

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ «ЮЖНО-УКРАИНСКИЙ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени К. Д. УШИНСКОГО»

Хавкар Хуссейн Джаафар

УДК 300.3+301+930.1

На правах рукописи

**Трансформация идеи прогресса
в философии истории эпохи Просвещения**

специальность 09.00.03
социальная философия и философия истории

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

**Научный руководитель
доктор философских наук
профессор И. Г. Мысык**

Одесса – 2014

Содержание

Введение	3
Раздел 1	
Общественно-политические и социально-философские предпосылки трансформации идеи прогресса в эпоху Просвещения	
1. 1. Природа «общих начал» Монтескье	15
1. 2. Идея прогресса Разума в философии истории Вольтера	29
1. 3. Философское осмысление исторического развития в британском и шотландском Просвещении	57
Раздел 2	
Теоретико-методологические основания исследования исторического прогресса	
2. 1. Человеческий разум как залог исторического прогресса	88
2. 2. Метафизика и история Кондорсе	116
Раздел 3	
Философско-историческая система Гердера как компендиум идеи прогресса	
3. 1. Учение Гердера про человека как основа его философско-исторической концепции	148
3. 2. И. Г. Гердер про движущие силы и механизм исторического развития	163
3. 3. Прогресс гуманности как конечная цель истории и его роль в развитии современного украинского общества.....	173
Выводы	186
Список использованных источников	194

Введение

Актуальность темы. Актуальность диссертационного исследования обусловлена тем, что в XX – начале XXI века проблема человека, его природы и назначения стала центральной проблемой философии. Кризис традиционных ценностей, ухудшение экологической и демографической ситуации, порабощение людей техническими средствами и артефактами, усиливающееся отчуждение личности, рост насилия и терроризма и другие тревожные симптомы поставили вопрос о самом существовании человека, его экономическом, социальном, нравственном и духовном выживании. На рубеже тысячелетий человечество потеряло ориентиры своего развития, что закономерно приводит к попыткам осуществить мировоззренческую рефлексию целе- и смыслополагания человека в истории.

Философия истории была одним из главных элементов классического мышления XVIII – XIX вв. Но в XX столетии как система мировоззрения она была дискредитирована. В настоящее время философские ответы на вопросы о цели, смысле и направленности истории, ее движущих силах, ценностях и закономерностях вновь подвергаются сомнению.

Философия истории представляет собой антропологически ориентированное философское размышление о судьбе человечества, целях и путях его развития. Постановка и решение ее проблем возможны только на основе постановки и решения проблемы человека и его свободы. Именно поэтому вплоть до Нового времени философия истории еще только формируется. Общее видение всего исторического многообразия открывается лишь в эпоху Просвещения, когда идея прогресса наполняется новым содержанием и понимается как движение человечества ко все более совершенному состоянию.

Первичным, исторически первым, господствующим в условиях восходящего развития определенного конкретного народа, общества и

локальной культуры или цивилизации, противоположным регрессистскому и качественно отличным от циклического (по характеру интерпретации направленности вектора исторического процесса) является прогрессистское направление философии истории. В древнем обществе прогрессистский вариант толкования истории разработан меньше – и не только в древних Греции и Риме, но и в рамках других культур того времени. Едва ли не единственным исключением в этом плане является иудейская традиция, где прогрессистский подход к истории получил первостепенное значение, особенно во времена ее вхождения в состав провинций Римской империи в связи с распространением надежд на приход Мессии.

Значение одного из планетарно значимых вариантов понимания исторического процесса прогрессистский подход приобретает значительно позже – в ходе теоретического, точнее, теологического, обоснования, утверждения и широкой экспансии христианства. Подробное обоснования с теологических позиций этого подхода начинается в период патристики. Классическим представителем теологического толкования истории как поступательного изменения является Аврелий Августин. Августин – первый философ истории, создавший глобальную теорию исторического развития.

Религиозная окраска является определяющей для прогрессистского направления философии истории, по сути, вплоть до Нового времени. Несмотря на то, что отдельные проблески секулярного прогрессистского толкования исторического процесса встречаются еще до завершения средневековья, первыми сознательными и последовательно выдержанными версиями определенного толкования можно считать, пожалуй, лишь концепции Ш. Л. Монтескье, Ф. М. Вольтера, А. Р. Тюрго, Ж. А. Кондорсе и И. Г. Гердера.

Атрибутивной чертой этих и последующих просветительских философско-исторических концепций является понимание развития общества как такого, которое не отличается от развития природных процессов. История истолковывается здесь как линейно-поступательный процесс, залогом

исторического прогресса провозглашается человеческий разум, который рассматривается, однако, как чисто природная сила, соответственно и постижение исторической реальности трактуется как разновидность действия «естественного света разума».

Теория прогресса, которую разрабатывали философы эпохи Просвещения, очень важна для дальнейшего осмысления развития украинской государственности и для понимания трансформационных процессов в украинском обществе. В украинском обществе уже давно назрела необходимость гармонизации отношений на основе веры в человека, в социальную справедливость и добро, приобретающие особое значение в кризисные, переходные периоды. Проблемы, которые когда-то стояли перед мыслителями эпохи Просвещения: построение правового социально-справедливого общества, основанного на национальных началах, а также соотношение между социальным и национальным аспектам и их взаимодействием в теории общественного прогресса и в настоящее время остаются актуальными для современной Украины.

Идея общественного прогресса была стимулом в процессе обоснования необходимости проведения социальных реформ для подавляющего большинства украинской интеллигенции. Она способствовала развитию национального самосознания украинского народа, что в дальнейшем сыграло важную роль в достижении украинской государственности.

Научное задание исследования состоит в теоретически-системном обосновании трансформации идеи прогресса в философии истории эпохи Просвещения.

Связь работы с научными программами, планами, темами. Работа выполнена в рамках научной тематики кафедры философии и социологии Государственного учреждения «Южно-украинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского» «Методология и технология современного философского познания» (№011U010462) (тема исследования утверждена на заседании ученого совета университета,

протокол № 9 от 26 апреля 2012 г.) и является одним из аспектов философского осмысления историчного бытия человека.

Цель диссертационной работы – выявить основные формы и компоненты прогрессистского понимания исторического прогресса в философии истории эпохи Просвещения.

Задачи исследования:

- охарактеризовать основы философии истории Монтескье;
- выявить место идеи прогресса Разума в философии истории Вольтера;
- проанализировать формы философского осмысления исторического развития британским и шотландским Просвещением;
- определить новации Тюрго и идеи совершенствования Разума;
- соотнести понимание метафизики и истории Кондорсе;
- выделить философско-историческую систему Гердера как компендиум просветительской идеи прогресса;
- обосновать роль прогресса гуманности как конечная цель истории в развитии современного украинского общества

Объектом работы выступает становление идеи прогресса в философии истории эпохи Просвещения.

Предмет – трансформация идеи прогресса в философии истории в эпоху Просвещения. _

Теоретико-методологической основой исследования послужили произведения философской классики, прежде всего сочинения Монтескье, Вольтера, Тюрго, Кондорсе, Гердера. В своей работе автор ориентируется на современное гуманистическое понимание диалектико-материалистической философии как наиболее адекватное для разработки философско-исторической проблематики. В диссертации используется ряд формальных и содержательных методов: традиционный историко-философский метод, компаративистский метод, метод моделирования, метод восхождения от абстрактного к конкретному, типологический метод.

Сегодняшняя ситуация в философии истории обусловлена необходимостью коммуникации, интеллектуального обмена с мировой философской традицией, нацелена на вдумчивое осмысление присущих ей достижений и недостатков. Именно такой подход продемонстрирован в работах, созданных за последние десятилетия. К их числу можно отнести работы В. П. Визгина, И. А. Гобозова [50, 51], А. Я. Гуревича, Г. И. Зверевой, М. Е. Копосова, О. М. Медушевской, В. М. Межуева, О. С. Панарина, А. В. Полетаева [141, 142], Л. П. Репиной [135], В. И. Стрелкова, К. В. Хвостовой [164].

Украинская традиция философско-исторической мысли представлена прежде всего И. В. Бойченко [24]. Он выделяет классическую, неклассическую и постнеклассическую парадигмы философии истории. В рамках последней разветвляются две основные версии: тоталогическая, основателем которой является В. В. Кизима, и монадологическая, обоснованная в работах И. В. Бойченко.

Внимание украинской философской мысли сосредоточено на проблемах осмысления истоков современной цивилизации, украинской судьбы в мировой истории, «конца истории», которые плодотворно рассматриваются такими авторами, как М. В. Попович, И. В. Бычко, В. Г. Табачковский, В. И. Шинкарук [53], Т. И. Ящук [52, 180]. При формулировании основных этапов трансформации идеи прогресса в философии истории эпохи Просвещения значительную роль для диссертационного исследования сыграли новейшие разработки украинских философов. Главные направления развития науки на рубеже XX – XXI веков, изменения в методологии научных исследований сформулированы в трудах А. И. Кавалерова. Особенности трансформационных процессов в украинском социуме подробно исследованы Е. Р. Боринштейном [26]. Проблемы постнеоклассической рациональности как формы рефлексивного осмысления научного познания освещаются в работах О. П. Пунченко [133]. Философский анализ направлений трансформаций лингвистического и

исторического времени, предложенный И. Г. Мысык, был использован для формулирования горизонтов нового исторического сознания [119]. Вопрос постнеоклассической метафизики истории разработаны А. В. Халапсисом [160-163].

Типологии современной философии истории в контексте системного похода посвящены работы Ю. А. Добролюбовской. В них предлагается определение объекта и предмета философии истории, задается разделение системы философии истории на онтологическую, эпистемологическую и аксиологическую подсистемы [61-63].

При анализе возможностей применения синергетических концепций в философии истории использовались работы М. С. Дмитриевой [58, 59], в которых освещены многоплановые аспекты научной парадигмы, которая интенсивно развивается и находится в процессе становления. Особую роль сыграл сравнительный анализ моделей синергетики и истории развития науки, осуществленный в духе новейших приемов современной методологии. Необходимыми для понимания основных принципов методологии синергетики в философии, а также стратегии изучения человеческой деятельности стали труды И. В. Ершовой-Бабенко [66, 67].

Научная литература, посвященная эпохе Просвещения, поистине огромна. Представляется возможным ограничиться очерком основных аспектов в изучении интересующих нас проблем, то есть на литературе, анализирующей философию истории эпохи Просвещения в целом, а также проблеме прогресс в философии истории.

Говоря об эпохе Просвещения в целом как общей системе взглядов, следует отметить, что хотя изучение идей Просвещения имеет давнюю традицию, общий характер оценок кардинально не изменился, начиная с последней трети XIX в. Все расхождения трактовок Просвещения, начиная с этого времени, носят, как правило, либо аксиологический, либо уточняющий характер.

Одна из первых попыток осмыслить направленность идей Просвещения принадлежит И. Канту. В своей статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» он пытается определить сущность этого феномена: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по своей вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого» [79, с. 27].

В рамках романтизма, разочаровавшегося в просветительских идеалах, Просвещение подвергалось критике за холодную рассудочность, враждебность поэзии и воображению, непониманию специфики иных эпох и культур. Что касается Гегеля, то в своей «Философии истории», он различает два направления – критика религии и государства, и материализм и атеизм. Первое им оправдывается, поскольку, по его мнению, просветители воевали не против религии вообще, а против «чудовищнейшего суеверия» и поповщины, не против государства вообще, а против абсолютной тирании тунеядцев, живших за счет народа. Материализм же просветителей третируется как «скучное пустословие», наряду с общим метафизическим характером философии XVIII в. [82, с. 440-455].

Начиная с середины – последней трети XIX в. складывается устоявшаяся характеристика Просвещения, основные положения которой дошли до наших дней. В качестве основных из них можно назвать:

- рационализм, как стремление во всем опираться на разум – абсолютный, верховный авторитет и универсальный познавательный принцип;
- теория естественного права, как определяющая и выражающая мировоззрение эпохи; тождество между неизменными законами природы и разума;

- учение о человеке, базирующееся на теории естественного права, трактует его природу как естественную, разумную, а потому вечную и неизменную во все эпохи и во всех странах;

- отсюда упрек просветителям в «антиисторизме», т.к. в центр истории ставился неизменный, метафизический, абстрактный человек, не позволяющий осмыслить специфику людей и обществ других эпох, понять истинных причин их поступков и взглядов. Но, признавая наличие подобной неисторической основы, многие исследователи настаивают на неправомерности понятия «антиисторизм» применительно к Просвещению [174, с. 116];

- критическое отношение к предшествующей традиции, антифеодальная направленность идей, антиклерикальный пафос;

- вера в прогресс, общий оптимизм, опирающийся на безграничную веру в разум;

- закладывание научных основ истории, путем ее рационализации, соотнесением с общей картиной знания, рационалистической критикой источников, изгнанием из нее всего сверхъестественного, десакрализацией ее, расширением поля исследования.

Если же говорить об изменениях внутри данной картины, то можно отметить, что представления о Просвещении развивались в сторону их углубления и концептуализации. Значительно больше стало уделяться внимания сферам, влиявшим на идеологию Просвещения – особенностям новоевропейской философии XVII-XVIII вв., мироощущению эпохи классицизма, связи с общей картиной мира и передовыми для той эпохи областями научного знания (в первую очередь классической механике). Особое место заняла теория естественного права и естественного договора. Ряд исследователей, отталкиваясь от анализа этих теорий, ставят вопрос о мифологических представлениях эпохи Просвещения. Однако все это лишь дополняет и уточняет ту общую картину представлений, которая сложилась в XIX в.

Научная новизна полученных результатов состоит в том, что впервые систематизирована и определена как магистральная прогрессистская идея философии истории эпохи Просвещения.

Решение конкретных задач способствовало достижению цели, обусловило и подтвердило научную новизну полученных результатов, которые сформулированы в таких положениях.

Впервые:

- обосновано существование философско-исторической системы Гердера как компендиума просветительской идеи прогресса, согласно которой каждая из культур человечества является не только средством исторического прогресса, но и неповторимым социокультурным образованием, которое имеет неограниченное значение как для всего человечества, так и само по себе. Каждый народ имеет свой масштаб совершенства, несравнимый с другими. Поэтому конечные цели развития человечества – человечность и счастье – достигаются не только в конце всемирной истории в целом, но и в определенное историческое время и в определенном месте в виде, подходящем именно и только для данного культурно-исторического формирования благодаря его уникальности.

- осуществлена классификация просветительского понимания прогресса человечества как поступательного движения общества к конечной цели истории, ее высшему состоянию – «гуманности» или «человечности», которое соответствует природе человека.

- охарактеризованы рецепции новоевропейской теории прогресса в украинской философской мысли и ее интерпретации в украинских общественных контекстах.

Уточнено:

- толкование исторического процесса как поступательного движения, осуществляющегося под воздействием человеческого разума, успехов разума в познании природы, общества и человека, в практическом преобразовании всех отраслей человеческой жизни;

- дефиниция прогресса как атрибутивного свойства жизнедеятельности каждого из народов, неравномерного с силу тех ролей, которые играют в историческом процессе человеческий разум и природа. Разум как общечеловеческая черта повсеместно включает в себя принцип прогресса, однако природа неравномерно раздает дарования – одних она наделяет талантами щедро, других скупо, а то и почти отказывает в них;

- трактовка всемирной истории просветительской традицией как линейного, неуклонного и необратимого прогресса, причем не по отдельным человеческим индивидам, а относительно их массы. Основой и двигателем этого исторического прогресса предстает человеческий разум как высшая среди способностей человека, не имеющая пределов для совершенствования.

Получило дальнейшее развитие:

- понимание прогрессивного развития общества связано у Монтескье с осознанием человеком необходимости создания общества и государства, вытекающее из рациональных способностей человека делать умозаключения и принимать решения, фундаментом исторического развития любого народа является не тот или иной отдельно взятый фактор, а комплекс определенных факторов;

- выделение специфики форм философского осмысления исторического развития в британском и шотландском Просвещении, которая может быть сведена к теории «мерцающей кластерной структуры общества», утверждению, что свобода возникает и поддерживается именно благодаря постоянным противоречиям и столкновениям групп людей, которые приходят к различным интерпретациям самого понятия «свобода», причем разные народы склонны вкладывать в него свой, неповторимый смысл. В каждом обществе появляются также стихийные зависимости, не связанные напрямую с формальными общественными установлениями и институтами.

