.М. Вольтера. Саме йому, провіснику революції, що належить, належить пальма першості в розвінчанні культової практики і релігійних догм, запропонованих офіційними богословами. Засновник французького Просвітництва провів воістину титанічну роботу у цьому напрямі. Він народився на терені ідейної боротьби з великою програмою розбудови панівних священних установ.

З одного боку, його програма включала жорстку критику різноманітних культових дій та традиційної теології. Мислитель досить наполегливо закликав церковні еліти припинити обдурення віруючих шляхом фальшування Христових істин. Його перо безжально бичувало порочність інквізиції і безпутне життя Грибурдонів церкви. З іншого боку, у програмі містився чіткий абрис очищеного

варіанта релігійної віри. Нову форму віросповідання оприлюднили в «Кандиді...» під маскою безіменної релігії Ельдорадо. Носієм її оголошувався нікому невідомий народ, загублений у високих горах, де ніколи не ступала нога іноземної людини. Як це нагадує придуманий Томасом Мором острів Утопію, його материковий двійник. У ельдорадській релігії відсутні будь-які ознаки особливих культових установ з їхніми керівниками, а також будь-який ідейний сакраментальний матеріал, подібний до біблійних віршів і притч. Щоденне служіння Господу майже збігається з культовими відправленнями у «Місті Сонця» Томмазо Кампанелли. Вочевидь, усе це перетворювало запропоновану конфесію на просте побажання самого Ф.М. Вольтера, недосяжна мрія, абстрактний заклик до зміни форми спілкування з Всевишнім. Похитнути традиції католицького та протестантського культу такого роду релігія явно не могла.

На переконання Вольтер був прихильником деїзму. Він писав, що християнство і розум не можуть існувати одночасно, а освічені люди не потребують християнських одкровень. Розмірковуючи про сенс релігії, він робив висновок, що віру в Бога, що карає, необхідно зберегти лише для того, щоб навіювати неосвіченому черні моральний образ поведінки, тому — якби Бога не було, то його треба було б вигадати. Цим висловом філософ викликав запеклі атаки з боку церкви. На церковні нападки він відповів непримиренною боротьбою. Він так відточив аргументи деїзму, що в діалог з ним церква вступати не наважувалася, для боротьби з католицизмом Вольтер висунув гасло: «Роздавити гадину!».

Але Вольтера лютувала не так сама віра, а те, що Церква заохочує невігластво, забобони, забобони, пригнічує розум і посилює існуючі соціальні проблеми, які можна вирішити, або розвиваючи просвітництво людей, або «знявши проблему», тобто знищивши повністю заважає прогресу звичай, закон, інститут. У Церкві та церковних догмах Вольтер бачив лише негативний бік, тому

жорстока боротьба з ними займає дуже велике місце у творчості мислителя. До Бога і служителів Бога Вольтер безжальний: Бога він зображує тираном, що сіє злобу і сліпим від люті, а священників зневажливо називає бонзами і дервішами, з полемічною люттю накидається на найбільш похмурі риси християнської віри - релігійні переслідування та фанатизм.

Вольтер небезпідставно вважав, що релігійний фанатизм і однодумність, яке насаджує Церква, умиротворюють життєтворний початок будь-якої свободи — свободу совісті та слова, спотворюють мислення людини, роблять її слабким і боягузливим, позбавляють творчої іскри. У той же час Вольтер, хоча ставився до Католицької церкви та католицизму вкрай вороже і не втрачав нагоди завдати церкві болючого удару, не збирався повністю позбавляти світ релігії. Релігію для широких народних мас Вольтер розглядав як відмінний стримуючий фактор проти бунтів та насильства.

Ж.-Ж. Руссо та І. Кант у своїй критиці дій священнослужителів, поза всякими сумнівами, слідували в руслі ідей видатного просвітителя. Критичні стріли, пущені французьким вільнодумцем на адресу церкви, вони розглядають як справедливі та своєчасні. Обидва філософи зустрічають їх прихильно і всіляко підтримують. По суті, вони рухаються в тому ж фарватері, що і великий француз, і мало в чому відхилилися від запропонованого ним курсу. Що ж до змісту критики, то тут учні явно перевершили свого вчителя та зробили гігантський крок уперед. По-перше, їм об'єктом критичної оцінки стають не зовнішні прояви життя у Бозі, а кардинальні, вузлові моменти християнського світогляду. Увага мислителів фокусується на трактуванні феномену віри, сутності Бога та характеру Його зв'язку з віруючою людиною. Вирішення цих актуальних проблем відповідало на духовні запити тогочасного населення Європи і викликало у суспільстві живий інтерес.

По-друге, їхня критика була більш ґрунтовною та об'єктивною, оскільки базувалася на найбагатшому фактичному матеріалі з повсякденного життя

широких кіл народу: селян, плебеїв, представників середніх верств, різних державних діячів, включаючи коронованих осіб. У ній були відсутні злісницькі риси обструкції релігійних вірувань. Як наслідок, вона стала не голим, марним запереченням і будівництвом утопій, а конструктивною модернізацією християнської теології. Критичні судження Ж.-Ж. Руссо та І. Канта якнайкраще висловили вікові сподівання «німого» більшості суспільства. І той та інший запропонували освіченому люду якісно інше, оригінальне пояснення християнської догматики та культових дій.

Руссо проголошує моральний обов'язок головним мірилом всіх проявів людського буття. Владика потойбічного царства вимагає його виконання від кожного індивідуума. Чим суворіші земні жителі виконують накази боргу, тим вони ближчі і рідніші за Небесного Батька. Любов та інші різноманітні емоції та почуття, які мотивують мирські вчинки, підпорядковані цьому мірилу. З допомогою художніх образів Еміля, Софії, Юлії тощо. буд. Ж.-Ж. Руссо дуже барвисто і, треба визнати, досить просторо, зображує, як у повсякденній практиці людського буття поєднуються між собою земне кохання, совість і обов'язок, які завжди перебувають у нашому серці. Філософ переконаний, що саме серцем кожен із нас пов'язується з Богом. Розум лише спрямовує почуття віруючих у потрібне русло, не дозволяє їм набути небажаного, аморального вигляду.

Критика релігійних догм у XVIII столітті мала під собою величезне підґрунтя, що формувалося на протязі кількох століть. Й не дарма цей час увійшов в історію під назвою «просвітництво» - щоб нести світло людям, вигнати темряву з тогочасного соціального життя. Разом зі змінами в соціальній сфері необхідні були зміни в духовній культурі. Інакше кажучи без змін в релігійному середовищі неможливо було перетворити суспільство на ідеальних умовах, адже, як ми побачили католицька церков виступала важливим підґрунтям тогочасного політичного життя.

9.2. Критика релігії у XVIII ст. як одне з джерел утопічного ідеалу

Перед початком аналізу формують ознак утопічного ідеалу в критиці релігійних засад необхідно розкрити тогочасну ідеологічну ситуацію стосовно відношення до католицької церкви просвітників. Й тут ми можемо виявити два шляхи зародження не сприйняття філософами релігійних догм. Перший з них міститься в концептуальних засадах просвітницької культури, що охопила майже всі сфери людського буття, зокрема погляди на людину та її місце в світі природи. Мова йде про те, що в основі всіх політичних вчень та програм Просвітництва знаходяться уявлення про людину як про природну істоту, яка володіє невід'ємними «природними правами», що цілком обумовлює концептуальну значимість в просвітницькій філософії поняття «людська природа». В руслі цих уявлень будуються ідеальні картини «істинного» людського суспільства, де «істинна» мораль – мораль природи, яка необхідна народам.

Модель суспільства заснована на моделі природи, та ідеалом людини в очах просвітників становиться «син природи», якийсь «благородний дикун», який від народження наділений природними потребами і людським розумом, відчуттям поваги до себе та інших людей, прагненням до власної вигоди, тісно пов'язаної з вигодою всіх інших членів суспільства. Відтак, натхненні прагненням розумово пізнати природні начала людини, багато з просвітників передусім відійшли або підвергли суворій переоцінці корінну християнську догму про первородний гріх, про первозданну порочність людини та виходили, як правило, з раціональної тези про природжену доброту, добродійність людини та звідси про заслужене нею людське щастя. На зміну релігійному поясненню споконвічного буття людства прийшла розвинута просвітниками прогресивна гіпотетична концепція «природного стану».