- уточнение смысловой нагрузки идеи прогресса, которая рассматривается украинскими мыслителями как многозначная мировоззренческо-ценностная категория, объединяющая взгляды о

совершенном общественном порядке и критику несоответствия ему нынешнего состояния общественной жизни, требование социальной трансформации и построения гармоничного и совершенного общества, путем эволюционных изменений.

Практическое значение полученных результатов. Материалы диссертационной работы могут быть использованы при разработке и чтении общих курсов по философии, философии истории, истории философии, специальных курсов, посвященных философии истории эпохи Просвещения в целом. Предложенные выводы представляют интерес для исследовательской практики в области философии истории и истории философии.

Апробация результатов диссертации. Основные положения и выводы диссертации апробированы на международных, всеукраинских, региональных научных и научно-практических конференциях. Среди них: Регіональний міжвузівський науково-практичний семінар «Мова філософської культури» (Одеса, 2012), Міжнародна науково-практична конференція «Освіта та економіка: у пошуках діалогу» (Одеса, 2012), Регіональний міжвузівський круглий стіл 2 Ділові переговори в бізнесі» (Одеса, 2012), Міжнародна наукова конференція «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (Одеса, 2012), Міжнародна науково-практична конференція «Освіта та економіка: у пошуках діалогу» (Одеса, 2012), Міжнародна науково-теоретична конференція «Українська література в контексті світової літератури» (Одеса, 2014), Всеукраїнська студентська науково-практична конференція «Соціологічні читання» (Одеса, 2014), Регіональна міжвузівська студентська науково-практична конференція «Філософські читання» (Одеса, 2014), Дев'ята наукова конференція викладачів, студентів, магістрів, аспірантів та молодих учених історико-філософського факультету Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського (Одеса, 2014), II Міжнародна наукова конференція «Методологія та технологія сучасного

філософського пізнання» (Одеса, 2014), V Пасхальные просветительские чтения, посвященные 700-летию со дня рождения Сергия Радонежского (Одесса, 2014).

Публикации. Результаты диссертационного исследования нашли свое отображение в 15 публикациях, среди которых 5 статей у ведущих изданиях по философским наукам, 10 – тезисы и материалы конференций (все публикации без соавторов).

Структура диссертационной работы обусловлена целью и заданиями исследования, отображает логическую последовательность изученных вопросов. Работа состоит из введения, 3-х разделов, содержащих 8 подразделов, выводов и списка использованных источников, который насчитывает 203 наименования. Основная часть диссертации изложена на 193 страницах.

Раздел 1

Общественно-политические и социально-философские предпосылки трансформации идеи прогресса в эпоху Просвещения

1. 1. Природа «общих начал» Монтескье. Самой ранней просветительской попыткой объяснить историю как закономерный, поступательный процесс, отбросив теологическое ее понимание, были труды Шарля-Луи Монтескье «Персидские письма» (1721), «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734) и «О духе законов» (1748).

Французский мыслитель, по сути, не признает теологического объяснения исторического развития, хотя и не выступает против него открыто и целенаправленно. В отличие от многих предшественников его интересует не бог превыше всего, а, наоборот, сама суть изучаемого предмета – законов, а уже само (и только) под этим углом зрения – все остальное, в том числе и бог [113, с. 234-235].

Самое раннее произведение Монтескье – «Персидские письма» – замечательная сатира, написанная образно, занимательно, остроумно, подлинный художественный шедевр. Они как бы рассчитаны на то, чтобы читатель сам смог сделать из них теоретические и практические обобщения. В «Персидских письмах» Монтескье выступает от лица перса, путешествующего по Европе и критикующего французскую жизнь с позиции человека, который привык жить в условиях восточной деспотии, но который видит во Франции еще более деспотические порядки [114].

Большое значение имела философско-историческая работа Монтескье «Размышления о причинах величия и падения римлян». В ней автор пытался доказать на примере римской истории, что только там, где граждане свободны и независимы, где господствуют республиканские нравы, общество в состоянии успешно развиваться. В странах, где граждане отказываются от свободомыслия и становятся на путь рабства, государство теряет свое

величие и в конечном счете терпит поражение от внутренних и внешних врагов.

Венцом всей научной и литературной деятельности Монтескье было произведение «О духе законов», над которым он работал 20 лет. В нем он полностью изложил свои философские, социологические, правовые, экономические и исторические взгляды.

Труд «О духе законов» представляет собой своеобразную энциклопедию, весьма сложную по своей структуре. На первый взгляд может даже показаться, что автор весьма хаотично переходит от одного предмета к другому, от одних событий к другим; иногда совершенно неожиданно для читателя он возвращается к проблемам, которые уже были рассмотрены в предыдущих главах. Эта своеобразная манера изложения несколько затрудняет чтение и лишает возможности излагать его мысли, строго следуя за текстом произведения. Однако некоторая разбросанность материала отнюдь не свидетельствует о неумении автора строго, последовательно излагать свои взгляды. Книга по-своему целостного свода сведений об обществе и его закономерностях. В предисловии Монтескье пишет: «Я много раз начинал и оставлял этот труд, тысячу раз бросал я на ветер уже исписанные мной листы и каждый день чувствовал, что мои руки опускаются от бессилия. Исследуя свой предмет без всякого предварительного плана, я не знал ни правил, ни исключений, и если находил истину, то для того только, чтобы тут же утратить ее; но когда я открыл мои общие начала, то все, чего я искал, предстало предо мной, и на протяжении двадцати лет я видел, как труд мой возник, рос, развивался и завершился» [115, с. 161].

Под «общими началами» Монтескье понимал некоторые закономерности, проливающие свет на частные, конкретные факты. Основной методологической посылкой автора является положение: «Принципы свои я вывел не из своих предрассудков, а из самой природы вещей» [115, с. 159].

Многие из античных, средневековых и более поздних философов выводили общественные законы и классифицировали их, исходя из того или иного абстрактного логического постулата, а не из «самой природы вещей», т. е. не из реального исторического процесса. Результатом таких исследований сплошь и рядом были абстрактные схемы, внешне вполне логичные, но на самом деле существовавшие лишь в голове их создателей. Монтескье же пытался осмыслить и классифицировать объективные законы, опираясь на тщательно изученные факты.

Переходя от объективных законов истории к исследованию законов, создаваемых людьми, Монтескье считал, что они должны соответствовать характеру политического строя, физическим свойствам страны (климату, почве, размерам территории), особенностям народа (численности, его обычаям, занятиям, религии и т. д.), а также и некоторым другим конкретным обстоятельствам. Монтескье отмечает, что его интересуют отношения законов к различным предметам; при определении последовательности изучаемого материала он «должен был сообразоваться не столько с естественным порядком законов, сколько с естественным порядком этих отношений и предметов» [115, с. 168].

При всей сложности и дробности структуры произведения «О духе законов» (оно состоит из 31 книги, причем многие книги содержат по 15 – 20 и более глав) нетрудно убедиться, что она соответствует этой установке автора, а именно: первая книга посвящена законам вообще; во второй – восьмой книгах законы рассматриваются в отношении к принципам правления; девятая и десятая книги трактуют законы в отношении к силе государств (оборонительной и наступательной), а одиннадцатая – тринадцатая книги – в связи с проблемой свободы; четырнадцатая – восемнадцатая книги характеризуют законы в отношении к физическим свойствам страны, а девятнадцатая – двадцать пятая книги – к свойствам народа; в двадцать шестой книге уточняются границы действия каждого разряда законов, а заключительные, двадцать седьмая – тридцать первая,

книги показывают возникновение законов в связи с конкретными обстоятельствами.

В своем труде Монтескье стремится показать, что все явления природы и общества между собой связаны, причем эта связь вопреки утверждениям теологов носит естественный характер. Особые разделы посвящены происхождению государства, характеристике различных форм государственного устройства.

Четвертая книга «О духе законов» трактует проблемы воспитания. При этом Монтескье рассуждает не о воспитании вообще, а рассматривает систему воспитания в зависимости от общественного устройства.

С позиций деизма Монтескье выступал против схоластики; деизм был для него орудием пропаганды свободомыслия и передовых научных знаний. Объявляя в самом начале своего труда «О духе законов» бога творцом и охранителем природы, он вместе с тем решительно подчеркивает, что божество само действует по «неизбежным» законам, которые «неизменны» и не зависят от произвола. Монтескье категорически выступает против признаваемого теологами понятия «чуда»; он утверждает, что бог не в состоянии, даже при желании, нарушить естественный ход вещей, управлять миром помимо законов, ему присущих. Монтескье приходит к выводу, что природа, будучи созданием бога, уже не может быть уничтожена его усилиями, – существование мира будет бесконечным. Монтескье критикует не только теологов, видящих в «материальных предметах проявление божественного разума, но и пантеистов, отождествляющих бога с природой и рассматривающих природу как воплощение божества. Со всей категоричностью он заявляет, что мир лишен разума, и в этой связи осуждает теологию Фомы Аквинского, видевшего в каждом предмете и явлении материальной действительности результат целенаправленной деятельности божества.

Не ограничиваясь антиклерикальной пропагандой, он пытается критиковать религиозное мировоззрение по существу. Монтескье доказывает,

что вопросы религии не имеют никакого отношения к науке. Только разум, наука могут помочь человеку познать объективный материальный мир, содействовать улучшению жизни человека. Законы, открытые наукой, апеллируют к уму, поэтому они должны быть логически обоснованы и носить принудительный характер. Иное дело законы религии: в бога и догматы церкви можно только верить.

Монтескье принимает религию лишь как средство государственного управления. С точки зрения Монтескье, для религии важно, чтобы она умеряла и смягчала деспотизм, улучшала нравы подданных и их правителей.

В XII главе двадцать четвертой книги «О духе законов» Монтескье, исходя из интересов общества, требует, чтобы христианское покаяние сопровождалось идеей труда, а не праздности. Он приходит к глубокому выводу, что христианство, провозглашая примат потустороннего над земным, игнорирует трудовую деятельность, имеющую первостепенное значение в чисто земных отношениях. В главе «О праздниках» той же книги Монтескье протестует против чрезмерного обилия церковных праздников, характерных для католической и других религий. Ссылаясь на историю, он утверждает, что слишком большое число религиозных праздников препятствовало афинянам надлежащим образом вести свои политические дела.

Монтескье не отказывается от бога, однако заявляет, что материальный мир существует непрерывно, представляет собой движущуюся материю и лишен разума. В человеке философ видит прежде всего физическое существо, часть природы, «существо ограниченное», смертное, а отнюдь не подобие бога. Отличие человека от животных он видит прежде всего в том, что человек живет в обществе и лучше мыслит и чувствует.

И люди, и животные, рассуждает Монтескье, подчиняются законам, которые не ими созданы, т. е. объективным законам. В качестве единичных разумных существ люди создают в обществе искусственные законы. Однако законы вселенной – законы особого рода. Их никто не в состоянии изменить по своему произволу. Законы природы – это правила, выражающие

отношения между различными движущимися телами. Законы природы выражают постоянство в изменениях.

Монтескье строил свою гносеологию на признании объективного существования природы, на пространстве и времени. Действуя на человека, природа вызывает в его сознании различные представления о действительности. Отсюда подлинное знание есть предметное знание. Оно идет извне, от природных вещей и явлений к человеку как части природы. Монтескье прежде всего признает опытное знание. В своем историческом трактате «Размышления о причинах величия и падения римлян» Монтескье показывает на многочисленных примерах, что, только ориентируясь на опыт, римские мыслители «и политические деятели составляли правильные суждения о природе и обществе. Признавая огромную роль опыта, он доказывал, что без разума, без рациональной обработки чувственных знаний невозможно познать действительность. В книге «О духе законов» Монтескье прямо возражает против теории врожденных идей, против учения об априорном, т. е. независимом от опыта, характере наших знаний. Человек никогда не рождается с определенными знаниями, «эти знания он приобретает лишь в дальнейшем, т. е. идет от незнания к знанию. «Человек в природном состоянии, – рассуждает Монтескье, – обладает не столько познаниями, сколько способностью познания. Ясно, что первые идеи его не будут носить умозрительного характера: прежде чем размышлять о начале своего бытия, он думает о его охрании» [115, с. 165].

Монтескье отличался огромным историческим кругозором. Его «Размышления о причинах величия и падения римлян» и «О духе законов» содержат многочисленные сведения по гражданской истории, истории права, государства, быта и семейных отношений. Он отлично знал историю Древней Греции и Древнего Рима, Сирии, Египта и отчасти Китая. Французский просветитель весьма интересовался историей России, Англии, Испании и Португалии. Он глубоко изучил прошлое своей родины.

Обширные историографические познания Монтескье давали ему несравненные преимущества перед многими современниками, поскольку он стремился именно из исторических фактов делать теоретические выводы и обобщения.

Теологический подход к истории, рассуждал Монтескье, неизбежно ведет к фатализму. В работе «О духе законов» Монтескье раскритиковал мировоззрение фаталистов: «Учение о неумолимой судьбе, которая всем управляет, обращает правителя в невозмутимого зрителя; он думает, что бог уже сделал все, что нужно, и ему больше нечего делать» [115, с. 358]. Не менее фатализма государя опасен фатализм подданных. Простой человек, считал Монтескье, не имеет права поднять топор на своих властителей, но протестовать морально, не мечом, а пером, прибегать к легальным методам защиты своих прав и интересов он не только может, но и должен. Гражданин, примирившийся с деспотизмом, теряет право называться гражданином, он становится рабом и заслуживает презрения.

Таким образом, французский просветитель приходит к выводу, что общественная жизнь представляет собой закономерный процесс, причем законы общества не навязаны ему извне, а существуют в нем самом в качестве внутренней сущности отдельных социальных явлений.

Так, в III главе первой книги «О духе законов» Монтескье утверждает, что закон – это человеческий разум, управляющий всеми народами земли, а политические и гражданские законы каждого народа – частные случаи приложения этого разума. В «Персидских письмах» Монтескье видит причину всех социальных бедствий в том, что «большинство законодателей были людьми ограниченными, только случайно поставленными во главе других и не считавшимися ни с чем, кроме своих предрассудков и фантазий» [114, с. 274].

Понимание прогрессивного развития общества связано у Монтескье с анализом истоков общественной жизни. Он попытался ответить на вопрос о конкретных причинах возникновения человеческого общества и

происхождения государства. Здесь он целиком в духе теории естественного права доказывал, что в первоначальном, естественном состоянии люди не знали государства и лишь с течением времени пришли к необходимости его организации. При этом Монтескье примыкал к тем сторонникам естественного права, которые рассматривал первобытную жизнь не как всеобщую вражду и взаимное истребление людей, а как состояние дружбы и мира. Первобытным людям, доказывает Монтескье, не было необходимости воевать друг с другом. Наоборот, они были кровно заинтересованы в мирных отношениях. У них не могло также возникнуть и желания властвовать над другими людьми, ибо это желание связано с более сложными отношениями. Поэтому мир, а не война, заключает Монтескье, был первым естественным законом человека.

Вторым естественным законом человека французский просветитель объявляет стремление добывать себе пищу. Хозяйственная деятельность людей представляется Монтескье производной от физиологии человеческого организма. Он утверждает, что одной из причин возникновения общества является чисто биологическое чувство влечения каждого животного организма к животным своей природы, и называет это влечение третьим естественным законом человека.

На основании трех естественных законов Монтескье в духе теории общественного договора выводит четвертый закон – желание жить в обществе, т. е. осознание человеком необходимости создания общества и государства, вытекающее из рациональных способностей человека делать умозаключения и принимать решения.

Монтескье считает географическую среду решающей причиной возникновения и существования различных форм государственной власти и законодательства. Ссылаясь на географическую среду, он хотел доказать, что ход истории зависит не от воли бога, а от чисто естественных причин и что поэтому не религия, а наука в состоянии понять закономерности общественной жизни. В работе «О духе законов» имеется ряд книг и глав,

специально посвященных природным факторам – климату, почве и др. Так, книга четырнадцатая озаглавлена «О законах в их отношении к свойствам климата»; в ней подробно трактуется влияние климата на характер людей, на их обычаи и нравы, на формы государственного устройства. Книга пятнадцатая повествует «об отношении законов гражданского рабства к природе климата»; здесь Монтескье конкретно связывает проблему рабства с климатическими условиями отдельных стран. Книга шестнадцатая озаглавлена «Об отношении к климату законов, регулирующих домашнее рабство». Аналогичной проблеме посвящена книга семнадцатая. Глава III этой книги подробно анализирует климат Азии. Наконец, в обширной восемнадцатой книге Монтескье пытается ответить на вопрос, как природа почвы влияет на законы.

Придавая особое значение климату, Монтескье обосновывает это тем, что характер ума и страсти сердца различны в различных климатических условиях. Холодный климат делает людей физически более крепкими, а следовательно, и более активными, трудоспособными, целеустремленными. Жара приучает к лени, изнеженности, равнодушию. На конкретных исторических примерах французский просветитель показывал, как различные народы то достигали больших успехов в разнообразных областях своей деятельности, то вступали в период разложения. Так, в главе XXII «Размышлений о причинах величия и падения римлян» он говорит о «слабоумии», охватившем некогда даровитых древних греков. В той же главе говорится о некоторых преимуществах арабов по сравнению с римлянами, когда-то бывшими самым одаренным народом.

Значительный интерес представляет попытка Монтескье проследить историю денежного обращения. В частности, он отмечает, что древние афиняне не знали употребления металлических денег и пользовались вместо денег быками, а римляне – овцами. В непрерывном росте количества золота и серебра Монтескье видит одну из главных задач цивилизации. А этот рост обеспечивается внешней торговлей. Поэтому он хвалит Англию за то, что вся

ее политика определялась в конечном счете интересами ее внешней торговли. Английский народ, говорил Монтескье, лучше других народов сумел воспользоваться выгодами торговли. Выступая с апологией внешней торговли, Монтескье видит в ней самый могучий фактор общения между народами. Естественное действие торговли, заявляет французский просветитель, – склонять людей к миру, ибо между двумя торгующими друг с другом народами устанавливаются взаимная зависимость, заинтересованность и дружба. Он отмечает и другие достоинства торговли:

«Дух торговли порождает в людях чувство строгой справедливости; это чувство противоположно, с одной стороны, стремлению к грабежам, а с другой – тем моральным добродетелям, которые побуждают нас не только преследовать неуклонно собственные выгоды, но и поступаться ими ради других людей. Совершенное же отсутствие торговли приводит, наоборот, к грабежам, которые Аристотель относит к числу различных способов приобретения» [115, с. 433].

Вместе с тем Монтескье видит и отрицательные стороны торговли. «Но дух торговли, соединяя народы, не соединяет частных лиц. Мы видим, что в странах, где людей воодушевляет только дух торговли, все их дела и даже моральные добродетели становятся предметом торга. Малейшие вещи, даже те, которых требует человеколюбие, там делаются или доставляются за деньги» [115, с. 433].

Проблема происхождения и развития государства занимает у Монтескье немалую долю среди других проблем философии истории. Он не верил в зависимость государства от божественного произвола. Придавая особое значение биологическим и географическим предпосылкам возникновения государства, Монтескье вместе с тем был убежден, что в конечном счете государство – продукт человеческого разума. Люди поняли, осознали, что вне государства они не смогут нормально существовать и развиваться, и поэтому они предпочли государство естественному состоянию.

Монтескье указывает на три основные формы государственной власти, которые, по его мнению, могут в той или иной мере выполнять необходимые социальные функции: республику, монархию и деспотию. Под республикой Монтескье понимает правление, в котором верховная власть полностью или частично находится в руках народа. Монархию он характеризует как власть одного человека, осуществляемую посредством законов. Что касается деспотии, то она определяется как государственный строй, целиком подчиняющийся произволу одного лица, игнорирующего всякие законы.

В конечном счете Монтескье приходит к выводу: закон должен стоять на страже свободы и формального равенства всех граждан, независимо от их происхождения и религиозной принадлежности, на страже частной собственности и свободной торговли.

Учение Монтескье о праве и государстве органически связано с его учением о войнах. Французский просветитель решительно отмежевывается от теологического понимания войн. Войны ведутся людьми и не имеют никакого отношения к богу, к сверхъестественным причинам и целям. Склонный биологизировать историю, Монтескье, однако, считает, что война – социальное явление. Он стремится подойти к войнам исторически, на основе конкретных фактов, а не искусственно придуманных схем. Его труд «Размышления о причинах величия и падения римлян» посвящен детальному анализу военной истории древнего мира.

Монтескье рассматривает материальную подоплеку войн. В главе первой «Размышлений о причинах величия и падения римлян» Монтескье объясняет воинственность Ромула и его преемников прежде всего тем, что они жили за счет добычи, взятой у побежденных народов. Рим не был торговым городом, рассуждает автор, в нем почти не было ремесел, поэтому война была единственным способом обогащения его граждан.

«В самом грабеже соблюдалась известная дисциплина ... Добыча считалась общей, и ее распределяли между солдатами; ничего не пропадало, потому что до отправления на войну каждый давал клятву, что он ничего не

похитит из добычи в свою личную пользу. А римляне добросовестнее всех народов в мире соблюдали клятву, которая всегда была движущей силой их военной дисциплины. Наконец, граждане, которые оставались в городе, также пользовались плодами победы. Часть земель побежденного народа подвергалась конфискации, причем она делилась на «две доли: одна продавалась в пользу государства, другая же распределялась между бедными гражданами, которые обязаны были выплачивать ренту в пользу республики. Консулы, которым декретировали триумф только в том случае, если они совершили завоевание или одержали победу, вели войну чрезвычайно стремительно, они шли прямо на врата, и сила вскоре решала участь войны» [115, с. 51-52].

Объясняя войны Древнего Рима паразитизмом «вечного города», жившего грабежами и насилиями, французский просветитель иронически относится к «гуманным» заявлениям римских завоевателей. Римлян он считал «макиавеллистами» древности, которые были готовы самыми подлыми, беспринципными методами добиваться победы. Когда римляне имели против себя несколько противников, констатирует французский просветитель, они заключали перемирие с более слабым, который считал себя осчастливленным этим; затем, одолев сильного противника, римляне нарушали перемирие со слабым и сравнительно легко уничтожали его. Рим никогда не заключал мира искренне, констатирует Монтескье. Его мирные договоры, собственно говоря, являлись только временными перерывами в непрерывных войнах. Римляне включали в договоры условия, каковые в будущем должны были привести к гибели государство, с которым заключалось соглашение. Так, по договору заставляли выводить из крепостей гарнизоны, сокращать число сухопутных войск. Иногда такие государства должны были отдавать римлянам своих лошадей и слонов. Если народ, заключивший договор с Римом, был сильным на море, то его обязывали сжечь все свои корабли. После уничтожения войск побежденного государства римляне систематически истощали его финансовые ресурсы при помощи

чрезмерных налогов или дани. Случалось, отмечает французский просветитель, что Рим предоставлял некоторым завоеванным городам свободу. Однако «подобная свобода существовала только по имени» [115, с. 75].

Иногда римляне становились владыками той или иной страны под предлогом, будто получили эту страну в наследство. Так они вступили в Азию, Вифинию и Ливию на основании завещаний Аттала, Никомеда и Аппиона. Египет был захвачен римлянами на основании завещания царя Кирены.

Когда два народа вели между собой войну, продолжает Монтескье, и Рим не состоял ни с одним из них ни в дружеских, ни во враждебных отношениях, то он все же не пропускал случая появиться на сцене. Римляне всегда придерживались правила разделять народы. «Когда в каком-либо государстве возникали раздоры, римляне немедленно брали на себя роль судей. Благодаря этому они получали уверенность в том, что против них будет выступать только та сторона, которую они осудили. Если претенденты на престол имели общих предков, то они иногда объявляли обоих царями; если же один из них был малолетним, то они решали дело в его пользу и брали на себя его опеку в качестве защитников всего мира. Дошло до того, что цари и народы стали их подданными, не зная даже точно, на каком юридическом основании, ибо римляне считали, что достаточно было какому-либо народу услышать о них, чтобы тем самым он стал их подданным. Они никогда не вели войн с отдельными народами, не обеспечив себя предварительно вблизи врага каким-либо союзником, который мог бы посылать им вспомогательные отряды; и так как армия, которую они посылали, никогда не была многочисленной, то они всегда держали (вторую армию в провинции, расположенной ближе всего врагу, и третью – в Риме, которая всегда была готова выступить в поход. Таким образом, они рисковали лишь весьма незначительной частью своих сил, в то время как их противник ставил на карту все свои силы.

Иногда они злоупотребляли тонкостью терминов своего языка. Они разрушили Карфаген, ссылаясь на то, что они обещали сохранить государство, но не город. Известно, как были обмануты этолийцы, положившиеся на верность римлян. Римляне заявили, что слова «положиться на верность врага» обозначают потерю всех вещей, людей, земель, городов, храмов и даже гробниц. Они произвольно толковали даже договоры» [115, с. 76-77].

Анализируя войны более позднего периода Монтескье приходит к выводу о зависимости характера войны от политического строя воюющих государств. Деспотическая власть, враждебно относящаяся к своему народу, не может миролюбиво и гуманно относиться к чужим народам. В итоге он решительно выступает за мир и сотрудничество народов. Еще в 1721 г. в «Персидских письмах» он признает необходимыми и справедливыми только два вида войн: один, когда граждане стремятся отразить напавшего на них неприятеля, другой, когда помогают атакованному союзнику [114, с. 200].

Таким образом, начав с изучения людей Монтескье нашел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов вызвано не только произволом их фантазии. Он установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собой подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие. И любой частичный закон, связанный с другим законом, зависит от другого, более общего закона. Именно эти законы в философско-исторической системе Монтескье предстают как первостепенные, то, с чем считается даже бог-творец. Философ выделяет два вида законов человеческого существования: божественные и человеческие, определяя каждому из этих видов законов свою сферу действия. Важным фактором самобытности и особенностей развития того или иного народа и его государственности он считает географическую среду и, тем самым является одним из основоположников географической школы в философии истории. Вместе с тем не стоит, как это часто делается исследователями, приписывать Монтескье абсолютизацию роли географических детерминант исторического

развития. Определяющую роль указанных детерминант он усматривает на стадии дикости народа. Фундаментом исторического развития любого народа на следующих стадиях философ считал не тот или иной отдельно взятый, фактор, а комплекс определенных факторов. «Многие вещи, – подчеркивал он, – управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа. Чем больше усиливается в народе действие одной из этих причин, тем более ослабляется действие других: над дикарями господствуют почти исключительно природа и климат, китайцами управляют обычаи, в Японии тираническая власть принадлежит законам, на Лакедемоне в прошедшее время господствовали нравы, принципы правления, нравы старины господствовали в Риме» [17, с. 119]. Заслуживает пристального внимания также попытка Монтескье не ограничиваться рассмотрением истории в свое время, а принимать во внимание историю всех народов земного шара.

1. 2. Идея прогресса Разума в философии истории Вольтера.

Родоначальником собственно просветительской концепции исторического процесса является Франсуа Мари Аруэ (Вольтер) – идейный вождь Просвещения, выдающийся философ, историк, физик, экономист, поэт, драматург, юрист. Его интересы поистине безграничны. Его едкая ирония и сарказм, огромная эрудиция были направлены на борьбу с мракобесием, с религиозными предрассудками, феодальной тиранией.

После ссылки за эпиграммы на Филиппа Орлеанского и тюремного заключения в Бастилии он уезжает в Англию, где знакомится с учением Ньютона и становится одним из пропагандистов ньютоновской физики во Франции. После возвращения во Францию он выпускает в свет книгу «Основа философии Ньютона» (1738), пишет ряд сочинений, принесших ему всемирную славу («Метафизический трактат», трагедия «Мерона», «Магомет», «Орлеанская девственница»). В 1750 г. Вольтер переезжает в Пруссию по приглашению Фридриха II, в 1755 г. в Швейцарию в замок

Ферней, где пишет «Философский словарь», шедевры художественной прозы, принимает активное участие в издании «Энциклопедии». Перед смертью, в начале 1778 г., он возвратился в Париж, где был восторженно встречен.

Историография, посвященная собственно Вольтеру, также как и историография Просвещения, обладает традиционным кругом характеристик, сложившихся в тот же период. Все расхождения и споры тоже происходят либо по аксиологическим, либо по уточняющим направлениям. Огромная работа, проведенная исследователями его творчества, не внесла ничего принципиально нового в его оценки, многие фразы и определения о Вольтере и характере его творчества кочуют из произведения в произведение, начиная с конца XIX в. Но, несмотря на отсутствие кардинальных изменений в представлениях о Вольтере, была проделана огромная работа по уточнению его взглядов и позиций по различным направлениям его творчества.

Пожалуй в качестве первого опыта осмысления творчества Вольтера, в том числе и его заслуг как историка, можно назвать сочинение Ж.-А. Кондорсэ «Жизнь Вольтера». В нем автор, по крайней мере, в том, что касается исторических трудов, указал те характеристики, которые обычно приводятся в качестве новаторства Вольтера в исторической науке.

Рубеж XIX – XX вв. ознаменовался всплеском интереса к проблемам историографии и методологии истории, вызванным нарождающимся кризисом традиционной исторической науки, который был, в свою очередь, обусловлен накоплением деструктивных элементов в европейской культуре вообще. Соответственно фигура Вольтера не могла быть обойдена в общих обзорных трудах, посвященных философии и историографии. В числе таковых можно назвать работы Н. И. Кареева [82-84], В. Виндельбанда, Г. Шпета [174], Е. В. Тарле, Р. Ю. Виппера и Г. В. Плеханова. Но эти труды в силу своего общего обзорного характера, по большей части ограничивались констатацией значительного вклада Вольтера в развитии европейской историографии и кратким разбором его трудов и концепций. Пожалуй, отрядное исключение составляет книга Густава Шпета «История как

проблема логики» [174]. Анализируя в ней исторические воззрения французского философа, автор не просто указывает на их новизну и влияние на историческую науку той эпохи, но стремится выделить те специфические познавательные принципы, на которых строится и проблематика всеобщей, универсальной истории, и приемы историописания, связанные с ней, и то, как это все реализуется у Вольтера.

Советская историография, в целом, продолжила традиции дореволюционной вольтеристики. На этом этапе, пожалуй, только сильнее начали акцентировать антиклерикальность и антирелигиозность Вольтера. Особо подчеркивалась прогрессивная сторона его творчества, как идеолога прогрессивного, на том историческом этапе, молодого класса буржуазии, борца против реакционных феодальных пережитков [87, с. 7-20].

Не затрагивая всего многогранного философского и научного наследия Вольтера, остановимся лишь на тех сторонах его творчества, которые имеют непосредственное отношение к философии истории.

Постоянное обращение к истории – характерная черта вольтеровских размышлений о человеке и обществе. Продолжая вслед за ведущими мыслителями XVII в. придавать самое большое значение понятию неизменной «человеческой природы», Вольтер вместе с тем в отличие от них полагал, что она не выявляется при одном только осмыслении современного бытия людей и тем более не представляет собой плод априорной дедукции, а может быть адекватно очерчена лишь на базе философского обобщения максимально широкого исторического материала. Хотя на людей прошлого, в том числе самого отдаленного, Вольтер фактически спроецировал многие черты психологии своих современников, тем не менее в его произведениях начал преодолеваться схематизм понятия «человеческая природа»: с одной стороны, оно впитывало в себя некоторые исторические реалии, а с другой стороны, в тех случаях, когда знание о той или иной эпохе достигало определенного (порой довольно высокого,) уровня конкретности, применение его сильно ограничивалось.

«Историческое мышление составляет одно из главных свойств ума Вольтера, – отмечал французский исследователь Г. Лансон. – Историческая точка зрения преобладает во всей его философии... Он решает или сводит к нулю не одну проблему, формулируя ее исторически. Метафизические понятия, религиозные догматы, социальные учреждения – все это он подвергает критике, проверяя с большей или меньшей удачей исторические оправдания всего того, что требует нашего почитания или повиновения. История – его настоящая и действительная опора в борьбе со всеми абсолютами» [187, с. 151]. По мнению одного из крупнейших советских историков Е. А. Косминского, «можно сказать, что именно у Вольтера мы видим впервые отчетливо осознанное представление о научных задачах истории...» [96, с. 156].

Вольтер проделал большую работу по освещению сравнительно недавнего прошлого Франции, Швеции, России, Германии и вместе с тем явился пионером создания рационально-критической картины всемирной истории с древнейших времен до середины XVIII в., обобщающей весь известный к тому времени фактический материал о всевозможных народах и странах.