Проте, як зазначають дослідники, не всі з мислителів вірили в нього як в ранній етап історичного існування людей, але всі виходили з визнання природного середовища та вічних природних атрибутів людини. Г. Б. де Маблі, досліджуючи місце природи в утворенні суспільства висловлювався таким чином: «... Я думаю, що люди вийшли з рук природи абсолютно рівними та вільними, без панування одних над іншими. Природа не створила королів, правителів, підданих, рабів – це очевидно, та вона нам уклала один закон: працювати, щоб бути щасливими. Доки люди залишалися в цьому становищі, їх права були такими ж широкими, скільки обмеженими були їх обов'язки. Все належало кожному з них, кожна людина була своєрідним монархом, який мав право на світову монархію». Г. Б. де Маблі дуже добре показує нам, що в початковий період коли повністю панував «природний закон» як всезагальна міра свободи, людина перебувала в єдності з природою, володіючи всіма «природними правами». Інакше кажучи, згідно з просвітницькою ідеологією єдина свобода людини є в тому, що вона повинна керуватися лише законом природи. Від цього мислителі відштовхувалися в подальшому своєму дослідженні «істинних» підвалин соціально-політичних відносин, тим самим виходячи на релігійні принципи тодішнього західноєвропейського суспільства.

Застосовані вирази Г. Б. де Маблі дуже добре фіксують такі обставини: по-перше, та наукова революція, яка охопила європейські країни у XVII столітті зробила перестановку духовних пріоритетів, що вилилося у збільшенні значення природи, матеріального світу в бутті людини та по-друге, що неминуче впливає з попереднього, на зміну однобічному відношенні до божественного начала у XVIII ст. відбулося становлення так званого деїзму. Серед відомих філософів деїстів цього часу необхідно відмітити таких: Вольтер, Д. Аламбер, Руссо, Монтеск'є, Кондільяк. Тобто, збільшення ролі природи в формуванні людського суспільства та й взагалі людини тим самим змінило відношення до релігійних

канонів, породило дещо інше на відміну від минулих часів відношення до місця Бога у світі.

Другою обставиною, яка мала великий вплив на збільшення критики католицької церкви виступають ті «підводні течії», що випливали з соціально-політичних поглядів. Для того, щоб зрозуміти всю важливість цієї обставини, слід зазирнути ще в епоху Середньовіччя, а саме віднайти картину існування католицької церкви в європейському світі. Як відомо, починаючи ще з епохи Середньовіччя католицька церква стала одним з основних інститутів феодального суспільства в європейських країнах. В політичному відношенні духівництво вважалося першою верствою феодального суспільства та разом з дворянством утворювало його привілейований шар, що возвеличувався над безправною третьою верствою, об'єднавчою в своїх рядах більшу частину населення. Єпископат впливав безпосереднє на політику, яка проводилася європейськими монархами.

Так наприклад, у Франції у XVII – XVIII ст. вищі церковні сановники часами на довгі періоди становилися фактично правителями країни в ролі перших міністрів або регентів при неповнолітніх королях – ці пости послідовно займали кардинали Рішельє, Мазаріні, Флері. Велику політичну роль грали духівники монархів, їх фаворитів, які мали змогу постійно вселяти своїм підопічним ті погляди, які відповідали інтересам церкви. Найактивнішу роль в католицькому світі відігравали папи, які нерідко возвеличувалися до такого рівня, що мали можливість авторитарно диктувати свою волю різним європейським монархам. Церква вчила про божественне право феодальних правителів. Ієрархічна структура феодального суспільства розглядалася відповідною до «небесного» царства, а на землі церков свою власну ієрархію встановлювала за феодальним взірцем. Будь-яке посягання на основи феодально-абсолютистських порядків розглядалося церквою як гріх перед богом, порушення релігійних заповідей. Будь-який гріх в розуміння християнства є не що інше як символ одного і того ж

духу – духу бунту. Не гріховною є лише воля до «спільного» та «єдиного», а не «по окремого», іншими словами, лише воля спрямована проти себе самої, воля до утримання від гріха, воля до покірності богу та смиренню.

Б. Поршнев досліджуючи релігійні засади в суспільстві часів Середньовіччя звертає увагу на те, що ареною діяльності релігії було не стільки поле битви ... скільки так би мовити його далеке психологічне передпілля. Визнаючи не викоренилість гріховності людини, тобто обтяженість її первородним гріхом, визнаючи тим самим присутність сімені спротиву та повстання по всьому оточуючому середовищу, в кожному кроці та помислі селянина, християнство приглушувало в ньому дрібні паростки цього сімені загрозою страшного загробного покарання. Це було колосальної сили контртіснення релігійних канонів на психологію феодалного селянина, що повсякденно умовами економічного життя спонукався до повстання. В нашому випадку наведені твердження ученого хоча й про середньовічне соціальну психологію народних мас та все ж має велике значення, оскільки розкриває причини міцного спротиву просвітників XVIII століття проти багатьох а іноді повністю всіх релігійних засад.

Таким чином бачимо, що пануючі соціально-політичні негаразди, нерівність людей, несправедлива законодавча влада знаходили в цей час своє обґрунтування та виправдовування в релігійних догмах. Багато хто з просвітників навіть гадали, що низка соціальних несправедливостей та зловживань народжені самим релігійним світоглядом. Неможливо боротися проти існуючого соціальнополітичного ладу, його правових та моральних установ не зриваючи з них ореол святості, богоданності та вічності. В цьому випадку відмічені вище основи соціально-політичного підходу до критики релігії в епоху Просвітництва обумовлюють поширення на той час атеїзму. Серед відомих мислителів (особливо французьких), які пропагували атеїстичні вчення являються Ж. Мельє, Ф. Буассель, С. Марешаль.

З відміченої вище низки мислителів найбільше вирізнився не лише у критиці християнської церкви а, головне для нашого дослідження, у створенні на цій основі утопічного ідеалу суспільного устрою французький кюре за життя Жан Мельє. В своїй праці «Заповіт», опублікованої вже після його смерті, автор надав нам приклад нищівної критики релігійних канонів, яка виражалася в його закликах до населення стосовно перетворення свого життя. На думку Х. Моммджяна критичність по відношенню до релігії та церкви, та навіть їх відкинення, обумовлене тим, що Мельє як і всі інші французькі матеріалісти особливо виокремлював роль релігії та релігійних організацій в освячені та захисті феодальних відносин та абсолютизму. В якості прикладу слугують відомі його сім доказів марності та хибності релігій, які він детально розкрив в атеїстичному за своїм характером «Заповіті»: Перший доказ марності та хибності релігій: вони – лише вигадка людини; Другий доказ марності та хибності релігій: сліпа віра, що лежить в основі всіх релігій, - джерело омани, ілюзій, обману; Третій доказ марності та хибності релігій, що виводиться з удаваних бачень та божественних одкровень; Четвертий доказ хибності релігій, який впливає з помилковості удаваних обітниць та пророцтв; П'ятий доказ неправдивості релігії, що витікає з оманливості її вчення та моралі; Шостий доказ неправдивості релігії, що впливає з виправдання і освячених нею зловживань, тиранії та пригнічення з боку знаті; Сьомий доказ неправдивості та оманливості релігій, що виводиться з помилковості самого уявлення людей про гадане існування богів; Восьмий доказ неправдивості релігій, що впливає з помилковості уявлень про дух та про безсмертя душі.

В основі цих доказів лежить філософська система Мельє, яка ґрунтується на пропагуванні матеріалізму, проголошуючи матерією єдиною субстанцією. Все що існує є властивістю та формою існування цієї вічної та нествореної матерії. Ті чи інші форми свідомості є властивостями матерії, залежать від неї, сама ж матерія об'єктивна, існує поза та незалежно від якої не будь форми свідомості.

Матерія в процесі безперервного та безкінечного свого розвитку породжує все багатство та різноманіття вічного Всесвіту. Вихідна філософська позиція Мельє виключає не лише ідею створення матеріального світу божественним духом, а й ідею першого поштовху, який начебто повідомляється матерії деїстичним богом. Дуже добре ці ідеї Мельє висвітлені у восьмому доказі марності та хибності релігій: «Передусім слід сказати відносно сподіваної духовності душі, що якби душа була духовною, як це стверджується, в ній не було б ні тіла, ні частин, ні форми, ні вигляду, ні протяжності, та, як наслідок, вона не являла б собою нічого реального, нічого субстанційного. Але душа є дещо реальним та субстанційне, оскільки вона оживляє тіло та повідомляє йому силу та рух. Виходить, душа ... повинна бути тілом та матерією, повинна мати протяжність, бо ніщо реальне та субстанційне не може бути без тіла та протяжності. Очевидний доказ цього виявляється в тому, що неможливо скласти собі ніякої уяви про істоту, яка повністю не мала б тіла або матерії та протягу. ... Природа буття полягає саме в тому, щоб бути тілом та протягом; звідси виходить, що те, яке не має ні тіла, ні протягу, ніяким чином не є буттям». Звідси виходить, що нестворене буття є незруйнованим. Матерія, що не має початку, не може мати кінця. Матерія та рух тісно взаємозв'язані.