Вводя в научный оборот массу новых фактов и привлекая внимание к доселе остававшимся в тени существенным аспектам жизни народов, Вольтер с новых философских позиций осмысливал содержание, характер, движущие силы и тенденции исторического процесса. Это было обобщено в созданной Ф. М. Вольтером философии истории, вызывавшей живейший интерес как у его единомышленников, так и у противников.

Во второй период жизни Вольтера интересы его все более сосредоточиваются на проблемах философии истории. Антиисторизм сочетался у просветителей с интересом к истории и своеобразным, глубоким ее пониманием. Если «История Карла XII» (1731) еще скорее литературное, чем научное сочинение, то уже в «Истории Российской империи при Петре Великом» (1756-1763) сформулированы научные установки Вольтера

относительно задач историка, его отношение к источникам, достоверности исторического знания. В одной из наиболее значительных работ Вольтера «Век Людовика XIV» (1751), где лишь одна (31-я) глава посвящена успехам искусств и наук, еще чувствуется отсутствие теоретической ясности в определении существа и методов истории. Вольтер стремится быть скорее живописцем определенной эпохи, чем историком, подчеркнуть выдающуюся роль «просвещенного монарха» в развитии Франции. Центр исторических устремлений Вольтера заключается в поисках наиболее перспективного жанра исторического повествования, причем нередко он не отличает «причины» исторических событий от их «поводов», объединяя их одним словом «cause». Новые методологические установки с особой отчетливостью прослеживаются в статье «История» в «Энциклопедии» (1765), где история определяется как рассказ о фактах, представленных в качестве истинных, и противопоставляется басне – изложению ложных фактов. Достоверность человеческого знания Вольтер связывает с математикой, историческое знание лишь с вероятностью, поскольку исторические источники всегда неполны, здесь велика роль воображения. В «Философском словаре» воображение определяется Вольтером как «ощущаемая каждым чувствующим существом возможность представлять себе умозрительно чувственно воспринимаемые предметы» [38, с. 281]. Различая пассивное и активное воображение, естественное и ложное воображение, он отмечает необходимость воображения в разных науках, в том числе и в математике: «...математику необходимо прежде всего представить себе в уме фигуру или изобретаемую машину, ее особенность или действия» [38, с. 289]. Любой вид воображения так или иначе связан с чувственными образами. Так, «идея треугольника возникла у вас, безусловно, потому только, что вы его видели, если вы зрячи, или осязали, если вы слепы» [38, с. 281]. Здесь Вольтер касается той проблемы в истории гносеологии, которая известна, как проблема Молине: способен ли слепой от рождения отличить одну видимую форму от другой. Вольтер видит в чувственном опыте основу создания общих идей истины и

лжи, формирования абстрактных понятий и идей: «...все ваши рассуждения, все ваши познания опираются на образы, запечатленные в вашем мозгу», «эти образы – основы всех ваших понятий» [38, с. 282]. Поэтому он подчеркивает, что «не живопись воображения, а настойчивое размышление и комбинация идей привели к изобретению таких искусств, как механика, стрельба порохом, книгопечатание, часы и т.д.» [35, с. 57]. По его словам, «опыт – истинный учитель философии». Письмо к графу Шувалову от 17 июля 1758 г. демонстрирует, как складывается у Вольтера новое понимание задач и методов истории. Говоря о замысле работы «История Петра Великого», Вольтер считает, что «наибольшая трудность этой работы заключается в том, чтобы сделать ее интересной для всех народов, - в этом ее главная задача» [36, с. 129]. Историческое повествование мыслится им по образу и подобию драм и трагедий. Но в то же время уже здесь чувствуются новые интересы Вольтера-историка, подчеркивающего, что необходимо «дать картину развития искусств, нравов, законов, военной дисциплины, торговли, мореплавания, полиции и т.д.» [36, с. 129], запросившего у Шувалова постановления Петра I относительно общей полиции, религии, финансов и торговли.

Стремясь узнать, как протекала жизнь народов в прошлом, и обращаясь с этой целью к сочинениям античных, средневековых и более поздних историков, Вольтер был неприятно поражен тем, как мало в них содержится жизненно важных сведений и как они насыщены всевозможными домыслами. Вольтер возмущался «тем, что история состояла из рассказов о битвах, в которых, за исключением рассказов Ксенофонта и Полибия, отсутствовало какое-либо знание тактики; тем, что часто говорилось о чудесах и было так мало знания естественной истории; тем, что каждый автор рассматривал свою секту как единственно истинную и клеветал на все остальные» [37, с. 225]. Вольтер иронизировал по поводу содержащихся в таких сочинениях сообщений о том, что, например, «в 3200 году от сотворения мира или в 3900 году (что за важность!) какой-то неизвестный царь разбил другого царя, еще

более неизвестного, возле города, расположения которого никто не знает» [37, с. 225].

Прежние историки, отмечал далее с негодованием Вольтер, не останавливались перед измышлением внешнего облика («ложь в портретах») и речей («ораторская ложь») деятелей прошлого. Являясь и в своих работах по истории великим мастером слова, Вольтер вместе с тем категорически отвергал укоренившуюся практику смешения историографии с художественной литературой. По убеждению Вольтера, исторические работы должны повествовать только о том, что реально происходило в прошлом, и достоверность должна стать их непреложным принципом. «История, – подчеркивал Вольтер, – это рассказ о фактах, данных как истинные, в противоположность сказке, которая является рассказом о фактах, данных как ложные» [37, с. 346].

Начиная уже с понимания исторического факта, Вольтер применяет к истории и узаконивает в ней те познавательные принципы, которые выдвигались передовыми философами и естествоиспытателями Нового времени. Модификацией и развитием декартовского принципа методологического сомнения является вольтеровский «пирронизм в истории», требующий подвергать критической проверке любое сообщение о прошлом с целью установления того, что происходило в действительности, и ничего не принимать на веру даже в трудах самых авторитетных историков. Насмешку и одновременно аргументированное опровержение Вольтера вызывает, например, то, что французский историк «Роллен слово в слово копирует Боссюэ, а последний переписывает древних, которые говорили, что из каждых ворот Фив, которых в этом городе было сто, вышло по десять тысяч воинов и выехало еще по двести вооруженных колесниц. Это составило бы миллион солдат в одном городе, не считая колесничих и воинов на колесницах, которых набралось бы еще сорок тысяч человек, считая по два человека на каждой колеснице» [37, с. 385-386]. Вольтер замечает, что «для того, чтобы выставить такое количество воинов, город Фивы должен был бы

иметь, по крайней мере, пять или шесть миллионов жителей», а это невозможно, поскольку все население Древнего Египта не превышало трех миллионов человек. Рассуждая со знанием дела о вопросах военной и иной истории, исследователь может, согласно Вольтеру, освободить свое повествование о ней от «многих преувеличений древности» [37, с. 386].

Задачей историка Вольтер считал также возможно более строгое обоснование всех своих утверждений о том, что реально имело место в прошлом. «Чтобы знать хотя бы с некоторой достоверностью что-либо из древней истории имеется только одно средство: посмотреть, не осталось ли неопровержимых памятников» [37, с. 348]. Опорой историка в реконструкции прошлого Вольтер считал прежде всего различные «вещественные свидетельства» в виде остатков человеческих поселений, предметов производства и быта, произведений искусства и оружия, научных инструментов или аксессуаров религиозного культа. Большую научную ценность в глазах Вольтера имели, далее, письменные свидетельства наиболее просвещенных и свободных от суеверий людей определенной эпохи, зарекомендовавших себя точными и трезвыми наблюдателями происходящих событий и неспособных на выдумки о них.

В работе по критической проверке источников и всей прежней историографии Вольтер придавал первостепенное значение усвоению историком положений естествознания и философии о том, что на всем протяжении существования в мире людей он не подвергался и не мог подвергаться воздействию со стороны бога, что все в этом мире определяется только естественными причинами и что законы природы не знали никаких нарушений в своем функционировании. По мысли Вольтера, философский взгляд на историю означает в первую очередь категорическое отрицание в ней божественного правления, на основании чего все повествования о земных деяниях божественных существ и производимых ими «чудесах» должны рассматриваться как самая недостойная «ложь о фактах». Называя в числе двух ее первых видов «ложь в портретах» и «ораторскую ложь»,

Вольтер указывал: «Третьим видом лжи. самым грубым из всех, но в течение долгого времени наиболее соблазнительным, являются чудеса: ими заполнены все старые истории без единого исключения... Однако их не видно ни у кого из писавших в нашем веке разумных историков. Истории необходимо было, чтобы ее осветила философия» [37, с. 389].

Вольтеровское отрицание божественного мироправления стояло в резкой оппозиции к теологическому пониманию истории, содержащемуся в Библии и оформленному христианскими теологами в важнейшую мировоззренческую концепцию. В конце XVII в. французский епископ Боссюэ, вынужденный считаться с прогрессирующим ослаблением веры своих современников в чудеса, внес некоторые коррективы в августиновскую концепцию исторического процесса. В «Рассуждении о всемирной истории» он ввел деление причин исторических событий на «первичные», к которым отнес веления бога, и «вторичные», в число которых попали всевозможные естественные факторы, включая психологические импульсы людей и целых народов. Согласно Боссюэ, бог действует в истории непосредственно лишь в исключительных ситуациях, представляющих собой подлинные «чудеса»; в большинстве же случаев божественное провидение управляет миром посредством «вторичных причин», которые определены таким образом, что люди, действуя на первый взгляд лишь в соответствии со своими желаниями и своим характером, осуществляют тем не менее волю бога.

Мнение Боссюэ о том, что задача историков состоит в изучении именно «вторичных причин», было, по сути дела, признанием тупика, в который зашло собственно, теологическое понимание истории. Однако Боссюэ требовал не ограничиваться познанием «вторичных причин», а обязательно вскрывать их зависимость от «первичной причины», что неизбежно, подменяло историческое исследование бесплодным гаданием о предназначениях божества. В последней части своего труда, выразительно озаглавленной «Заключение всего предшествующего рассуждения, в котором доказывается, что все надо относить к провидению», Боссюэ утверждал, что

«эта длинная цепь частных причин, которые создают и разрушают империи, зависит от тайных повелений божественного провидения. В вышине небес бог держит бразды правления всеми государствами, в его руке все сердца. Он то сдерживает страсти, то ослабляет узду, приводя этим в движение весь человеческий род... И таким-то образом бог царствует над всеми народами. Не будем более говорить ни о случае, ни о счастье или же будем говорить о них только как о словах, под которыми скрыто наше незнание. То, что является случаем по нашему слабому суждению, представляет собой заранее рассчитанный план в более высоком суждении, т. е. в вечном суждении, которое заключает все причины и следствия в одной категории. Значит, во всем преследуется одна и та же цель. Поэтому ошибочно думать, что все находимое нами в частных событиях является случайным и непредусмотренным» [143, с. 87].

Названное сочинение Боссюэ приобрело во Франции значение санкционированного церковью и светскими властями руководства по всемирной истории, задававшего с конца XVII в. тон всей христианской историографии и резюмировавшего ее суть. Почти не вступая с Боссюэ в прямую полемику, Вольтер тем не менее фактически подверг разрушительной критике все основные положения его «Рассуждения о всемирной истории».

Развертывая борьбу с теологическим пониманием истории по нескольким взаимосвязанным линиям, Вольтер направляет свой первый удар по самой его основе, показывая несостоятельность убеждения христианских теологов в том, что Библия является богодуховной книгой, в которой выражена воля бога и раскрыт способ его воздействия на судьбы народов. Концепция церковных ортодоксов гласила, что иудаизм, изложенный в Ветхом завете, был исторически первой формой истинной религии, дарованной богом иудейскому народу как величайшая милость. Однако иудеи то и дело нарушали заповеди своей религии, и бог в конце концов отвернулся от них. Послав на грешную землю своего вочеловечившегося сына Иисуса,

бог его устами возвестил измененную и окончательную версию истинной религии, зафиксированную в книгах Нового завета и объявляющую богоизбранными всех верующих в сына божия людей независимо от их расы и национальности. В полемике с этой концепцией Вольтер, опираясь на достижения вольнодумной библеистики XVII-XVIII вв. (Б. Спиноза, Г. Болингброк, Д. Толанд, Н. Фрере), предпринял небезуспешную попытку прояснить без всяких ссылок на божественное откровение трудные вопросы происхождения иудаизма и христианства, выявить земные и чисто человеческие источники названных религий, понять причины превращения христианства в могущественную мировую религию.

При развенчании мифа о богооткровенности иудаизма Вольтер настаивал на том факте, что представления этой религии были созданы не сразу, а формировались на протяжении многих столетий, причем древнейшие из этих представлений были до предела насыщены мирскими мотивами и совершенно лишены той духовности, апелляция к которой являлась одним из главных аргументов в пользу небесного источника иудаистских заповедей. Характеризуя религиозные верования древних иудеев, Вольтер писал: «У них была своя собственная теология. Смысл ее заключался в том, что всем, кто будет повиноваться господу, уничтожая врагов Израиля, она обещала хлеб, вино и елей, а тем, кто не будет ему повиноваться, угрожала коростой и язвами. Однако о таких вещах как душа, как адские муки, воздаяние в загробной жизни, бессмертие или воскресение, в этой теологии не упоминается, обо всем этом нет ни единого слова ни в заповедях, ни у пророков» [34, с. 35].

Обсуждая широко известный факт существования аналогий между спиритуалистическими представлениями развитого иудаизма и верованиями ряда других народов древнего Востока, Вольтер показывал несостоятельность мнения о том, что эти народы находились по отношению к иудеям в положении заимствующей стороны. В подкрепление своей позиции Вольтер ссылаясь на свидетельства самого Ветхого завета о том, что, когда

древние иудеи были еще кочевым племенем, они находились в окружении могущественных государств с развитым земледелием, системами орошения, ремеслами, значительными материальными богатствами. Отсюда, полагает Вольтер, нельзя не сделать вывода, что народы Египта, Вавилона, Персии и ряда других стран вышли на арену исторического развития гораздо ранее иудеев, над которыми они к тому же поочередно устанавливали свое господство. Считая общим правилом (выводимым из изучения истории) заимствование слабыми и неразвитыми народами обычаев и верований своих более сильных и развитых соседей, Вольтер заключал, что именно иудеи переняли ряд религиозных представлений у древних египтян, вавилонян и персов, а не наоборот. Доказано, «насколько это вообще возможно в истории, – писал Вольтер, – что религия иудеев во время их кочевой жизни и в период царей была лишь рядом неопределенных и противоречивых обрядов их соседей. Они заимствовали у финикийцев имена богов, у персов – ангелов, у арабов – переносные ковчежки, у индусов – крещение, взяли у египетских жрецов обряд обрезания, юфть из воловьей кожи, их херувимов с головой тельца или ястреба, козла Азазеля и сотню других обрядов» [34, с. 70].

Учитывая существенность названных заимствований, Вольтер считает вполне естественным и объяснимым, что иудейская религия оформилась только после вавилонского пленения, когда ее жрецы-левиты «нашли» и возвестили народу (а в действительности сами написали) «священные книги» Моисея (реальное существование последнего, Вольтер отрицал), имеющие основополагающее значение в Ветхом завете. Обыгрывая тот факт, что приверженцы иудаизма и христианства клеймили религиозные верования других народов как недостойное суеверие и идолопоклонство, Вольтер язвительно замечал: «Бог, конечно, соизволил, чтобы вера в добрых и злых духов, в бессмертие души, в вечные награды и наказания утвердилась у двадцати народов древности раньше, чем она дошла до иудейского народа. Наша святая религия освятила это учение. Она утвердила то, что предусмотрели другие народы; и то, что было у древних только мнением,

стало посредством откровения божественной истиной» [37, с. 143]. Читателям вольтеровских произведений было ясно, что соответствующие верования иудаизма и христианства тоже следует зачислять в разряд недостойного суеверия и идолопоклонства.

С точки зрения Вольтера, веским доводом против богооткровенности Ветхого завета является и наличие в последнем множества фантастически-нелепых представлений о природе, несовместимых с приписываемой богу высшей разумностью, но вполне понятных, если признать, что эта священная книга составлялась людьми, лишенными правильного понимания окружающего мира. «Весь Ветхий завет, – указывал Вольтер, – соответствует невежеству и грубости народа, для которого он был создан. Змеи предстают там самыми возвышенными животными, их очаровывают музыкой, объясняют их сны. При помощи дыма изгоняют бесов. В атмосфере имеются хляби и т. д... Святой автор во всем следует простонародным предрассудкам и не претендует на то, чтобы научить нас философии» [37, с. 109-110]. Такую же оценку Вольтера получали и многочисленные ветхозаветные «чудеса»: только незнанием законов природы и присущих ей объективных детерминаций, а также вытекающим отсюда непониманием принципиальной невозможности в ней целого ряда событий можно объяснить библейские сказания о всемирном потопе, остановке движения солнца по небу, переходе посуху Красного моря древнееврейскими беглецами из Египта, падении стен Иерихона от звука труб, обретении человеческого голоса валаамовой ослицей и т. п. Используя всякое ветхозаветное упоминание о «чудесах» для радикальной компрометации этого понятия, Вольтер ставил под серьезнейшее сомнение историческую достоверность событий, о которых повествует названная «священная книга». «У каждого народа, – саркастически замечал Вольтер, – имеются свои чудеса, но в истории иудейского народа все является чудом. Можно сказать, что это так и должно быть, потому что его вел сам бог» [37, с. 112]. Итоговая вольтеровская характеристика Ветхого завета гласит, что в нем «нет ни одной страницы,

которая бы не противоречила географии, хронологии, всем законам природы, законам истории, здравому смыслу, чести, стыдливости, честности» [37, с. 176].

Вольтер стремился также выяснить земные истоки самых древних религиозных представлений, родиной которых он считал Индию, полагая, что из всех народов именно индусы первыми вступили на путь исторического развития. При этом надо заметить, что с точки зрения вольтеровского деизма человеческий разум уже в самых древних обществах приходит к верной мысли, что мир создан богом, которого следует почитать посредством добродетели. Но, Вольтер считал совершенно несостоятельными и вредоносными, идущими уже не от разума, а от невежества представления о том, что все на земле находится под постоянным управлением одного или многих богов и что боги передают свою волю определенным людям, а те возвещают ее целым народам, заставляя последних повиноваться себе как выразителям божественных заповедей. В связи с этим Вольтер придавал первостепенное значение выяснению причин возникновения веры в предсказания и пророчества. Ставя вопрос, «кто был первым изобретателем искусства предсказаний?», Вольтер отвечал: «Это был первый мошенник, который встретил глупца» [37, с. 88]. Та же мысль выражена в словах Вольтера, что «первым гадателем, первым провидцем был первый мошенник, встретивший дурака» [34, с. 124].

Недостатком этих известнейших формулировок Вольтера, которые нередко ошибочно принимаются за адекватное резюме его позиции по вопросу о возникновении религии, является не только абсолютизация роли сознательного обмана в феномене пророчествования, но и то, что в них не отражено превосходное знание самим Вольтером того факта, что пророки и провидцы нередко искренне верят в выражение ими божественного откровения – именно таков смысл многочисленных вольтеровских указаний о психопатологичности этих людей. Но и проблема невежества суеверного

сознания очерчивается приведенными формулировками значительно более упрощенно, чем ее в действительности трактовал Вольтер.

Дело в том, что при исследовании ряда представлений о божественном мироправлении Вольтер подходил к пониманию того, что в них получают искаженное отражение некоторые черты реального человеческого бытия. Обсуждая, например, видоизменение халдеями и персами древнеиндийского представления об ангелах, Вольтер так объяснял земные источники нового верования: «Все могущественные люди, магистраты, государи имели своих вестников. Представлялось правдоподобным, что таких вестников имеют также боги. Кажется, халдеи и персы были первыми из известных нам народов, кто говорил об ангелах как небесных привратниках и гонцах» [37, с. 138]. Земные корни эсхатологических представлений, появившихся в поздних книгах Ветхого завета и столь характерных для христианства, Вольтер усматривал в сильнейших политических потрясениях античного мира после смерти Александра Македонского: поскольку людям свойственно судить о Вселенной по состоянию дел в своей стране, постольку гибель многих могущественных государств и истребление в войнах сотен тысяч людей породили мысль о близящемся конце света. «Представляется, – формулировал Вольтер общий принцип, – что всякое суеверие имело в своей основе нечто естественное и что многие заблуждения были рождены из истины, которую исказили» [37, с. 145].

Результатом вольтеровского анализа ассимилируемой христианством древнееврейской религии в ее связи с верованиями других народов древности был вывод о том, что она ни в коей мере не является богооткровенной. К такому же выводу приходил Вольтер при исследовании того содержания христианства, которое отлично от иудаизма. Не ставя под сомнение существование Иисуса Христа, хотя и будучи убежден в апокрифичности упоминаний о нем в сочинениях Иосифа Флавия, Юстуса Тивериадского и Филона Александрийского, Вольтер категорически отказывался видеть в нем вочеловечившегося бога и считал его просто иудейским крестьянином,

отличавшимся повышенной религиозной экзальтированностью. Важное критическое значение имело настаивание Вольтера на том, что Иисус Христос не может, строго говоря, считаться родоначальником новой, отличной от иудаизма религии. «Что, – по мнению Вольтера, – с наибольшей вероятностью вытекает из хаоса сказаний о Христе, написанных против него иудеями и в защиту его христианами, так это то, что он был правоверный еврей, хотевший прославиться у своего народа, подобно основателям сект рохабитов, ессеев, саддукеев, фарисеев, иродиан, иоаннитов, терапевтов и многих других...» [34, с. 29].

Превращение учения Иисуса Христа в христианскую религию Вольтер характеризовал как весьма длительный процесс, происходивший под влиянием естественных причин и осуществлявшийся самими людьми без какого бы то ни было содействия свыше: будучи изгнаны из Иудеи, приверженцы христианской секты в условиях иноплеменного мира были вынуждены упростить и изменить традиционный иудаистский культ, а ожесточенная вражда с другими сектами побуждала их все более основательно отдаляться от иудаизма, как такового. Большую роль в складывании собственно христианской теологии Вольтер придавал античной философии, в особенности платоновской, в связи с чем у новой религии фактически оказалось два главных идейно-теоретических источника: «Платонизм – это отец христианства, а иудейская религия – его мать» [37, с. 247].

Этот второй источник христианства был явно земным, сугубо человеческим, и притом опять-таки насыщенным самыми грубыми заблуждениями: платоновскую «физику» и метафизику Вольтер считал совершенно абсурдными и имеющими в своей основе космологические представления египетских и вавилонских жрецов. Однако, полагал Вольтер, при всей несостоятельности положений платоновской философии, их ассимиляция способствовала притягательности христианства, придав ему импозантную видимость мировоззренческой широты и глубины:

«Платоновская метафизика, соединенная с христианскими мистериями, образовала основу непостижимого учения, которое обольщало и запугивало слабые умы. То была цепь, которая простиралась от сотворения мира до его конца» [37, с. 83].

Естественными причинами Вольтер стремился объяснить также процесс распространения христианской религии в позднеантичном обществе, вплоть до превращения ее в IV в. в государственную религию Римской империи. В писаниях апологетов христианства это изображалось как результат непрерывной помощи свыше и свидетельство решительного превосходства христианства как истинного вероучения над вытесненным им идолопоклонническим язычеством, прежде безраздельно господствовавшим на территории империи. «Здравомыслящие люди спрашивают, – писал Вольтер, – как это собрание басен, которые так пошло оскорбляют разум, и богохульств, приписывающих божеству столько мерзостей, могло быть встречено с доверием? Они должны были бы действительно очень удивляться, если бы первые христианские секты убедили императорский двор и римский сенат» [37, с. 237]. Но, подчеркивал Вольтер, первые христианские проповедники вербовали своих адептов среди отличавшихся легковерием необразованных людей из социальных низов. Вольтер указывал, что везде и во все времена склонность верить в чудеса, характерная для невежественного человека, была питательной почвой для религиозных суеверий. Подтверждая свою мысль примерами из истории сравнительно недавних религиозных движений, Вольтер отмечал, что в XVI в. произведения Лютера и Кальвина, чтение которых из-за переполняющих их нелепостей Вольтер считал невыносимым для просвещенного человека, привели к возникновению мощных течений реформированного христианства, собравших под свои знамена множество приверженцев и выстоявших в ожесточенной борьбе с католицизмом; в XVII в. простолюдин Джордж Фокс, не умевший ни читать, ни писать, тем не менее приобрел своими проповедями многочисленных сторонников, сплотившихся во влиятельную

секту квакеров; в самой Франции XVIII в. новоявленные пророки находили восприимчивую аудиторию среди крестьян, в городском плебсе. Поэтому быстрый рост числа христиан на территории Римской империи, долгое время не встречавших никакого противодействия со стороны властей, представляется Вольтеру рядовым случаем из истории религиозных верований. «Мне кажется очень естественным, – заявлял он, – что христианство утвердилось в простонародье, как утвердились секты анабаптистов, квакеров и как приобрели влияние пророки в Виварэ и в Севеннах, как усиливается ныне партия конвульсионеров. Энтузиазм начинается...» [34, с. 328]. Под «энтузиазмом» Вольтер понимал вздорную уверенность религиозных пророков в том, что им является сам бог, раскрывает свою волю и что они призваны сообщить ее другим людям. По сути дела, речь шла о религиозном экстазе, который Вольтер расценивал как воинствующее неразумие, а на одержимых им людей смотрел как на опасных глупцов, замечая, что они к тому же зачастую прибегают к мошенничеству, без которого не обходится утверждение любой религии: «... мошенничество довершает» [34, с. 328].

По убеждению Вольтера, Новый завет во всех своих многочисленных и разнородных компонентах создавался подобными энтузиастами, которые в своих писаниях запечатлели разгул суеверной фантазии, что ярче всего выразилось в приписывании Иисусу Христу всевозможных чудес. Вольтер подчеркивает, что «о всех этих чудесах было написано лишь спустя шестьдесят лет после смерти Иисуса. Так и ныне, чтобы канонизировать людей, ждут, пока умрут свидетели» [152, с. 210].

Упрощенно квалифицируя раннехристианское мифотворчество как «обман», но вместе с тем очень верно выявляя его несоответствие действительности, Вольтер заявлял: «Вы не видите здесь ничего, кроме сплетения самых пошлых обманов, сочиненных самым низким сбродом, который один лишь исповедовал христианство в течение первой сотни лет. Это непрерывный ряд поддельвателей. Они фабрикуют послания Иисуса

Христа, Пилата, Сенеки, апостольские уставы, акrostихи с изречениями сивилл, евангелия числом более сорока, деяния Варнавы, литургии Петра, Иакова, Матфея, Марка и т. д.» [37, с. 546].

Указывая, что первоначально христианство распространялось лишь в простонародье, и акцентируя внимание на невежественном легковерии последнего, Вольтер фактически затрагивал и существеннейший вопрос о социальных корнях новой религии. Надо добавить, что он подметил бунтарскую настроенность раннего христианства и понял ее притягательность для многих людей. Христианские пастыри, писал Вольтер, льстили самолюбию своего стада, поучая, что христиане как избранные бога вправе не выказывать знаков почтения к императорской власти и даже прямо демонстрировать свое пренебрежение к ней. В результате этого христиане превратились в «народ мятежников» и их община на территории Римской империи образовала как бы государство в государстве. Гонения на христиан при ряде императоров Вольтер объяснял именно политическими, а не собственно религиозными мотивами.

При исследовании новой религии Вольтера выявлял и подчеркивал некоторые другие моменты. Это, во-первых, полная непродуктивность бунтарства первых христиан; во-вторых, довольно быстрый поворот христианской церкви к поддержке императорской власти в обмен на свою легализацию и поддержку со стороны государства; в-третьих, превращение христианских иерархов в жесточайшую угнетательскую силу по отношению к массе рядовых приверженцев этой религии. Неустанно напоминая, что свободное отправление христианского культа было санкционировано императором Константином, запятнавшим себя как правитель чудовищными преступлениями, Вольтер указывал, что с этого времени христианская церковь неизменно освящала самую деспотическую государственную власть (при легко выполняемом условии признания ею прерогатив духовенства) и к прежним несчастьям народов прибавила еще исходящий от нее самый тяжкий гнет. Вольтер разъяснял, что торжество христианства над язычеством

было обеспечено лишь насильственными мерами, осуществляемыми совместно государством и церковью: разрушением языческих храмов, запрещением соответствующего культа, резким ограничением гражданской правомочности нехристиан, наконец, принудительным обращением массы населения в новую государственную религию. В то же время Вольтер отмечал, что для утверждения своей власти над народами христианская церковь во все более широких масштабах использовала ложь, обман, подлоги. Указывая на «дар Константина» как на знаменитейшую фальшивку церковников, служившую для обоснования притязаний пап на светскую власть, Вольтер писал, что «трон папы был утвержден лишь на гнусном обмане, на несчастье рода человеческого» [34, с. 327]. Вообще, по мнению Вольтера, «христианство, каково оно есть и каким оно не должно было бы быть, основано на самом позорном обмане...» [37, с. 70].

Перед всей просветительской мыслью, отвергавшей теологическое понимание истории, стояла задача найти на земле, в материальном мире, то, что определяет действия людей в качестве исторических субъектов, объясняет возникновение и трансформацию создаваемых ими различных форм социальной организации.

Первое обстоятельно разработанное решение этой задачи предложил Монтескье. Вольтер стал одним из первых и решительных критиков этой концепции, указав на ее наиболее уязвимые пункты. Против Монтескье и его предшественников Вольтер выдвинул чрезвычайно веское возражение, что если в большинстве стран мира климат был практически неизменным в течение нескольких последних тысячелетий, то в этот же период на их территории сменяли друг друга самые различные социально-политические режимы и существенно изменялись нравы и дух населявших их народов.

Самый очевидный пример независимости перемен в образе правления от климата являла, на взгляд Вольтера, Италия, где около двух тысяч лет назад существовал народ, прославившийся республиканскими добродетелями, беззаветной преданностью отечеству, готовностью на самую

решительную борьбу ради внутренней и внешней свободы. «Отчего, – спрашивал Вольтер сторонников "географического детерминизма", – Рим ныне имеет вместо своих Цицеронов, Катонов и Титов Ливиев таких граждан, которые не осмеливаются говорить, и чернь, состоящую из опустившихся нищих, высшим счастьем для которых является дешевое масло и созерцание религиозных процессий?» [34, с. 184]. Аналогичные рассуждения Вольтер приводил о разительных изменениях в политическом и культурном облике Греции XVIII в. по сравнению с античностью.

Монтескье полагал, что каждый тип климата формирует строго определенные психологические черты у населения, в соответствии с которыми должен находиться образ правления данной страны. Вольтер и по этому вопросу расходился с Монтескье. Оспаривая суждение Шардена об отрицательном влиянии жаркого климата Персии на умственные способности людей, Вольтер замечал, что этот путешественник «не подумал о том, что Саади и Локман были персами. Он не обратил внимания на то, что Архимед жил в Сицилии, где более жарко, чем на территории Персии, он забыл и о том, что Пифагор научился когда-то геометрии у брахманов» [34, с. 183]. Изучая историю, философ, согласно Вольтеру, не может не прийти к выводу, что в любой населенной людьми области земного шара они способны к сколь угодно значительному развитию своего разума и воплощению его принципов в жизнь.

Как Монтескье, так и Вольтер были убеждены, что общественный строй в стране определяется системой законов, а она творится законодателями. Но если Монтескье полагал, что законодатель обязан приспособлять эту систему к наличному (и определенному климатом) психическому складу населения страны, то, согласно Вольтеру, законодатель с успехом может действовать вразрез с ним, вызывая формирование новых черт национального характера. Вольтер считал, что повсеместно целью мудрого законодательства является гражданская свобода и законы должны утверждать ее даже вопреки многовековым нравам тех народов, которые до

сих пор жили под ярмом деспотизма. В качестве средства преобразования нравов в желательном направлении Вольтер рассматривал внедрение в жизнь народов разумных начал.

Вообще же изменение нравов и духа народов под влиянием воспринимаемых ими разумных или чаще неразумных идей, в роли которых выступали преимущественно суеверия, представлялось Вольтеру бесспорным выводом из изучения истории. При этом Вольтер в отличие от Монтескье и в несогласии с ним доказывал, что содержание ни законодательства, ни религии не детерминировано каким-либо климатом. Влияние последнего на человеческое сознание представлялось Вольтеру несравненно меньшим, чем влияние системы законов, находящей воплощение в определенном образе правления, и религии. Видя «единственный способ разрешить загадку нашего мира» в том, чтобы признать, что «три вещи беспрестанно влияют на человеческий разум – климат, правительство и религия» [37, с. 178], Вольтер так расценивал значимость каждого из названных факторов: «Климат имеет некоторое влияние, но правительство в сто раз большее. Религия вместе с правительством обладает еще большим влиянием» [37, с. 200].