Інакше кажучи вчення Мельє про єдність матерії та руху відкидає ідею теїстичного та деїстичного бога, допущення існування будь-якої надприродної творчої сили. Від принципів своєї матеріалістичної концепції мислитель крокує далі до критики релігійних догматів, не залишаючи при цьому місця для божественної мудрості, божественних сил. Поступово на протязі свого «Заповіту» Мельє викриває богословські премудрості, спростовує онтологічне, телеологічне та інші докази існування бога, відкриває софістичні основи цих доказів. Мислитель відтворює характерні риси різних релігійних вчень, які століттями вселяли людям фантастичні ідеї.

Та головне на що Мельє постійно звертає увагу це результативність діяльності церкви – омана, дезорієнтація людей, прагнення виправдати владу багатих та перешкодити простому люду знайти шляхи, які ведуть до кращого життя. Автор «Заповіту» стверджує, що жодне з моральних розпоряджень християнства не виконувалося та не виконується в повній мірі тими хто панує над народом. Про це можуть свідчити кроваві війни, які велись за ініціативою християнських королів, жорстке придушення ними народних повстань, розправи інквізиції з інакомислячими та багато іншого.

Продовжуючи в цьому напрямку Мельє закликає народи до активних дій – на скинення гнітючого правлячого політичного режиму для встановлення кращого соціального порядку. «... Дорогі народи!, - звертається він, - Зрозумійте ж: омани і забобони, релігія і тиранія ваших царів та всіх тих, хто керує вами від їх імені, є фатальною та проклятою причиною всіх ваших нещасть, тягарів, хвилювань та лих. Ви будете щасливішими, якщо позбавитеся того чи іншого нестерпного ярма, – гніту забобонів та гніту тиранії – і будете мати лише добросовісних та мудрих правителів. Якщо у вас мужнє серце і ви бажаєте звільнитися від ваших бід, то остаточно скиньте з себе гнобителів, стряхніть із себе за дружньою угодою гніт тиранії та забобонів, спільно з іншими скиньте всіх ваших священників, монахів та всіх ваших тиранів з тим, щоб поставити на їх місце добросовісних, розумних та далекоглядних правителів, здатних мирно керувати вами, добросовісно здійснювати правосуддя, ненастанно зберігати суспільний достаток та спокій людей, яким ви бажаєте безумовно та добросовісно підкорятися. Ваш добробут знаходиться у ваших руках. Ваше звільнення буде залежати лише від вас, якщо ви зможете домовитися один з одним. ... Тирані нічого не зуміли б зробити без них та без вас. Вони користуються вашими власними силами проти вас самих для того, щоб усіх вас, скільки б вас не було, зробити своїми рабами; вони скористалися б цими силами також для знищення всіх вас по черзі, якби якийсь місто або провінція спробували

б чинити їм опір та скинути з себе те ярмо. Було б зовсім по-іншому, якби весь народ, усі міста та провінції були одностайними і домовилися між собою, як звільнитися від спільного рабства, в якому вони знаходяться. Тоді тирані були б швидко усунені та знищені». Завдяки таким рішучим діям суспільство може змінити свій лад на значно кращий та позитивний на відміну від існуючого. Й саме тут впливає на поверхню соціальної системи Мельє той ідеал суспільного буття, за який він так ратує.

Основним принципом нового суспільства на його думку буде той закон, що всі люди рівні від природи, причому не тільки у правовому, а передусім у соціальному відношенні. Кожен громадянин має право жити, користуватися своєю природною свободою та участю у благах цього світу, але таке право на забезпечене існування поєднується з необхідністю праці на користь суспільства. Приватна власність ліквідується, всі маєтки, багатства та землі стають суспільним надбанням. Жителі міст, містечок, селищ єднаються у велику, тісну родину. Ці общини будуть мирно та планомірно спільно обробляти свою землю та разом використовувати продукти, здобуті у своєму окрузі власною працею. Всі сільські та міські общини заключають між собою вічний союз для взаємної допомоги та задоволення своїх потреб, оскільки без цього не може бути здійснене суспільне благо. Все належить общині, кожен відповідно до своєї спеціальності виконує для потреб общин, під керівництвом наймудріших та найдосвідченіших людей яку-небудь корисну та чесну роботу. Й хоча всі рівні, проте це суспільство – тільки людське суспільство, для здійснення своїх цілей, тобто для підтримки порядку та постачання своїх членів необхідними речами воно потребує у відомому суспільному розподіленні, відомій суспільній ієрархії. Ці розподілення та ієрархія повинні бути справедливими, не повинні занадто возвеличувати одних та принижувати інших.

Якщо кожен виконуватиме корисну та чесну роботу, а блага землі та продукти праці громадян будуть знаходитися в розумному завідуванні, то

кожному буде всього вдосталь для життя у задоволенні та щасті. Дійсно, предмети, необхідні для підтримки життя людей, виробляються землею майже завжди в достатній кількості, а часто й у надлишку. В такому добропорядному суспільстві людей не будуть хвилювати ніякі турботи про себе та своїх дітей. Обман та брехня зникнуть. Не будуть виникати ніякі процеси щодо власності, бо не буде виникати заздрість одних до одного. Ні вбивства, ні крадіжки не порушать життя общин. У цьому новому федеративному суспільстві не буде ніякої нової релігії, оскільки ідеали та віра в богів знову зроблять людей нещасними, а якщо при цьому буде знищена суспільна власність на майно, поверне їх до старого рабства. Значення повинно буде мати лише одне моральне правило, принципи якого – сутність справедливості та братерства. Повчаючи людей працювати для спільного блага та свободи, воно надає їм благородство думки. Саме таким виступає суспільний ідеал Мельє, до здійснення якого за його ідеєю слід було прагнути людям. В своїй основі, як ми побачили, він містить утопічні риси, характерні для цього часу.

Критикуючи релігійні засади тодішнього суспільно-політичного життя Мельє сформував взірець досконалого соціального устрою в якому на місце релігії прийде справедливість, взаємна повага, добро. Специфікою утопічного ідеалу Мельє є те, що на відміну від інших мислителів-просвітників свого часу, які будували свої утопічні проекти на основі критики суспільного життя, він зумів побудувати свій взірець ідеального ладу на основі критики релігії та церкви. Хоча, тут можна додати, що з цієї критики все ж мислитель вийшов на суспільні відносини, порядок яких був схожим на існуючі в той час ідеї, мрії та бажання простого люду. Вдалий розмах будови свого взірця суспільних відносин багато в чому обумовлені тим, що критика релігії має більш глибокі підвалини.

Відмінністю цієї критики від соціальної є та обставина, що релігія як те вчення або явище духовного світу, що пронизувало тогочасне людське буття, надавало змогу розкрити негативні прояви у всіх сферах суспільного життя. Тому

й зрозуміло, чому його обширний «Заповіт» під критичним поглядом на релігію містить масштабні зразки протиріч у політичній, соціальній, сімейній та духовній сферах. В даному випадку, той ідеал, до якого тяжіє автор праці набуває під собою більш міцне та навіть фундаментальне підґрунтя аніж інші утопічні проекти. До того ж слід додати ще й те, що з позиції утопічної думки, критика будь-яких основ суспільного життя вже сама по собі сприяє формуванню утопії, а саме утопічного ідеалу, значимість якого залежить від характеру його сприйняття суспільною свідомістю.

Означене дозволяє стурдувати, що у XVIII столітті утопія мала активне підживлення не лише з соціально-політичних критеріїв життя тогочасного західноєвропейського суспільства, а й з боку критики релігійних канонів. Причому, особливістю такого критицизму виступає те, що він веде свої коріння з соціально-філософської концепції взагалі епохи Просвітництва. Просвітницький раціоналізм сприяв значному розширенню утопічних меж виходячи за межі соціальної та сцієнтичної утопії. «Заповіт» Ж. Мельє лише ще раз підтверджує той факт, що утопія може формуватися не лише на основі реалій соціального буття, а й виходячи з критики релігійних засад суспільства. Тим, паче, критицизм саме останньої сфери суспільного буття дозволяє більш ґрунтовніше почерпнути джерела утопічного.

Питання до теми

1. Деїзм як провідне філософське спрямування за часів епохи Просвітництва (Г. Б. де Маблі, Е.-Г. Мореллі).
2. Атеїстичне спрямування серед релігійної думки французьких мислителів (С. Марешаль, Ж. Мельє, Ф. Буассель).
3. Становище релігії в утопії Л.-С. Мерсьє.

Рекомендована література

1. Залманович А. В. Французские материалисты XVIII века об аморальности религии. Тула: Тульский государственный педагогический институт имени А. Н. Толстого, 1970. 160 с.
2. Кучеренко Г. С. Жан Мелье и французский материализм XVIII века. Век Просвещения. Москва-Париж: Наука, 1970. С. 82 – 112.
3. Лившиц Г. М. Французские просветители XVIII в. о религии и церкви. Минск: «Вышэйш школа», 1976. 304 с.
4. Мабли Г. Б. де Б. О законодательстве или принципы законов. Избранные произведения. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1950. С. 39-161.
5. Мелье Ж. Завещание. М.: Государственное Антирелигиозное издательство, 1937. 735 с.
6. Морелли. Кодекс Природы или истинный дух ее законов. М.: Изд-во АН СССР, 1947. 300 с.
7. Момджян Х. Н. Французское Просвещение XVIII в.: Очерки. М.: Мысль, 1983. 147 с.
8. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII в. М.: Высшая школа, 1973. 302 с.
9. Поршнева Б. Ф. Мелье (1664—1729). М.: Молодая Гвардия, 1964. 240 с.
10. Просветительское движение в Англии. М.: Изд-во МГУ, 1991. 445 с.
11. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: Канон-Пресс, 1998. 416 с.
12. Руссо Ж.-Ж. Прогулки одинокого мечтателя. Ж.-Ж. Руссо. Избранные сочинения. В 3-х т. Т. 3. 357 с.
13. Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза. Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. В 3-х т. М., 1961. Т. 2
14. Ям К. Е. Жан Мелье и французский атеизм XVIII в. М.: Мысль, 1979. 135 с.

Інформаційні ресурси

1. Важкі питання: плоди Просвітництва. URL: <http://catholicnews.org.ua/vazhki-pitannya-plodi-prosvitnictva>
2. Доба Просвітництва. Витоки й зміст. URL: <https://edufuture.biz/index.php?title=%D0%94%>.
3. Просвітництво и Церква. URL: <https://studfile.net/preview/7334139/page:2/>
4. Спільне та відмінне у критиці католицизму просвітителями. URL: <https://www.stud24.ru/religion-mythology/splne-ta-vdmnne-u-kritic/115192-339570-page1.html>
5. Церква та держава в Європі доби Просвітництва. URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-10322.html>

Тема 10.

Особливості утопії епохи Просвітництва

Як відомо, Розум в епоху Просвітництва проголошувався надійним засобом оцінювання оточуючого середовища, найкращою зброєю його перевтілення. Будь-яке знання розглядалося як результат практичного досвіду, накопиченням якого незмінно керував розум; прогрес людства зрівнювався з прогресом знання. При цьому слід зазначити, як саме представники трактували поняття розум. Перш за все, розум залежить від досвіду. Тому особливу роль просвітителі відводили освіті, розвитку критичного мислення як здатності осягати закони існування цього світу. Розум дає лише можливість пізнання істини, не всякий, що володіє розумом, в змозі осягнути таємниці всесвіту. Розум є помічником в цій справі, дозволяє класифікувати предмети та явища і виявляти взаємозв'язки між подіями, що відбуваються, з опорою на попередній досвід. Саме досвід, а не комплекс світоглядних або філософських установок, повинні лежати в основі пізнання і розуміння світу.

Перетворення Розуму у вирішальну силу соціального, культурного та морального прогресу, в єдиний шлях досягнення «золотого віку» — такою виступає сутність Просвітництва в цілому. Саме в цій сфері раціонального засобу осягнення соціальної реальності відбувалося становлення просвітницької утопії, яка несла в собі певний суспільний ідеал та жагу до його здійснення. Грунтуючись на раціональному підході просвітницької ідеології до оцінювання соціальної дійсності та й взагалі системи пізнання, утопія мала змогу черпати великі «запаси» для будови свого ідеалу, який відповідав би суспільним настроям, бажанням та мріям. Невід’ємний для утопії критицизм в купі з домінуючим раціоналізмом сприяв створенню саме соціально-політичних або реформаторських проєктів, які передбачали нищівну критику соціальної реальності та формування того образу (утопічного ідеалу) досконалого суспільного ладу, який відповідав би суспільним настроям. Причому така кардинальна зміна суспільної картини стосувалася не лише суспільних відносин в утопії, а й детального регламентування сімейно-шлюбних відносин, системи виховання, які теж повинні були виражати в собі раціональні підвалини.

Від раціональних позицій виходило й розуміння людини як істоти, вільної від суспільних оков, людини, яка в змозі знищити тиранічні засади та побудувати «нове суспільство». По представленням самих мислителів того часу, людина повинна стати «повнолітньою», істотою розумною, повинна здолати вузькість чисто релігійного мислення і вийти на новий рівень усвідомлення реальності. Все, що робиться людиною в її повсякденному житті, має бути осмислене та освітлене світлом розуму. Сформоване в епоху Просвітництва поняття «громадянин світу» означало ідеал індивіда-носія чистого розуму, вільного від національних, конфесійних та станових забобонів. П. Гуревич, розглядаючи тогочасну філософію людини, звертає увагу на те, що епоха Просвітництва породила культ «автономної людини», здатної тверезо і глибоко оцінювати явища, ідеї, етичні вчинки і їх наслідки. Раціоналізм і критицизм оголошувалися

універсальною характеристикою людини. Високо оцінюючи розум окремої особи, ідеологи Просвітництва бачили причину раціональної поведінки індивіда, його розумності в «людській природі». Зрозуміло, просвітителі приділяли значну увагу людській суб'єктивності, тобто таким компонентам внутрішнього світу особи, як розум, відчуття, воля. Проте особливий акцент вони робили саме на розумі, який нібито забезпечує відносну цілісність особи, відвертаючи її від пороків, пристрастей і інших проявів емоцій.

Так, наприклад, французький мислитель-просвітник М. А. Кондорсе в своїй праці «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» дуже добре показує значення ролі Розуму в становленні утопічного суспільного ладу: «Наші надії на покращання стану людського роду в майбутньому можуть бути зведені до трьох важливих положень: знищення нерівності між націями, прогрес рівності між різними класами того ж народу і, нарешті, справжнє вдосконалення людини. Чи повинні усі народи коли-небудь наблизитися до цивілізованого становища, якого досягли нації більш просвітлені, більш вільні, більш звільнені від забобонів? ... Нарешті, чи повинен людський рід покращуватися завдяки новим відкриттям у науках та мистецтві та — в силу необхідності — у засобах створення окремого добробуту та спільного благополуччя або завдяки справжньому вдосконаленню інтелектуальних, моральних та фізичних здібностей ... або навіть вдосконаленням природної організації людини? ... Настане, таким чином, момент, коли сонце буде освітлювати землю, заселену лише вільними людьми, які не визнають іншого господаря, крім свого розуму; коли тирани та раби, священики та їх дурна чи лицемірна зброя будуть існувати лише в історії та на театральних сценах; коли ними будуть займатися лише для того, щоб співчувати їх жертвам і обманутим ними, щоб жах їх ексцесів нагадував про необхідність бути насторожі, щоб уміти розпізнавати та подавляти силою свого розуму перші зародки марновірства і тиранії, якби коли-небудь вони насмілилися знову показатися».

Використаний вище уривок з праці мислителя вказує на характерну рису просвітницької соціальної філософії — мислителі виходили з зіставлення «природного» і «цивілізованого» стану людини, вважаючи, що в достовірно цивілізованому суспільстві «природна» людина стає одночасно цивілізованою. Цей процес вони відносили до майбутнього, коли зваляться всі перешкоди на дорозі розвитку культури і восторжествує «царство розуму». Колишні форми суспільного життя розглядалися ними як результат помилок і забобонів народів, як наслідок їх обману священнослужителями. Особливо чітко ця риса виражається в ідеях Г. Б. де Маблі, який, як і багато інших мислителів, відкрито наголошував на тому, що всі люди вийшли з рук природи абсолютно рівними та вільними, без панування одних над іншими. Природа не створила королів, правителів, підданих, рабів — це очевидно, проте вона уклала нам один закон: працювати, щоб бути щасливими. Доки люди залишалися в цьому становищі, їх права були такими ж широкими, скільки обмеженими були їх обов'язки. Все належало кожному з них, кожна людина була своєрідним монархом, який мав право на світову монархію. Побудова суспільства створила незвичну революцію: ставши громадянином, людина домовилася із подібними собі, що шукатиме своє щастя, але слідуючи лише певним правилам та з деякими змінами. Та згодом вияснилося, що для утвердження засад нової будівлі, щоб вона не перетворилась на руїну, слід було виконувати закони. Звідси виникла необхідність запровадити керівників (правителів), а це означало, що громадяни відмовлялися від своєї незалежності. «З цього моменту, — говорить Г. Б. де Маблі, — людина уявляється мені королем, якого було скинуто з трону: він в деякому сенсі змінив свою природу».