Стремясь разобраться в специфике человеческих действий в истории, Вольтер сосредоточил внимание на такой его существенной черте, как осознанность. Первостепенную важность Вольтер придавал тому, что деятельности людей присуще сознательное целеполагание, в силу чего каждый человеческий поступок выглядит направляемым определенным «мнением» (то есть более или менее рефлексированным представлением о том, что и как нужно совершить). В ходе борьбы с теологическим пониманием истории был сделан важный вывод о том, что любые мнения людей имеют земной источник и являются сугубо человеческими продуктами.

Краеугольным камнем вольтеровской философии истории является утверждение, что все исторические действия людей определены в конечном счете не чем иным, как мнениями, причем главную роль в этом процессе

играют системы мнений, приобретающие власть над умами массы людей; громадную устойчивость системам мнений сообщает их фиксация в книгах, передаваемых от поколения к поколению.

Вольтер с горечью констатировал, что до сих пор в истории господствовали такие мнения, которые были заблуждениями, и суеверия, т. е. всевозможные религии, принадлежали к их наиболее распространенной и опасной разновидности. «Священные книги» концентрируют в себе эти вредоносные мнения. Жизнь христианских народов определяется Библией, мусульманских – Кораном, индусов – Ведами, персов – записями речений Зороастра, так что «весь известный мир, за исключением диких народов, управляется только посредством книг» [37, с. 225]. Имея в виду православие и протестантизм, Вольтер писал: «В нашей христианской Европе мнение отделило от Рима Российскую империю, Швецию, Норвегию, Данию, Англию, Голландию, половину Германии и три четверти Швейцарии» [37, с. 282]. Все это, согласно Вольтеру, говорит о том, что «мнение изменило большую часть нашей земли...» [37, с. 282]. То обстоятельство, что варварские народы, разрушившие Римскую империю, вынуждены были спустя некоторое время принять римское право и учиться у классической древности, является, по Вольтеру, свидетельством того, что мнение в истории оказывается могущественнее грубой силы. Все это резюмируется Вольтером в положении «мнение правит миром» [37, с. 225]. Оно разделялось большинством других французских философов XVIII в. и составляло суть собственно просветительского понимания истории.

Важнейшее значение в этой концепции имеет представление о том, что человеческому разуму присуща способность вырабатывать истинные идеи и непреодолимое тяготение к ним, а также о том, что истинные идеи, вступая в борьбу с заблуждениями, обязательно побеждают. В этом убеждали Вольтера и наука, и передовая философия, перед совокупным натиском которых отступала начиная с Возрождения даже самая мощная во всех отношениях религия – христианство. «Разум в конце концов всегда является правым», -

любил повторять Вольтер. Это и открывало, полагал он, возможность воздействия философов на общество. «Людьми, – писал он, – управляют посредством господствующего мнения, а мнение изменяется с распространением просвещения» [37, с. 491]. Более конкретно это означало, согласно Вольтеру, что посредством выработки истинных идей, которые завоевывают умы и становятся принципами действия правителей, можно преобразовать общество в «царство разума».

Вольтеровское положение о том, что «мнение правит миром», выражало понимание могучего воздействия человеческих идей на социальные явления и ориентировало на сознательное использование этого влияния в процессе радикального преобразования Франции. Оно содержало в себе, таким образом, определенную истину, весьма важную для социальной практики. Однако в названном положении данная истина одновременно абсолютизировалась, доводилась до неоправданного утверждения, что идеи являются определяющей силой общественных процессов, детерминирующим фактором всех исторических событий и социальных институтов.

При рассмотрении вопроса о причинах Реформации Вольтер наряду с указанием на моральное возмущение Лютера продажей индульгенций высказал очень проницательное суждение о «бедности» как экономической подоплеке отхода многих европейских народов от католицизма: «Индульгенции, освобождавшие от чистилища души, тела которых имели тогда очень мало денег, продавались слишком дорого. Прелаты и монахи поглощали все доходы целой провинции. И люди избрали более дешевую религию» [34, с. 187]. Это суждение дополняется очень интересной постановкой вопроса о сословных причинах приверженности к католицизму или к протестантизму: «Религия пап очень хороша для аристократов, а реформированная – для горожан» [34, с. 187].

Однако спорадические обращения Вольтера к внеидеологическим основаниям исторических процессов не колеблют его убеждения в правильности тезиса «мнение правит миром», выступающего для него как

историка руководящим принципом: «Итак, надо писать историю мнения. Именно в силу этого хаос событий, заговоров, переворотов и преступлений достоин быть представленным вниманию мудрецов» [37, с. 547]. «Единственно подходящим для всемирной истории методом» Вольтер считал установление «основных и наиболее достоверных фактов, которые могли бы послужить для руководства читателя и позволить ему самому судить о, распространении, возрождении и прогрессе человеческого разума...» [37, с. 547].

Первым и непосредственным выводом из названного принципа является задача создания правдивой и целостной истории духовной культуры человечества. Если в христианской историографии был представлен только религиозный компонент этой культуры и картина прошлого была деформирована во имя прославления «истинной» религии, преподносимой как величайшее благо для людей, то Вольтер, всегда заботившийся об обстоятельной и точной характеристике религиозных верований всех известных ему народов мира, в то же время приложил большие и плодотворные усилия для воссоздания истории нерелигиозных компонентов духовной культуры, прежде всего всевозможных знаний, показывая, во-первых, что в сущности именно они имеют благодетельное значение в жизни народов, а во-вторых, что они находятся в непримиримом противоречии с суевериями, подрывают их и потому подвергаются преследованию со стороны носителей последних. В картине развития духовной культуры человечества, нарисованной Вольтером с невиданной прежде широтой, очень важное место занимают литература и искусство, которые также рассматриваются как бесспорные блага. Исторически реальное влияние на них суеверий Вольтер считал пагубным и достойным сожаления, выдвигая задачу полной деклериализации художественной культуры.

Не менее плодотворным новшеством Вольтера была попытка создания истории материальной культуры человечества. При этом со всей очевидностью обнаружилось, что как философа и историка Вольтера в

первую очередь интересовали те идеи, которые не оставались исключительным достоянием «чистого» разума, а становились импульсами человеческого действия, находили практическое воплощение. Для Вольтера это означало совершенствование орудий труда, рационализацию способов производства и обращения жизненных благ, техническое Оснащение цивилизации. Вольтер заявлял, что тот, «кто хочет читать историю как гражданин и философ, не может не интересоваться тем, почему та или иная нация была могущественной или слабой на море, как и насколько обогатилась она в течение века. На этот вопрос ему ответят данные об экспорте. Он захочет узнать, как учредились искусства, ремесла и мануфактуры» [37, с. 140].

Существенные новшества Вольтер внес и в трактовку политической истории. Он значительно расширил круг включаемых в нее проблем, полагая, что она не должна ограничиваться характеристикой деятельности монархов и прочих правителей. Выражая новые научные и социальные установки, Вольтер в процессе работы над «Веком Людовика XIV» заявлял, что пишет это произведение «как человек, а не как подданный». «Я хочу живописать прошедшее столетие, а не только его государя, – говорит Вольтер. – Я устал от тех историй, в которых речь идет о похождениях какого-нибудь короля, как если бы он один существовал или как если бы ничего не существовало вне отношения к нему. Одним словом, я в большей степени пишу историю великого века, нежели историю великого монарха» [152, с. 211]. Несколько позже Вольтер уточнил, что подлинными субъектами истории являются народы и задача историка заключается именно в том, чтобы охарактеризовать прошлое народов, их «нравы и дух». Чтобы узнать «историю людей, вместо того чтобы знать ничтожную часть истории королей и дворов» [37, с. 141], Вольтер считал необходимым исследовать численность и сословный состав населения интересующей страны, отношения между различными сословиями, законы и их применение; все это должно сочетаться со столь же обстоятельным знанием экономики и культуры страны.

Отвергая провиденциализм, Вольтер нередко характеризовал всемирную историю как «хаос» событий, каждое из которых вызвано к жизни естественными причинами, но совокупный ход которых не подчиняется никакой закономерности и в этом смысле представляет собой цепь случайностей. Вместе с тем Вольтер усматривал во всемирной истории некоторые постоянно действующие тенденции, к числу которых он относил, во-первых, стремление людей к счастью, а во-вторых, способность человеческого разума продуцировать знания, вырабатывать истинные идеи. Под влиянием этих двух тенденций в истории, согласно Вольтеру, наблюдалось движение от первобытной дикости и последующей варварской грубости «к цивилизованности нашего времени» [37, с. 547] или «прогресс». Реализация стремления людей к счастью и совершенствование разума рассматриваются Вольтером как важнейшие проявления и вместе с тем критерии прогресса человечества. С точки зрения первого из этих критериев человеческое прошлое представлялось Вольтеру довольно безотрадным. Он писал, что из философски трактуемой истории «видно, как ловкие и удачливые люди порабащают глупцов и уничтожают несчастных и как сами эти ловкие и удачливые люди становятся игрушками судьбы, подобно рабам, которыми они управляют» [37, с. 548]. Немногим лучше выглядит это прошлое с точки зрения второго из названных критериев: «Видно, как следуют друг за другом предрассудки и как они изгоняют истину и разум» [37, с. 548]. Однако здесь взгляд Вольтера радуют четыре эпохи, или «века», отмеченные мощным культурным подъемом. Это, во-первых, «век Филиппа и Александра Македонских», когда развертывалась деятельность Перикла, Демосфена, Платона, Фидия, Праксителя. Далее следует «век Цезаря и Августа», в который творили Лукреций, Цицерон, Тит Ливий, Вергилий, Гораций, Овидий, Витрувий, Варрон. Затем, после мрака средневековья, ярким светом воссиял «век Медичи», под которым имеется в виду эпоха итальянского Возрождения. И наконец, картину культурных взлетов завершает «век Людовика XIV», вписавший славные страницы в историю

французской драматургии, поэзии, живописи, науки, философии. «Не надо думать, – предостерегал Вольтер, – что эти четыре века свободны от несчастий и преступлений. Совершенствование искусств, культивируемых мирными гражданами, не помешало государям быть честолюбивыми, народам – мятежными, священникам и монахам – временами коварными...» [37, с. 156-157].

Если бы к этой классификации, созданной в самом начале 50-х гг., Вольтер вернулся спустя полтора-два десятилетия, то он бы имел все основания дополнить ее еще одним, пятым «веком», охватывающим XVIII столетие и имеющим своим содержанием французское Просвещение. При этом речь должна была бы идти о соединении «прогресса разума» с успехами в борьбе за освобождение человечества от гнетущих его несчастий. «Посмотрите, – с воодушевлением восклицал Вольтер за год до своей смерти, – почти все государи Европы свидетельствуют свое уважение философии, а полвека назад не поверили бы, что она сможет приблизиться к ним. Нет ни одной провинции, где не нашлось бы мудрого человека, работающего над тем, чтобы сделать людей менее дурными и несчастными. Повсюду новые учреждения для поощрения труда и, следовательно, добродетели. Повсюду разум делает успехи, которые пугают даже фанатизм» [37, с. 586]. Скорее всего Вольтер назвал бы свою эпоху «веком философии», поскольку последней все просветители отводили инициативную роль в намечаемом ими преобразовании человеческой жизни. Вольтер подчеркивал, что именно философия «увеличила число академий в стольких королевствах и республиках; эти академии, приумножая знания, распространили человеческий разум. Благодаря этому же духу, который мало-помалу распространяется, стали больше, чем когда бы то ни было, уделять внимания земледелию, и мудрецы думают о том, чтобы сделать землю более плодородной, тогда как честолюбцы заливали ее кровью. Надо думать, что в конце концов разум и промышленность постоянно будут делать новые успехи, что возрастут полезные искусства и что предрассудки, которые

являются не последним из бичей, наполняющих человеческую жизнь тягостными несчастьями, исчезнут у тех, кто находится во главе народов, и что философия, распространившись повсюду, немного утешит человечество за те великие бедствия, которые оно всегда испытывало» [37, с. 475].

Связывая истоки этой благодетельной для человечества философии с именами Бэкона и Локка, Вольтер видел, таким образом, в XVII в. и современности начало принципиально новой эпохи, когда прогресс разума приобретает наконец непрерывность и в силу своей зрелости начинает оказывать эффективное воздействие на все стороны человеческой жизни вплоть до политики и экономики.

Выяснение причин человеческих бедствий рассматривалось как необходимое и действенное средство к тому, чтобы не допустить их повторения. «Необходимо, – подчеркивал Вольтер относительно клерикальной опасности, – часто напоминать об узурпациях пап, об их скандальных расправах во времена расколов, о преследованиях и войнах, вызванных этим безумием, и о порожденных ими ужасах. Если бы молодым людям не сообщали этих сведений, если бы не существовало некоторого числа ученых, знающих эти факты, то общество было бы столь же глупым, как во времена Григория VII. Общественные бедствия тех времен невежества непременно возродились бы в результате того, что против них не принималось бы мер предосторожности» [37, с. 357-358].

Таким образом, можно заключить, что у Вольтера теория прогресса большей частью будучи непосредственно вплетена в ткань его повествования о прошлом, не выделяется им в особую концепцию. В этой слитности вольтеровского представления о прогрессе с изображением исторических фактов состоит его сила и убедительность. Но это представление должно было быть дополнено углубленной теоретической разработкой учения о прогрессе, что и было осуществлено трудами Тюрго и Кондорсе.

По убеждению Вольтера, никакие улучшения в человеческой жизни не совершаются сами собой, а всегда могут быть только результатом самых

активных целенаправленных усилий, обязательно включающих борьбу людей со «злом». В прошлом Вольтер усматривал лишь отдельные и не получавшие дальнейшего развития проблески прогресса, в настоящем видел уже мощное и непреодолимое движение, подготавливающее «царство разума» в борьбе с защитниками предрассудков и суеверий. Всесторонний же и радикальный прогресс мыслился им как перспектива близкого будущего.

В целом прогресс общества для Вольтера – это углубляющееся познание действительности, научные открытия и их воплощение в полезных людям технических средствах, рост эффективности человеческого труда и всемерное развитие экономики, подъем благосостояния народов и индивидов, расцвет искусства и литературы, распространение в массе населения образования и культуры человеческих отношений, торжество разума над суевериями и предрассудками, владычество здоровой философии, внедрение выработанных ею принципов разумности, справедливости, гуманности в жизнь народов и всего человечества.

1. 3. Философское осмысление исторического развития в британском и шотландском Просвещении. Философия истории в различных модификациях создавалась во многих странах. На протяжении века Просвещения ее устойчивость поддерживали такие универсальные положения, как метод естественнонаучного знания и теория прогресса (хотя среди исследователей существовали различные представления о принципах познания природы, общества и истории). В полемике были созданы более тонкие версии «философских историй», в которых человек рассматривался как существо не только рациональное, но и наделенное ценной способностью чувственного переживания, интуицией. Эта трактовка природы человека относилась и к людям, как объекту изучения историка, и к пониманию самого существа исторического исследования.

В век Просвещения в Европе сложились абсолютные монархии, сильные централизованные государства. Рост национального самосознания требовал создания новых светских историй. В них повествование о прошлом

народа должно было согласовываться с историей человечества, а единые философские принципы, применимые к описанию прошлого, следовало соотносить с уникальными чертами отдельной культуры. Одним из оснований европейских национальных историй стала «философская история» Просвещения, другим – труды эрудитов, в которых внимание к античным древностям сочеталось с интересом к прошлому своей страны [50, с. 116].

В создаваемых произведениях, как правило, история была представлена как непрерывный процесс развития общества и государства, проходящий одни и те же вехи: древность – появление первых свидетельств о народе, возникновение раннего государства, христианизация в средние века (период, часто оцениваемый негативно, однако составляющий неотъемлемую часть прошлого), новое время – правление нынешнего монарха.