Звісно ж, з вченням просвітників про людину неминуче пов'язана ідея суспільного прогресу. Ця ідея задавала їм перспективи аналізу минулого і передбачення майбутнього, була фундаментальною базою їх періодизації історичного процесу. Філософія Просвітництва була філософським

обґрунтуванням нового деспотизму, одягненого в тогу диктатури Розуму. Вона висунула програму формування свідомості і здібностей індивіда незалежно від його бажань, можливостей, вибору. Просвітницька філософська думка виходила з того, що вона має право направляти свідомість іншої людини, «переробляти» його відповідно до універсальних норм Розуму, вести людей до загального щастя, абсолютно не цікавлячись їх думками і перевагами. Блискуча плеяда видатних мислителів з властивим їм блиском показувала, що старий порядок, пронизаний аморалізмом і лицемірством, знаменує звиродніння правлячих еліт, обтяжений догматизмом, що протистоїть розуму, знаходиться в конфлікті з самою природою людини, його прагнення до гармонійного суспільства, вільного від станової нерівності і монархічного свавілля, суспільства, в якому приватний інтерес кожного збігався б з загальнолюдськими інтересами.

Просвітницькому світогляду була властива віра у самовдосконалення людського роду, демократизація суспільного життя та міцна увага до соціального оточення особистості. В цьому випадку дуже добре виражає відмічені ідеї утопічна проєкція майбутнього суспільства Л.-С. Мерсьє. Змальовуючи Париж у 2440 році, він являє читачеві своєрідний утопічний уклад суспільства, значно відмінного від сучасного йому. Особливо цікавим є уривок стосовно форми правління в утопічній державі:

«- Насмілюсь запитати вас, якої форми правління дотримується ваша країна? Монархічної, демократичної, аристократичної? ...

- Ні монархічної, ні демократичної, ні аристократичної. Це просто розумова форма правління, яка понад усе ставить користь людей. Монархії більше не існує. Монархічні держави (це було добре відомо, хоча ніяких висновків ви так і не зробили) зливаються з деспотизмом, подібно до того, як ріки зливаються з океаном, а деспотизм руйнується під власною вагою. Істина ця підтвердилася; жодне пророцтво не здійснилося з такою точністю. За тих успіхів, яких досягли у нас наука та просвітництво, було б просто ганебним для роду людського, якби

ми були б нездатними виявити прості та дійсні закони, за допомогою яких потрібно управляти розумними істотами; а ми ж зуміли виміряти відстань між землею і сонцем та визначити вагу планет!»

Тобто, бачимо, що за своїм соціально-політичним характером просвітницька утопія відштовхувалася від критики існуючих форм правління та необхідності їх заміни на значно іншу форму — розумову. Досліджуючи це питання, Л. Морщикіна взагалі називала XVIII століття віком, який сформував в своєму завершеному вигляді такий різновид утопічної думки, як утопію політики. Достатньо лише зазирнути у вихор подій Великої французької революції як основного джерела тогочасного утопізму, щоб побачити явні приклади. Революційна ситуація перетворила ідею «суспільного договору» на утопію політики. На зміну теоретичному зіставленню двох моделей суспільства — традиційно-ієрархічного і розумного суспільства як об'єднання вільних і рівних людей — прийшов політичний конфлікт політичних програм, які протистоять одна одній. Утопія виявилася залучена в реальну політичну боротьбу, але утопією бути не перестала, бо, як і раніше, виходила з протилежності між дійсністю та ідеалом; не стільки з рішучості перетворити пануючі стосунки, скільки з прагнення перетворити — цього разу за допомогою революції — погані стосунки в хороші.

Дійсно, ті реформаторські проекти, які пропонували мислителі, революціонери, в більшості своїй носять утопічний характер. Деякі з них взагалі пропонували радикальні заходи перетворення існуючого державного ладу на основі руйнування монархічних устоїв, верстових нерівностей, приватної власності як головного джерела всіх бід в суспільстві (Ж. Мельє, Л. А. Сен-Жюст). Й тут ми вже говоримо про утопію як реформаторський проект, що ще раз підтверджує думку Л. Морщикіної. Насправді це на рідкість цікаве явище, коли утопія переходить з стану мрії про краще майбутнє до стану політичного проекту по становленню нового суспільного устрою. Саме в такі переламні для

соціуму часи утопістові дається інколи можливість перетворити свою альтернативу ідеалу і дійсності на політичну альтернативу. Утопіст стає далекоглядним політиком, утопія залучається до практики, а політика — до ідеалу. Утопія політики поміщає бажаний ідеал в межах досяжності людини, робить його метою боротьби. Якщо навіть ця боротьба не може закінчитися здійсненням ідеалу, вона, в усякому разі, сприяє руйнуванню існуючого порядку, із заперечення якого виростає будь-яка утопія. Ця боротьба починає щось воістину нове, хоча її остаточний результат ніколи не збігається з наміченим. Здійснений ідеал перестає бути таким, бо носить на собі пляму компромісу і поразок, які він потерпів в зіткненні з дійсністю. Але в результаті і дійсність стає іншою.

Утопія політики не висуває яких-небудь суспільних ідеалів, властивих лише їй. Вона характеризується швидше особливою локалізацією цих ідеалів, чим їх безумовною оригінальністю. Можна сказати, що утопія політики є практичне вживання утопічного мислення в житті суспільства, критикованій дійсності протиставляється тут як ідея суспільство, яке виникає відразу ж в результаті вживання пропонованих партією політичних засобів. Вони дають людині цінності, за які варто боротися, але не можуть гарантувати йому всемогутності і всезнання. Результат діяльності вислизає з-під контролю. Але значення утопії не в цьому. Воно залежить від того, якою мірою вона здатна упровадити в суспільну свідомість переконання в проблематичності існуючого порядку, а також в необхідності вибору між ним і якимнебудь альтернативним порядком.

Відтак, проведений аналіз формоутворюючих ознак утопії епохи Просвітництва дозволяє зробити наступні висновки. По-перше, ми побачили, що зміни в соціально-політичній думці, революційні настрої і суспільстві сприяли виходу утопії на рівень реформаторського проекту. Це надало змогу дослідникам виокремити її окремий різновид — утопію політики. Причому сама генеза цього процесу показує як само відбувалося таке становлення. Так, відмова від

соціального реалізму створила міцне підґрунтя для утопій, на початку чисто теоретичних та лише після початку Великої французької революції переведених у практичну площину. Мислителі формували свою модель бачення соціуму так, що головна роль в ній відводилася вірі в те, що побудова досконалого суспільства тут і зараз, цілком можливо — треба лише «правильно» організувати його у відповідності з відкритими ними ж законами.

По-друге, запропонований аналіз даної проблематики дуже добре показав, як раціоналістичні мотиви соціально-філософської думки впливали на утопічний ідеал. Той критицизм, що охопив майже всі сфери соціального життя тогочасної людини, розкривав перед утопістами широке поле для створення утопічного ладу, де буде переважати та чи інша просвітницька риса. Так, наприклад, Ж. Мельє залишив нам «Заповіт», атеїстичний за своїм характером, в якому мислитель на основі критики католицьких релігійних догм закликає людство до повалення існуючого політичного устрою та створення общинного ладу, основою якого буде соціальна рівність. Місце релігії в своїй утопії він заміщує вірою в панування соціальної рівності та справедливості. Інакше кажучи, головний акцент утопічного ідеалу переміщувався в залежності від рівня критики тієї чи іншої сфери людського буття — від соціально-політичного проектування до модусів духовного життя.

Питання до теми

1. Дайте визначення утопії епохи Просвітництва.
2. Поясніть механізм переходу соціальної утопії до типу реформаторського проекту або утопії політики.
3. Поясніть, в чому полягала сутність раціональних підвалин просвітницького утопізму.
4. Розкрийте сутність компенсаторної функції утопії на прикладі утопічних проектів даного періоду.