Для XVII в. был актуален вопрос о роли и месте античного наследия в современной интеллектуальной культуре, получивший свое воплощение в так называемом «споре древних и новых». В XVIII в. никто не отрицал значения античного прошлого. Европоцентричная философская история содержала идею общего корня, единого происхождения народов Запада. Древняя Греция и Рим представлялись колыбелью современных европейских обществ. История Рима, по словам Вольтера, заслуживала наибольшего внимания, поскольку римляне были «законодателями и учителями» европейцев. Однако историки нуждались в доказательстве особой роли своего государства в этом наследовании. Возникал вопрос: как соотносились единое античное прошлое и ранняя история отдельного народа? Какое место этот народ занимал в общей картине мировой истории?

Отвечать на подобные вопросы отчасти позволяли труды, составленные эрудитами. Их усилиями были изданы документы, которые давали основу для аргументации в спорах об истоках государственности народов. Национальные истории создавались как политико-юридические, и публикации источников, освещавших аспекты политики и права, предоставляли возможность подкреплять позиции в рассуждениях об облике

«своего» прошлого [85, с. 234]. Дискуссии о сюжетах, относившихся, на первый взгляд, к далеким эпохам, имели прямые выходы на проблему распределения власти в современных европейских странах.

На английское и шотландское Просвещение большое влияние оказали французские философы, в частности Вольтер. В британской интеллектуальной культуре элементы рациональных философских историй соединились с традициями эмпирического знания, основанного на «здравом смысле» [85, с. 242], осторожностью по отношению к абстрактным философско-историческим схемам, вниманием к изучению источников и любовью к хорошему литературному письму.

Среди сочинений английских просветителей особое место занимают «Письма об изучении и пользе истории» Генри Сент-Джона, лорда Болингброка (1678-1751), посмертно опубликованные в 1752 г. Для государственного деятеля Болингброка занятия историей были одним из проявлений общего интереса к философии [2, с. 368]. В своих работах он развивал идеи, близкие рассуждениям Вольтера и французских просветителей или сформулированные на основе трудов английского философа Джона Локка. Разум, по мысли Болингброка, как предмет физики подлежал экспериментальному изучению. Основу своих знаний люди заимствовали из того, чему их учила природа; при этом все идеи, доступные человеку, восходили к полученным извне впечатлениям. Особое внимание уделялось вопросам этики и морали. По мнению автора, христианству следовало противопоставить рациональную религию, поскольку сверхъестественное не должно было занимать умы людей, а разума было достаточно для познания мира. В этой системе действовала этика рационального эгоизма, где из принципа любви индивида к себе выводилась необходимость соблюдения морального закона и основания гражданского общества [25, с. 227-229].

В этом контексте прочитываются более оригинальные рассуждения Болингброка об историческом познании, увиденном на пересечении

традиций гуманистической мысли и рациональной философии. Свои идеи Болингброк изложил в «Письмах», адресованных лорду Корнбери, правнуку графа Кларендона, автора «Истории мятежа». Одновременно это сочинение содержало предварительные наброски к труду по недавней истории Европы, который так и не был написан. В центре внимания автора находились вопросы, связанные не с философией исторического процесса, а с самим смыслом и формами изучения прошлого [25, с. 265].

По мнению Болингброка, важной причиной, побуждавшей людей во все времена обращаться к истории, был интерес и любовь человека к самому себе, к своей неизменной природе, существовавшие практики исторического письма представлялись автору сочинения далекими от совершенства. Эрудитским взглядам на задачи и содержание труда историка, таким, как накопление массы разрозненных фактов, иногда – некритическое отношение к ним, следовало противопоставить философский рационалистический подход [25, с. 279].

Болингброк различал два типа исторического письма: поэтический и рационалистический. Поэтическая история апеллировала к чувствам и страстям человека. Вопросы истинности источников для нее были не столь важны. Правда такой истории заключалась в передаче типических черт. Вымысел давал столь же правдивые примеры, что и быль. Рационалистическая история пока не была достаточно освоена; но именно она могла принести подлинную пользу.

Эта польза истории заключалась, по мысли автора, в передаче социального, политического опыта эпох и поколений. Индивидуальный опыт отдельного человека мог выстраиваться только с опорой на опыт предшественников. История, таким образом, понималась как философия, основанная на примерах. Помимо этого, знание о прошлом позволяло нации увидеть свое место на мировой сцене и воздать по заслугам деятелям предшествующих времен [25, с. 282].

В изучении истории, согласно Болингброку, важную роль играло установление истинности свидетельства прошлого – и достоверности факта, и подлинности философской истины, извлеченной из примеров. Для достижения первой требовалась тщательная критика источников. С этих позиций ставилась под сомнение достоверность библейских текстов и античной историографии. Согласно автору, имело смысл исследовать современную историю начиная с Возрождения, поскольку в этом случае предоставлялась возможность работать с источниками.

Но рационалистическая историография стремилась не только к истине отдельного факта. На основе анализа источников историку-философу следовало изучать «примеры людей» и «примеры событий», рассматривать событийные ряды, искать причины, связь внешне разрозненных фактов. Знание «общих правил», по мысли Болингброка, было возможно благодаря общности и постоянству человеческой природы и давало урок истории. Таким образом, исследователь двигался индуктивно, от отдельных фактов до «уроков» целых периодов прошлого. Все это должно было «улучшить изучение истории в соответствии с ее подлинным назначением» – самопознанием человека [15, с. 307].

Рассмотрим опыт создания национальных историй в Британии. В XVIII веке признание получили исторические сочинения Д. Юма, У. Робертсона, Э. Гиббона. Шотландский философ Дэвид Юм (1711-1776), автор «Трактата о человеческой природе» (1739), скептически относился к концепциям, объяснявшим мир с рационалистической точки зрения. Весь порядок, который человек видел вокруг, причины и следствия, по мнению Юма, были не открытием порядка в самой природе, а проявлением потребности ума верить в существование связей между вещами и устанавливать их. Поэтому ни выводы естественных наук, ни построения разума не могли отражать реальность. Юм призывал историков полагаться на тщательно выверенное эмпирическое знание, а не на абстрактные схемы (хотя в своих рассуждениях

он сохранял такую умоглядную конструкцию, как неизменность человеческой природы) [110, с.137].

Исторический труд Юма – восемь томов «Истории Англии от вторжения Юлия Цезаря до революции 1688 г.» (1752-1762) – представляет первую полную английскую национальную историю. Вначале была опубликована та часть сочинения, где рассказывалось о событиях XVII в., правлении Стюартов и Английской революции. Это произведение вызвало много споров, поскольку в нем была представлена «торийская» интерпретация недавнего прошлого («тори» – партия сторонников королевской власти; более распространенной была позиция историков-«вигов», отстаивавших правоту парламента). Юм, подобно многим авторам Просвещения, рассматривал историю как подтверждение философских построений. Индивидуальные черты английского прошлого ложились на философскую теоретическую основу (представления о развитии общества по мере распространения и углубления знаний, идей и морали, о воздействии климата на общественное устройство и т. п.). Согласно взглядам Юма, история показывала, как неизменная человеческая природа принимала разные формы под влиянием специфических условий, а ход событий изменялся из-за случайных обстоятельств [16, с. 57].

Основное внимание в сочинении уделялось политической истории. Множество фактов, сгруппированных вокруг правления королей, обрело смысл в связи со становлением английского государства. Подобный способ организации материала, равно как и принципы точного цитирования источников, был воспринят многими английскими авторами. Сочинение Юма, рассчитанное на широкую публику, написано прекрасным литературным языком. «История Англии» прославила Юма как автора классической истории Британии [120, с. 78].

Шотландский историк Уильям Робертсона (1721-1793) – автор «Истории Шотландии» (1759), а также сравнительных работ, посвященных народам Индии и Америки. Успех сочинений Робертсона был достигнут

вопреки словам Юма, который предостерегал писателей от тем, посвященных «сухим» сюжетам или требовавших эрудитского углубления в детали. В отличие от Юма, для написания национальной истории Робертсон использовал данные источников из шотландских и английских архивов, подвергнув их тщательной критике [22, с. 217-219].

Пресвитерианский священник, Робертсон называл себя учеником Вольтера. В его произведениях идея прогресса в истории сочеталась с идеей Божественного замысла, о котором, по мысли автора, повествовала Священная история. О человеческих делах говорила история гражданская. Божественные цели – совершенствование человеческого рода – совпадали с тем, чем писали философы. Таким образом, в событиях усматривался и Божественный, и рациональный план. Оценивая европейскую историю, Робертсон, подобно другим просветителям, критически отзывался о периоде средневековья. Но при этом отмечал в нем элементы движения, готовившего переход «от варварства к утонченности» – рост городов, расширение торговли, разработку законов, становление парламента и смягчение нравов [21, с. 27-28].

Поздним сравнительным работам Робертсона, рассказывавшим об истории народов Индии и Америки, также сопутствовал успех. Согласно автору, «примитивные» народы заслуживали сочувственного внимания уже потому, что составляли неотъемлемую часть мировой истории. В их настоящем положении Робертсон усматривал параллели с древними эпохами европейской истории, например, современные американские индейцы сопоставлялись с древними германцами [21, с. 29].

Крупнейшим английским историком века Просвещения был Эдуард Гиббон (1737-1794). Тематика его основного труда «История упадка и гибели Римской империи» (1776-1788), на первый взгляд, не имела ничего общего с национальной английской историей [49]. Однако это сочинение сыграло важную роль в британской историографии, оно считается образцом исторических трудов эпохи Просвещения [76, с. 49].

Гиббон начинал свой рассказ со II в. н. э. и доводил его до падения Константинополя в 1453 г. В сферу внимания автора попадали в основном события политической и религиозной истории. Эпоха Великой империи трактовалась как самое счастливое время прошлого. Причины ее гибели историк усматривал в становлении и распространении христианства.

Для писателей Просвещения был характерен интерес к античному миру. В истории Древней Греции и Рима авторы находили примеры гражданских свобод и добродетелей. Классические античные культуры выступали в качестве образцов, на основе которых можно было выводить типические черты общества как такового, проецировать их на современность. Сочинение Гиббона тоже прочитывалось как непрерывная национальная история. В тексте угадывалась история Британии, с такими вехами, как рождение парламентаризма и демократии, становление, расцвет и упадок империи. Прозрачная параллель между античным Римом и Британией служила возвышению национального прошлого и настоящего [77, с. 34].

Гиббон задавался вопросом о причинах гибели цивилизаций. Грозил ли Западу судьба Римской империи? По мнению автора, Рим был подточен изнутри собственным величием; культивация умеренности, вкуса, искусств и наук может удержать современный мир от того, чтобы скатиться к новому варварству. Произведение опиралось на обширный свод источников и, по мнению многих современников и потомков, было облечено в блестящую литературную форму [76, с. 52].

Таким образом, в британской философии истории века Просвещения соединились внимание к философским теориям, антикварианизм и литературные достоинства исторических сочинений.

Шотландская философско-историческая мысль в эпоху важных для общества того времени социальных изменений пыталась понять и пояснить основные социальные и теоретические проблемы, которые ставились общественными процессами, найти на них практически значимые ответы.

В российской и украинской научной литературе существует достаточно много работ, посвященных анализу и особенностям философской мысли Шотландии эпохи Просвещения. Наиболее известны и изучены Д. Юм [110], А. Смит [27, 28], несколько менее – А. Фергюсон [169]. Их многогранное интеллектуальное наследие не было, конечно, освоено быстро и полностью. Интерес к отдельным проблемам их творчества возникал по мере того, как само общество начинало интересоваться этими проблемами. Менялись, в зависимости от времени, образы, в которых они представляли перед обществом.

Советские историки философии В. Ф. Асмус [9], А. С. Богомолов, Т. И. Ойзерман [23], В. Ф. Голосов, А. Ф. Грязнов, О. О. Маковельский, Б. В. Мееровский [5], Н. В. Мотрошилова [117], И. С. Нарский [120, 121], критически проанализировали разные стороны философского творчества известных шотландских мыслителей в монографиях, предисловиях у собраниям сочинений, в рамках общих работ по истории философии и в философских энциклопедиях, однако по объективным причинам не исчерпали тему. Что до других шотландских мыслителей XVIII века, то их работы изучены крайне неравномерно.

В последние десятилетия можно констатировать некоторое возрождение интереса к идейному наследию шотландцев. Появляются новые переводы, издания, исследования и статьи М. А. Абрамова [1-3], М. И. Микешина [110, 111].

В своих важнейших четырех опубликованных работах и множестве неопубликованных Адам Фергюсон исследовал большое разнообразие ключевых проблем эпохи, составив своего рода их компендиум. Это позволяет некоторым ученым считать его полным противоречий эклектиком и сожалеть об отсутствии в его трудах серьезной синтезирующей концепции. В самом деле, в 1792 г. Фергюсон писал книгопродавцу Томасу Каделлу, отвечая на вопрос о новом издании Опыта истории гражданского общества: «на самом деле это введение, побуждающее к изучению описанного в нем

предмета» [111, с. 65]. Книга стала популярной именно потому, что комментировала вопросы, находившиеся в центре общественного интереса того времени.

На наш взгляд Фергюсон интересен тем, что он отверг теоретические априорные предположения о том, что для общества «естественно». Он попытался определить, как и куда движется общество, не обращаясь к какой-либо сверхъестественной силе и мудрости. Он первым использовал в английском языке термин «гражданское общество» для написания систематического трактата по его истории.

Триумф и развитие коммерческой цивилизации вызвали у него реакцию, вполне близкую к реакции многих его современников. Он считал, что наступил новый период в развитии общества, когда силу оружия заменила сила рассуждений и красноречия. Однако, есть много неприятного в том, что администрирование из рук государственных мужей и военных переходит в руки клерков и бухгалтеров [1, с. 197].

Стремление к выгоде заглушает стремление к совершенству. Разделение труда и профессий дает свою выгоду, но ослабляет связи в обществе, отдаляет людей от той сферы жизни, где обычно применяются чувства и разум. Люди не знают и не интересуются хорошими качествами и умениями друг друга, общество распадается на части, которые не одушевляются общими интересами всего общества.

По Фергюсону, Шотландия – один из примеров современного Западного общества – за последнее время превратилось «в нацию мануфактурщиков, в которой каждый занимается конкретным делом, утонув в привычках и частностях своего ремесла. При этом мы ориентируемся на успешную работу, но пренебрегаем свойственными человеческой природе приличиями: мы обеспечиваем хорошую работу, но воспитываем людей грубых, отвратительных, лишенных чувств и манер» [154, с. 92].

Начиная с самых ранних произведений, Фергюсон определяет свою задачу как преодоление напряжения между традицией гражданского

гуманизма и современным либеральным коммерческим обществом». Этому была посвящена вся его научная карьера. В Опыте он пишет, что частное богатство и общественная добродетель противоречат друг другу лишь только по ошибке, что следует сосредоточиться на институциональных механизмах, политических решениях и культурных изменениях, которые могли бы предотвратить эту ошибку. Он занялся изучением антиномических структур современных обществ, исследуя исторический характер, социоэкономические истоки и политические последствия взаимодействия либерального коммерческого общества с республиканскими ценностями. Оригинальность Фергюсона – в переописании такого взаимодействия. Он переинтерпретировал напряжение между республиканизмом и либерализмом как конфликт между политической и индивидуальной автономией и правами. Для него принципами республиканизма являются демократическая легитимация и общественный суверенитет, а коммерческое рыночное общество означает частную собственность и частный экономический интерес [2, с. 368].

Политическая власть понимается Фергюсоном как власть государства монополизировать использование насилия. Демократический же режим дает метод преобразования силы в легитимную практику. Фергюсон видел коммерческое общество как общество индивидуальной автономии, определяемой принципом частного интереса и частной выгоды. В то время как политические права дают гражданину некоторую долю управления страной, индивидуальные права в каждом конкретном случае должны состоять в обеспечении честно обретенных условий, какими бы неравными они ни были. Полная реализация одних прав угрожает существованию других. Частная автономия порождает огромное неравенство, новые примеры подчинения и доминирования, которые подрывают моральные и институциональные условия свободного политического сообщества.

Построенное на чрезвычайном экономическом неравенстве, политическое равенство превращается в пустое и формальное. По

Фергюсону, индивидуальные свободы не связаны органично с демократией, наоборот, принципиальные возражения против демократического или народного управления происходят от неравенства, возникшего в результате применения искусства коммерции [1, с. 219-221].