5. Переліchte особливості просвітницької утопії в дусі поступової еволюції утопічної думки в історії західноєвропейських країн.

6. Яка на вашу думку з особливостей є фундаментальною для утопії.

Рекомендована література

1. Андерсон К. М. Просветительская утопия. Конец традиции (просвещение и утопия XVIII-XIX вв.). Культура эпохи Просвещения. М.: Наука, 1993. С. 3-14.

2. Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М.: Наука, 1989. 319 с.

3. Гуревич П. С. Философия человека. Режим доступа: <http://www.ligis.ru/psylib/090417/books/gurep01/txt18.htm>

4. Мильдон В.И. История и утопия как типы сознания. Вопросы философии. 2006. № 1. С. 15-24

5. Морщихина Л. А. Утопия и Великая французская революция «Фрагменты республиканских установлений» («Les Institutions republicaines. Fragments») А. Сен-Жюста как характерный пример утопического творчества XVIII века. Режим доступа: <http://liberte.newmail.ru/Utopia.html>

6. Огорокова В. В. Західноєвропейська утопія XVIII століття як приклад філософії історії епохи Просвітництва: Хрестоматія. Одеса: Принт-студія «Абрикос», 2012. 232 с.

7. Розова Т. В. Утопія та сучасність: Навчальний посібник. Одеса: Астропринт, 1997. 132 с.

8. Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991. 405 с.

9. Черткова Е.Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму). Вопросы философии. 2001. № 7. С. 47-58.

10. Черткова Е. Л. От поиска истины к конструированию реальности: этапы эволюции идей конструктивизма. Конструктивистский подход в эпистемологии

и науках о человеке / отв. ред. акад. РАН В. А. Лекторский. М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. С. 338–354

11. Черткова Е.Л. Утопия как способ постижения действительности. Социальная философия и современное обществознание: Материалы конференции (Екатеринбург, ноябрь 2001 январь 2002 г.). Екатеринбург, 2002. С. 63-68.

12. Чудинов А. В. История Французской революции пути познания. М.: Политическая энциклопедия, 2017. 280 с.

13. Чудинов А. В. Утопии века Просвещения. М.: Интеграция: образование и наука, 2017. 94 с.

14. Шадурский М. Литературная утопия от Мора до Хаксли: Проблемы жапровой поэтики и семиосферы. Обретение острова. М., 2007. С. 10-12.

15. Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990. 455 с.

Інформаційні ресурси

1. Генеза утопії і антиутопії. Проблеми, тематика і основні риси роману – антиутопії. URL: https://zarlit.com/info/history_novitna/28.html

2. Доба Просвітництва. Витоки й зміст. URL: <https://edufuture.biz/index.php?title=%D0%94%>.

3. Співвідношення науки, ідеології та утопії. URL: https://studopedia.com.ua/1_24331_spivvidnoshennya-nauki-ideologii-ta-utopii.html

4. Утопія в романі XVIII століття. URL: <http://um.co.ua/8/8-14/8-141160.html>

5. Утопія: визначення, історія, класифікація та ознаки. URL: <https://ukr.agromassidayu.com/chto-takoe-utopiya-opredelenie-istoriya-klassifikaciya-i-priznaki-view-915281>

6. Утопізм. Соціальне прогнозування та проектування. URL: <https://stud.com.ua/178472/sotsiologiya/utopizm>

ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ СЛОВНИК

1. Абсолютне та відносне – діалектично взаємопов'язані філософські категорії. Абсолютне – безумовне, незалежне, безвідносне, самостійне.

2. Відносне – релятивне, рухливе і характеризує явище в його відношеннях та зв'язках з іншими явищами, в залежності від них. Прикладом абсолютного є матерія (субстанція). Конкретні ж форми та стани матерії залежні від часу, вони кінцеві, відносні.

3. Абстракція, абстрагування – формування образів реальності (уявлень, понять, суджень) в процесі уявного виділення певних властивостей та відношень предметів і одночасно відвернення від інших їх властивостей та відношень. Абстракція дає можливість виявити та розглянути в чистому вигляді основні, головні, суттєві властивості предметів та закономірності їх розвитку, пояснити поведінку.

4. Антропоцентризм – концепція згідно якої людина є центром і вищою метою всесвіту. Крім телеологічного тлумачення існує уявлення про людину як царя природи, яку як ворожий хаос слід підпорядкувати розуму, порядку, цивілізації. Становлення європейської цивілізації стимулювалось значною мірою ідеями антропоцентризму.

5. Атеїзм - заперечення Бога (богів). Оскільки з запереченням обов'язково не пов'язане жодне твердження, поняття «атеїзм» змістовно може бути визначено лише конкретно-історично. У різних контекстах атеїзм може означати різні феномени: релігійне вільнодумство (вільнодумство); сумнів, що Бог може бути пізнаний (релігійний агностицизм), категоричне заперечення буття Бога (радикальний атеїзм).

Як будь-яке заперечення, атеїзм залежить від предмета заперечення, тобто. теїзму, який також виступає у різних видах: політеїзм, генотеїзм, монотеїзм, пантеїзм та деїзм. Атеїзм сам собою вже тому не існує. Як «критика» релігії

атеїзм не обов'язково є її неприйняттям, але, швидше, поясненням усієї релігійної історії людства; він представлений у різноманітних формах, зумовлених змінами історико-культурного контексту.

Вирішальними факторами, що визначали зміст та функції атеїзму в Новий час були народження науки та становлення громадянського суспільства. Проблема атеїзму в соціокультурному контексті становлення постсередньовічної цивілізації ставилася по-новому і включала два головні питання: питання, по-перше, про те, чи наукова картина залишає місце для Бога, і, по-друге, про політичні та етичні імплікації віри в християнського Бога, про те, як ця віра співвідноситься з людською свободою та відповідальністю. Бог – у релігії надприродна істота як творець і прамислитель; об'єкт релігійної віри і поклоніння.

6. Богослов'я – теорія релігії, система знань, спрямована на теоретичне обґрунтування, тлумачення та виправдання релігійних вчень та догматів.

7. Буття – категорія філософії, в якій відображено спільну всім речам властивість бути; існування як у матеріальному, так і духовному світі.

8. Віра – поняття, що характеризує світоглядну позицію і психологічну установу особистості, один з орієнтирів людської діяльності. Віра проявляється у прийнятті певних тверджень, ідей (релігійних, наукових, філософських, політичних тощо), у впевненості у своїх можливостях, у довірі до інших людей. У залежності від установок суб'єкта віра може мати як творчий, конструктивний, так і догматичний, консервативний, деструктивний характер. У історії філософії й психології розрізняють три різновиди віри: емоційна, інтелектуальна, вольова.

9. Гедонізм (грец. hedone - насолода, задоволення) - філософсько-етичне вчення, за яким найвищим благом і метою життя людини є насолода.

10. Генезис (грец. genesis - виникнення, зародження) - поняття, що виражає як момент походження, виникнення предметів і явищ, так і процес їх закономірного розвитку.

11. Гносеологія – або вчення про пізнання, розділ філософії, в якому вивчається процес пізнання, його походження, основи, структура та наслідки, досліджується відношення суб'єкта до об'єкта. Суттєве у гносеології питання про відношення думки про світ до самого цього світу.

12. Громадянське суспільство – сукупність неполітичних соціальних (сімейних, станових, національних), економічних, професійних та ін. відносин і організацій, що спираються на законодавство і захищають індивідів від свавілля держави. Ідеал цивілізованого суспільства – громадянський контроль над державою.

13. Деїзм – релігійно-філософське вчення, згідно з яким Бог виступає першопричиною і першопоштовхом світу, але не втручається в розвиток природи і суспільства.

14. Дійсність – все те, що має реальне, наявне буття.

15. Догмат – в теології положення релігійного віровчення, що затвержені вищою церковною інстанцією і визнаються як вищі, абсолютні й незаперечні істини. Дуалізм – філософське вчення, яке визнає матерію і свідомість у вигляді двох, незалежних одна від одної, паралельно співіснуючих основ.

16. Дух – поняття, що означає творче першоначало організації та розвитку світу. При цьому дух може виступати як поняття (панлогізм), як субстанція (пантеїзм), як особистість (теїзм, персоналізм).

17. Душа – синонім терміна психіка; сукупність психічних і моральних якостей людини.

18. Емпіризм – напрям в теорії пізнання, що визнає чуттєвий досвід за початкове знання та вважає, що зміст знання може розумітись як опис цього досвіду, або зводиться до нього.

19. Закон – стійкий, повторюваний, істотний зв'язок явищ, сторін та інших особливостей дійсності та пізнанні.

20. Ідеалізм – загальне позначення філософського напрямку, послідовники якого розуміють дух, свідомість, мислення, психічне як першооснову дійсності, а матерію, природу, матеріальні речі розглядають при цьому як похідні від духовного, від свідомого. Існують дві основні форми ідеалізму: об'єктивний і суб'єктивний. Об'єктивний ідеалізм абсолютизує об'єктивний зміст свідомості, переважно її раціонально-логічну сторону, відстоює ідею первинності світового розуму, надлюдської, позасуб'єктної свідомості. Суб'єктивний ідеалізм абсолютизує ті чи інші сторони індивідуально-почуттєвого буття людини, індивідуальну свідомість, волю, емоції, відчуття тощо. Для суб'єктивного ідеаліста світ, дійсність є лише сукупністю почуттів.

21. Ідеальне – суб'єктивний образ об'єктивного світу, який виникає у процесі цілеспрямованої діяльності людини, і є одним з її моментів. Ідеальне протилежне матеріальному на кшталт відношення свідомість–матерія.

22. Ідеологія – сукупність ідей, теорій, принципів, що виражають усвідомлені соціальні інтереси, прагне представити особистий інтерес як загальний і подає ідеали, які не можуть бути повністю здійснені.

23. Ідеологія Просвітництва - основна особливість навчань всіх філософів-просвітителів - віра в безмежні можливості розуму, здоровий глузд, рівність і свободу людей. Розуму підвладні всі аспекти буття. Людство здатне досягти царства загального розуму і свободи за дотримання таких умов: пізнання природи людини; розумне виховання та освіти; раціональне перебудову суспільства.

У хронологічному плані Просвітництво – це 18 століття. Але не зовсім правильно стверджувати, що Епоха Просвітництва закінчилася. Швидше, Просвітництво – це певний спосіб думки, певна модель культури, яка сформувалася у 18-му столітті та – у певному сенсі – продовжує існувати досі.

Просвітництво – час гносеологічного оптимізму та віри у прогрес. Просвітництво як ідейно-світоглядного руху свого апогею досягло у Франції, але,

незважаючи на це, поширення рух набув практично у всіх країнах Європи. Багато дослідників говорять про те, що Новий час та Просвітництво нерозривно пов'язані між собою і їх не можна розірвати, оскільки концептуально ідеї Просвітництва не заперечують філософію Нового часу, а скоріше продовжують їх і заглиблюються. Саме тому деякі філософи відносять і до Нового часу, і до Просвітництва. Проте філософи епохи Просвітництва як досліджують класичні ідеї раціоналізму, а й розробляють нові, засновані на критиці картезіанської метафізики. Ірраціоналізм (лат. *irrationalis* - нерозумний, несвідомий) – філософське вчення, згідно з яким розумові як основному видові пізнання протиставляються інстинкт, віра, інтуїція.

24. Конструктивізм - у філософії є теорією, за якою всяка пізнавальна діяльність є конструюванням, тобто, створенням певної конструкції. При цьому розрізняють вузький і широке значення терміна «конструкція». У вузькому сенсі, це побудови та уявлення понять у сприйнятті, геометрії та логіці. У широкому розумінні термін відноситься до особливих аспектів світорозуміння і самосвідомості — організуючим, структуруючим, формуючим і образним.

Прибічники конструктивізму вважають, що немає жодної іншої реальності, крім створюваної людиною. А радикальні конструктивісти взагалі стверджують, що вся реальність та судження про неї — антропогенні, антропоморфні та аксіологічні. Тобто, не існує однакової для всіх об'єктивної та незалежної від людей реальності. Також як не існує незалежної від людей, однакової для всіх об'єктивної, божественної за своїм статусом, істини. Відповідно до конструктивістів, принципова відмінність людини від інших істот у тому, що це не споглядальна, і навіть не просто активна чи діяльна, а саме конструктивна, творча і постійно «самотворяча» себе істота.

25. Критицизм - філософсько-методологічна позиція, що характеризується важливим антидогматизмом, установкою на аналіз власних

підстав мислення, на з'ясування меж застосування фундаментальних понять і методів. Класичну парадигму критицизму створив Кант, згідно з яким філософія повинна виходити з саморефлексії розуму, що досліджує свої основи та передумови, проблеми та завдання, і лише потім приступає до аналізу зовнішніх об'єктів. Критицизм у кантовском сенсі слід відрізнити як від догматичної критики, і від скептицизму, який виступає зворотним боком догматизму. У філософії Фіхте критицизм набуває іншої орієнтації: світ уявлень виводиться з діяльності чистої самосвідомості, тому рефлексія розуму набуває функції критики по відношенню до універсуму; критицизм спрямовується як на власні підстави мислення, він стає позицією свідомості стосовно світу. У діалектичній філософії Гегеля критицизм тісно пов'язується з ідеєю розвитку: взаємодія («боротьба») протилежностей є не що інше, як взаємна критика, позитивні моменти якої є виникнення синтезу, нової підстави критичної установки духу.

26. Культура – специфічний засіб організації та розвитку людської життєдіяльності, що представлена в продуктах матеріальної та духовної праці, в системі суспільних норм і закладів, в духовних цінностях, в сукупності стосунків людей до природи, між собою та до самих себе.

27. Метафізика. Це поняття має ряд значень. В історії філософії термін метафізика вживали як синонім філософії. Метафізика – це метод мислення, що розглядає речі та процеси відокремлено, поза їх загального зв'язку, розуміючи і розвиток однобічно, спрощено, як кількісне накопичення, монотонний рух по колу на кшталт „Немає нічого нового під Місяцем».

28. Механіцизм – однобічний метод пізнання, що ґрунтується на визнанні механічного руху як єдиного способу існування її змін; зведення більш складних матеріальних утворень до простих елементів.

29. Моделювання – це метод відтворення та дослідження певного фрагмента дійсності (предмета, явища, процесу, ситуації) або управління ним, заснований на поданні об'єкта за допомогою моделі.

30. Модель – у методології науки аналог певного фрагмента природної чи соціальної реальності; виступає в дослідженні як замітник або представник предмета, явища системи. Це умовний образ чи зразок якого-небудь об'єкта або системи об'єктів. Важливою особливістю, моделі є аналогічність, подібність, рівність, схожість, тотожність її в якому-небудь відношенні з оригіналом.

31. Модус (лат. *modus* - міра, спосіб) - властивість предмета, притаманна йому лише в деяких станах, на відміну від атрибута - невід'ємної властивості предмета у всіх його станах.

32. Натурфілософія (лат. *natura* - природа і філософія) – філософія природи, уможливує тлумачення природи, яке розглядається в її цілісності. Натурфілософія є історично ранньою формою філософії.

33. Наука – сфера суспільної діяльності людини, функцією якої є вироблення та теоретична систематизація об'єктивних знань про дійсність. Поняття науки містить як процес отримання нового знання, так і наслідок цієї діяльності – суму одержаних на даний час знань, що створюють в сукупності наукову картину світу.

34. Образ – виникає як узагальнення різноманіття існуючих схожих предметів, людей, явищ тощо. Найбільш поширене поняття художнього образу.

35. Природа – це важлива категорія, що, насамперед, визначає невідворотність відтворення і збільшення існуючого у певних межах, а тому природа – це при-рід. У широкому розумінні – це все суще, увесь світ у різноманітті його форм і проявів.

36. Причина – філософська категорія, яке визначає певні особливості існування явищ, дія яких спричиняє, визначає або створює інше явище.

37. Прогрес - напрямок розвитку від нижчого до вищого, від менш досконалого до більш досконалого. Ідея прогресу увійшла до науки як секуляризована версія християнської віри у провидіння. Але витoki цієї ідеї можна виявити значно раніше, у давньогрецькій філософській традиції. Платон у

«Законах» та Аристотель у «Політиці» розмірковували про вдосконалення соціально-політичної організації, яка розвивається від сім'ї та первісної громади до грецького поліса (міста-держави).

У Новий час рушійні сили прогресу стали шукати у природній природі речей. Відповідно до Г.Спенсеру, прогрес у суспільстві, як й у природі, підпорядковується загальному принципу еволюції – безперервно зростаючої складності у внутрішній організації та функціонуванні будь-яких живих систем. Концепція прогресу поширюється на загальну історію, впроваджується у літературу та мистецтво. Різноманітність соціальних порядків у різних цивілізаціях стали пояснювати тим, що вони перебувають у різних стадіях прогресивного розвитку. Була побудована своєрідна «сходи прогресу», на вершині якої знаходяться найрозвиненіші та цивілізовані західні суспільства, а нижче на різних щаблях – інші культури, залежно від рівня їх розвитку. Концепція прогресу «вестернізувалася», започаткувавши «європоцентризм», а потім і «амерікоцентризм».

38. Простір - 1) форма споглядання, сприйняття уявлення речей, основний чинник найвищого, емпіричного досвіду; 2) спосіб існування об'єктивного світу, нерозривно пов'язаний з часом. Антична філософія і наука не знають простору в тому вигляді, як воно відомо сучасній філософії та науці, а саме як «де», в якому відбуваються процеси і рухи, пізнавані з незмінною точністю і описуються математично. Грецьке світогляд відкидає можливість математичного (геометричного) опису фізичних об'єктів і явищ, прирівнюючи фізичне або лише минущому, приблизному і уявному, як у Платона, або використовуючи якісний опис його, як у Аристотеля, або вдаючись до мови атомізму, також чужого математичної конструкції. Тому для античності простір не є геометричним протягом, що втілює іманентно йому властиві геометричні співвідношення, але є лише якась «де» (ποῦ, ἔστι), в якому фізичні події та речі мають місце і трапляються.

39. Раціоналізм - гносеологічне вчення, яке стверджує, що основним інструментом пізнання є розум. Відчуття та досвід мають у пізнанні вторинне значення. У цьому сенсі раціоналізм протистоїть сенсуалізму та емпіризму. Сенсуалізм надає вирішальне значення людським почуттям, відчуттям та сприйняттям, а емпіризм на перше місце у пізнанні висуває досвід. Проте в історії філософії має місце і ширший підхід до поняття раціоналізму. Тоді він розглядається як широке ідейно-теоретичне протягом, що виражає погляди, потреби, суспільні настрої певних соціальних класів, верств, груп певному етапі у суспільному розвитку. А на основі цих умонастроїв він виробляє певні методологічні установки для орієнтації людини у практичній діяльності та пізнанні. Раціоналізм, як правило, пов'язується з ідейними устремліннями передових, прогресивних сил суспільства, що знаходяться на висхідній стадії свого розвитку. Для нього характерні звеличення людського індивіда як активної, вільної та рівноправної істоти, історичний оптимізм, віра у безмежні можливості людини у пізнанні та перетворенні природи.

40. Революція – радикальна, корінна, глибока, якісна зміна, стрибок у розвитку суспільства, природи чи пізнання, пов'язане з відкритим розривом із попереднім станом. Революцію як якісний стрибок у розвитку, як швидші та суттєві зміни, відрізняють і від еволюції (де розвиток відбувається повільніше), і від реформи (в ході якої проводиться зміна будь-якої частини системи без торкання існуючих основ).

41. Регрес (від латів. *regressus* – рух назад) – тип розвитку, який характеризується переходом від скоєного до більш примітивного, деградацією, зниженням організаційного рівня, втратою можливості щось створювати нове, творити.

42. Світогляд – це систематизований комплекс уявлень, оцінок та установок людини, що забезпечують цілісне бачення та усвідомлення світу і

місця в ньому людини разом з життєвими позиціями, програмами та іншими спонуками поведінки, активного діяння взагалі.

43. Свобода – спроможність і можливість Людини діяти відповідно до своїх інтересів та цілей в умовах наявності вибору. Свобода пов'язана з відповідальністю людини за свої дії та інше. Свобода без відповідальності перетворюється у свавілля. Свобода волі - один з аспектів свободи, в якому розкривається здатність людини приймати рішення зі знанням справи, панувати над собою.

44. Скептицизм (грец. skeptikos - недовірливий, той, хто досліджує) - філософське вчення, що піддає сумніву можливість достовірного пізнання об'єктивного світу.

45. Суспільний ідеал - уявлення про найбільш досконалий суспільний устрій. Саме поняття «ідеал» набуло поширення в російській філософії кінця XVIII – початку XIX століття під впливом ньому. Просвітництва (насамперед Ф. Шиллера) і трактувалося у сенсі як уявлення про вищу досконалість будь-якого явища чи світу загалом. Що стосується поглядів, пов'язаних з пошуком досконалого суспільного устрою як такої форми гуртожитку, яка б найбільшою мірою сприяла розвитку та процвітанню країни, то вони формувалися та змінювалися протягом усієї історії вітчизняної думки залежно від особливостей інтерпретації ходу та сенсу історичного процесу.

46. Сцієнтизм (от лат. scientia – знание, наука) – ідейна позиція, в основі якої лежить уявлення про наукове знання як про найвищу культурну цінність та визначальний фактор орієнтації людини у світі. При цьому як ідеал самої науки, як правило, розглядається точне математизоване природознавство, під впливом успіхів якого в пізнанні законів природи та пов'язаного з цим науково-технічного прогресу і виникає сцієнтизм. Будучи не суворо оформленою системою поглядів, а скоріше деякою ідейною орієнтацією, сцієнтизм проявляється по-різному у різних формах соціокультурної діяльності

47. Теїзм (грец. Theos - Бог) - релігійний світогляд, в основі якого лежить розуміння Бога як особи, що створила світ і втручається в його події.

48. Теологія (грец. Theos - Бог і ...логія), богослов'я - вчення про Бога, побудоване на основі логіко-схоластичних тлумачень Святого письма. Теологія виступає догматичним обґрунтуванням, «теоретичним» змістом, серцевиною релігії.

49. Утопія (грец. - ні і topos - місце, тобто "місце, якого немає"; за іншою версією, грец. οὐ — благо і τόπος — місце, тобто «благословенна країна») — зображення ідеального суспільного устрою або в нібито існуючій чи існуючій десь країні, або як проекту соціальних перетворень, що ведуть його втілення в життя. Сам термін «утопія» походить від скороченої назви книги Т. Мора, опублікованої в 1516 році. У 19-20 століттях цей термін набув характеру негативного позначення соціальних і трактатів, що містять нереальні плани радикального перетворення суспільства.

50. Філософія історії (историосóφια) — розділ філософії, покликаний відповісти на питання про об'єктивні закономірності та духовно-моральний сенс історичного процесу, про шляхи реалізації людських сутнісних сил в історії, про можливість набуття загальнолюдської єдності. Філософія історії досліджує іманентну логіку розвитку людського суспільства, єдність та багатовимірність історичного процесу, проблеми соціального детермінізму, встановлює істинність чи достовірність історичних фактів та подій [2]. Також до філософії історії відносяться питання про можливість, сутність та межі історичного знання та історичної науки зокрема.

51. Цивілізація (лат. - громадянський, державний) - 1) форма існування живих істот, наділених розумом; 2) синонім культури, сукупність матеріальних і духовних досягнень суспільства; 3) відносно самостійне цілісне соціальноісторичне утворення, локалізоване у просторі й часі, що може мати

ієрархічні рівні (наприклад, антична цивілізація, римська цивілізація). Термін запровадив В. Р. Мірабо (1757 р.).

52. Час – це фундаментальна властивість буття, виражене у формі руху, зміни та розвитку суцього з минулого, через сучасне в майбутнє. Поняття «час» концептуалізує незворотну мінливість світу, процесуальний характер існування, наявність у світі як «речей» (об'єктів, предметів), а й подій.

У філософії Нового часу це поняття зазнає суттєвих змін, розвившись у субстанційну тимчасову концепцію. У зв'язку з цим особливе місце займає теорія Ньютона, який поділяв час на абсолютне і відносне. Перше - істинно математичне і протікає рівномірно і без відношення до чогось зовнішнього, друге - повсякденний час, що осягається почуттями і усвідомлюється в категоріях години, дня, тижня і т. д. у тому, що час — це суб'єктивне умова, необхідне споглядання людиною світу і пізнання себе. Кенігсберзький філософ характеризував час як форму внутрішнього почуття, яка пізнається через звернення до свого трансцендентального Я.

Навчальне видання

Окорокова Віра Вікторівна

«ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА УТОПІЯ ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА»

Навчальний посібник

Технічний редактор і коректор – О.П. Іванов

Підписано до друку 31.01.2022 р.

Формат 60 x 90 1/16 Умовн. друк. арк. 11.

Наклад — 150 прим. Зам. № 250

Віддруковано в копіривальному центрі «Магістр»

м. Одеса, вул. Мечникова, 36, тел.: 32-19-82

Свідоцтво про реєстрацію № 2670316784 від 16.02.2000 р.