Молодой Фергюсон предлагал организовать специальную «милицию» для поддержания общественных добродетелей и общей пользы. Зрелый Фергюсон, находясь под сильным влиянием Монтескье, считал конституционную монархию лучшим инструментом для сочетания частного богатства с политической свободой при помощи организационного принципа чести. Происхождение и титулы, репутация смелости, хороших манер и возвышенного ума будут способствовать демократическому порыву к всеобщему равенству, к однородности общества, к искоренению социальных неравенств и иерархий. В то же время, они будут уравнивать эффекты «ослабленности» и умиротворения, развивающиеся от «обуржуазивания» среднего класса, его потери воинственного духа, его отказа от общего блага и преданности национальному величию.

Однако, такое решение было проблематичным, и Фергюсону пришлось искать другое. В «Принципах моральной и политической науки» он подходит к проблеме иначе, находя источник тирании (видимо, под влиянием Юма) не в неограниченном стремлении к выгоде, преобладании частных интересов или углублении экономического неравенства, но в «господстве демократической власти», при котором характерно «насилие общественных собраний и их буйство». Государство не следует опираться на мораль. Политика не может служить противовесом социальной раздробленности и моральной испорченности. Ее задача сводится к защите собственности и стабилизации рыночной экономики. Теперь он трактует неравенство как начало подчинения и управления, необходимых для безопасности индивидуумов и мирного развития [9, с. 133].

Это тоже был неудачный подход, как и предыдущие два. Источник трех неудач был один: переводя оппозицию между политической и

индивидуальной автономией в наиболее абстрактный и исторически строго определенный антагонизм между традицией и современностью, Фергюсон сильно ограничил свои возможности. Он понимал демократию такой, какой она была в прошлом, совершенно не используя современные проявления демократии, какими они были в Американской и Французской революциях.

Адам Фергюсон был одним из тех людей, которых он сам определил как виртуозов, ученых, людей со вкусом, то есть одним «из той категории людей, что научились проводить свой досуг без ущерба для окружающих и для которых сами по себе приобретения или произведения их собственного авторства являются, в некоторых отношениях, такими же бесполезными, как сума для скряги или касса для игрока, вступающего в игру для того лишь чтобы рассеяться и не выбирающего между игрой на уменье и игрой на удачу» [154, с. 95-96]. Он задавал себе те же вопросы, что были характерны для многих шотландцев того времени: совместимы ли экономическое могущество и традиционные общественные ценности? можно ли соединить воинственный дух нации и политику, определяемую коммерцией? совместимы ли стремления к богатству и к добродетели? Он сам был вовлечен во многие события современной ему общественной жизни. Философствование для него было частью общественной жизни и направлялось его пониманием социальной ответственности. Он собирал знания, необходимые, по его мнению, для ведения успешной, добродетельной и счастливой жизни, а для него «успех, добродетель и счастье были сопутствующими продуктами полезной жизни, посвященной практической социальной активности» [195, р. 6].

С теоретической точки зрения, задачей не только А. Фергюсона, но и В. Робертсона, лорда Кеймса, Дж. Миллара как историков и теоретиков общества было создание категориального аппарата для объяснения материального, социального и экономического прогресса. Нужно было либо радикально изменить старые гражданские добродетели, приспособив их к новой социальной этике коммерции и свободы под эгидой закона, либо

доказать, что они пригодны и в новой социальной реальности. Фергюсон решил пойти вторым путем. Для него торговец, ремесленник или космополит должны оставаться гражданами. Коммерциализованное общество следует строить так, чтобы дать место идеям гражданской добродетели, поскольку сами основания гражданского общества – общественные связи и добродетели – древнее отношений собственности [154, с. 33].

Уподобление рода человеческого индивиду заставляет многих предположить, что человечество в своем «младенчестве» находилось в некотором «естественном» состоянии. Для Фергюсона подобное рассуждение является одним из примеров «безумных предположений», оставляющих «без внимания человека, каким он является нашему непосредственному наблюдению и каким сходит он со страниц истории». Нельзя подменять реальные факты гипотезами и допускать смешение фантазии и науки. Люди всегда жили в сообществах и наблюдаются всегда в сообществах, следовательно, эмпирический, то есть научный подход и требует рассматривать человека как представителя общественного вида, и все свойства этого вида могут быть обнаружены в настоящем – как и в любой другой предшествовавшей эпохе. Развитие человека – это не только развитие индивидов, до и всего вида: «общество предстает таким же древним, как и индивид, а использование языка столь же всеобщим, сколь использование рук или ног» [154, с. 37]. То, что человек всегда жил в сообществах, есть просто эмпирический, природный факт и, следовательно, он не требует теоретического обоснования.

Человеческие сообщества всегда характеризуются некой солидарностью, определенной организацией, взаимной зависимостью и дружескими отношениями членов, хотя, конечно, конфликты между группами и внутри групп всегда играют важную роль в обществе. Человек уже рождается в обществе, он обладает «врожденной социальностью», и само его существование зависит от общества. Любая его активность, любые его цели и

стремления предполагают существование других членов общества и взаимодействие с ними.

«Гражданское общество» как политическое сообщество людей было всегда, когда существовало человечество. Общество не может быть отделено от своей формы правления, а экономический человек оторван – на практике или в абстракции – от человека политического. Существует разительное отличие фергюсоновского «гражданского общества» от его немецкого двойника – «bürgerliche Gesellschaft», получившего распространение еще при жизни Фергюсона. Важно отметить, что гегелевское различие «гражданского общества» и «государства», то есть частной сферы занимающихся коммерцией и социально взаимодействующих индивидуумов и общественной сферы управления и закона, совершенно чуждо шотландской традиции.

Фергюсон категорически против методологии изобретения «первобытных состояний» человека и проведения аналогий между человеком и другими животными. Безусловно, человечество меняется, но не до такой степени, чтобы нельзя было увидеть сегодня все важные качества, присущие ему как виду и имевшиеся в любой предшествующей эпохе. Мы можем вникнуть в природу человека во всех подробностях и имея на руках самые достоверные сегодняшние данные. Фергюсона больше интересует наличное состояние и его последствия, нежели происхождение и способ формирования. «Можем ли мы объяснить принципы, исходя из которых человечество отдает предпочтение тем или иным характерам, исходя из которых оно предается столь неистовым эмоциям восхищения или презрения?» [154, с. 73-74] – спрашивает Фергюсон. Если же мы не можем пока указать такие принципы, будут ли обнаруженные нами факты менее истинными? Философское ньютонианство, как его понимали тогда в Шотландии, помогает Фергюсону проинтерпретировать создавшееся положение: мы можем двигаться в своих социальных наблюдениях и экспериментах дальше, оставив поиск

объяснительных принципов потомкам (как и в случае с законом всемирного тяготения).

Подобным же образом Фергюсон относится к проблеме различия и взаимодействия души и тела. Описывая удовольствия и страдания, он утверждает, что приводимые им факты не опираются ни на какие теоретические положения и остаются верными независимо от той или иной трактовки проблемы души и тела. Мы лишь описываем, разнообразные человеко-кие функции и операции, часть из которых осуществляются с помощью множества видимых органов, а часть – не соотносится с какими-либо телесными органами [154, с. 90-91].

Фергюсон делает небольшое отступление, чтобы пояснить, как можно получить общее знание о каком-либо социальном явлении или процессе. Чтобы получить общее и всестороннее знание о целом, следует выявить различные формы данного явления, отсеять всевозможные подробности и частности, сконцентрировать внимание на тех пунктах, в которых достигается согласие многих, и тем самым установить несколько общих позиций, с которых данный предмет может быть тщательно рассмотрен. После того, как отмечены характеристики, которые формируют общие точки совпадения, как прослежены их последствия в различных социальных сферах и институтах, получаем знание, которое, хотя и не заменяет необходимость опыта, может направлять исследования и предоставлять метод упорядочивания частных наблюдений [154, с. 115].

Человек всегда активен, он «в определенной мере является демиургом собственного облика, равно как и собственной судьбы, будучи с первых шагов своего бытия предопределен к изобретательству и ухищрениям». «Он всегда вносит усовершенствования в предмет своей деятельности, сохраняя данное отношение к нему везде, где бы он ни находился — и на улицах многонаселенного города, и в лесных дебрях». Само искусство является естественным для человека. Он предрасположен к самосовершенствованию. Характер его деятельности постоянно меняется, «его девиз – живой поток».

Итак, «естественное состояние» человека всегда здесь. Все его обстоятельства будут естественны, пока человек будет иметь возможность проявлять собственные способности и воздействовать на окружающие предметы. Значит, понятия «естественный» и «неестественный» несущественны, то есть формулируют ложную дилемму. Следовательно, «правильные состояния» человеческой природы, состояния совершенства и счастья — не те, что были в прошлом, до того, как человек применял свои способности, а те, к которым человек может прийти благодаря применению своих способностей [154, с. 38-43].

«Природа» у Фергюсона – это мир, характеризующийся постоянством и порядком. Человек предназначен и экипирован к своей роли самой Природой. Поскольку его жизнь есть общение с себе подобными, он по природе наделен соответствующими органами и способностями. Определенный жить в обществе, он обладает свойством социальности. Обреченный вести жизнь-борьбу, он имеет такие свойства души, которые совершенствуются в борьбе.

Фергюсону, как эмпирику, для его рассуждений не важно, создана ли такая природа человека Богом или естественным путем. Казалось бы, сегодня мы гораздо более образованы и знаем неизмеримо больше, чем, например, древние римляне и греки. История, кажется, многому должна была нас научить. Однако Фергюсон оценивает народы и людей исходя не из их познаний, а из того, что они способны осуществить. Именно у греков, в суматохе их активной жизни, «среди пота и пыли», дух человеческий максимально полно развил свои способности. Современную же Европу Фергюсон упрекает в чрезмерной приверженности к метафизическим спекуляциям. Жизнь – это игра, ее непредсказуемость вызывает сетования участников, но если устранить эту непредсказуемость, то игра перестает увлекать [154, с. 86].

Люди объединяются в общество инстинктивно, их поведение в обществе во многом определяется добрыми и дружественными чувствами, они вызывают друг у друга чувство сострадания. Совокупность всех тех

чувств, которые составляют отношение благорасположения, если не побуждает их делать добро, то, по крайней мере, лишает их желания причинять вред ближнему. Общительность, дружелюбие, коллективизм представляются Фергюсону исконными свойствами рода человеческого. Результатом развития и культивирования человека было не внушение ему таких свойств, а устранение издержек игры страстей, эксцессов ожесточения и неконтролируемого насилия. Много свидетельствует, что человечество находится во власти своекорыстных интересов, это особенно верно в отношении торговых наций, однако, из этого не следует, что эти интересы противостоят обществу и чувству взаимного расположения даже там, где торжествует корысть [154, с. 153]. Если общество имеет свое начало в природе индивидуального человека, то индивидуум, тем самым, происходит из, определяется и контролируется той группой, членом которой он является, той социальной структурой, в которую он интегрирован, культурными ценностями, которые не он создавал.

Все черты, которые делают человека человеком, не являются дарами природы, но суть результаты его участия в социальных и культурных ситуациях, приобретения им привычек и навыков. Следовательно, и интеллект, и способности рассуждать и судить для своего развития нуждаются в обществе. Разумение не только зависит от собирания и сравнения индивидуального опыта, но оно и невозможно без языка [195, р.192-194].

Этот «принцип человечности», даже когда ему не удастся стать руководящим принципом поведения человека, определяет его поощрительные или осуждающие оценки, помогает определить, какие черты характера являются наиболее желательными. Следовательно, «общепринятым критерием оценки внешних действий является предполагаемое воздействие этих действий на всеобщее благо». В этом принципе находит достаточное основание для всех своих действий человек, считающий, что он сам, как индивид, есть не более чем часть нуждающегося

в его заботе целого. Справедливость же «представляет собой, возможно, лишь другое название для блага человечества, обеспечение которого является задачей добродетельных людей». Такой настоящий человеческий характер может быть сформирован только «там, где главную роль играют характеры людей, а не их общественное положение и состояние» [154, с. 79-81].

Для самой природы человека характерно постоянное совершенствование и улучшение условий жизни, в котором он находит сферу приложения своих талантов, трудов и внимания. Природа требует от человека все время быть занятым чем-либо. «Душа, как и тело, имеет свои законы, проявляющиеся в деятельности людей» [154, с. 251], в их общении. Для улучшения своего состояния и для собственной безопасности люди вынуждены считаться со своими согражданами и выбирать соответствующие формы общения, некоторые модели поведения в повседневной жизни. Последовательные улучшения и приспособления, которые устраивают люди, приводят к общим результатам, которые невозможно предвидеть и целиком осмыслить ввиду их необычайной сложности: «люди, преследуя в обществе различные цели и придерживаясь различных взглядов, обеспечивают широкое распределение власти и волей случая приходят к гражданскому устройству, более благоприятному для человеческой природы, нежели то, к которому способна прийти человеческая мудрость» [154, с. 336]. Так называемые «торговые нации», характеризующиеся неравенством и обменом, состоят из людей, которые не знают ничего, кроме собственного узкого ремесла, и тем не менее эти люди оказались способными «вносить свой вклад в сохранение и преумножение общего достояния, не превращая это общее дело в объект собственного внимания, собственной заботы» [154, с. 264]. В этих же странах производители достигают наибольшего процветания, если организуют производство так, что от большинства работников требуется минимальное участие ума и не нужно большого воображения. Размышления же становятся особой отраслью труда, особой специальностью, плоды которой также выбрасываются на рынок и вносят свой, «духовный» вклад в

непредсказуемый общий результат. При этом следует отметить, что само упражнение ума и чувств становится отдельной профессией, а объектами исследований оказываются вопросы, имеющие мало связи с практической жизнью.

Одна из ярких особенностей Фергюсона – умение видеть, что одни и те же общественные силы, действующие в разных состояниях общества, могут приводить к совершенно различным последствиям. Могучие силы, сформировавшие общество, могут начать разобщать его или побуждать людей к продолжению общения уже после того, как разорваны узы привязанности.

Особенно это важно для современного Фергюсону коммерческого общества, «где можно ожидать от индивидов полной заинтересованности в сохранении своей страны. Но именно здесь, как нигде, можно встретить людей уединенных и обособившихся: людей, нашедших некий объект, составляющий предмет его конкуренции со своими же собратьями — и тогда он начинает относиться к ним как к своему скоту или земле, рассматривая их с точки зрения приносимой ими прибыли» [154, с. 55]. Люди объединяются для совместного ведения дел, а своекорыстные интересы разобщают их. Они могут торговать без всякого формального договора, однако, чтобы обеспечить свою безопасность, им необходимо национальное согласие. Таким образом, важнейшую роль в формировании гражданского общества играют соперничество наций и войны.

Человечество продолжает развиваться поступательно, однако руководствуется оно теми представлениями, которые имеет в каждый данный момент. Оно стремится устранить неудобства и развить преимущества, но не в состоянии предвидеть результатов своей активности. Даже в век просвещенный движения множества людей осуществляются с полной слепотой относительно будущего. Массы руководствуются в своих поступках наличной ситуацией, и прежде всякой философии, из инстинктов, а не из спекуляций происходят новые общественные формы. Великие революции

случались без всякого стремления к таким переменам, ни одно общественное устройство или форма правления не осуществляются по плану – другое дело, что реальные события часто преподносятся как воплощение замыслов великих людей [154, с. 188-191].

Фергюсон описывает то, что можно назвать «мерцающей кластерной структурой общества»: возникновение и исчезновение различных «самостоятельных общностей», фракционная вражда членов различных обществ и балансирование их между различными вождями, рост общностей, достижение ими своих количественных пределов. В этой борьбе (или возне) соблюдение общественного интереса обеспечивается не тем, что за него выступают все люди, а тем, что каждый отстаивает свой индивидуальный интерес – в республике граждане настойчиво утверждают принцип равенства и умеряют притязания сограждан, в монархии представители сословий заботятся о своей личной и сословной чести. Свобода возникает и поддерживается именно благодаря постоянным противоречиям и столкновениям групп людей, которые приходят к различным интерпретациям самого понятия «свобода», причем разные народы склонны воображать, что вкладывают в него свой, неповторимый смысл. В каждом обществе появляются также стихийные зависимости, не связанные напрямую с формальными общественными установлениями и институтами. Именно такие зависимости и придают странам их специфический облик, индивидуальный характер.

Деятельность людей, их успехи и неудачи зависят от того, имеют ли люди стимулы поступать в соответствии с принципами свободы и справедливости или они вынуждены вести себя как рабы. Достигнутое ими всегда рассматривается как случайное и несущественное и лишь изредка попадает в область целей государственной политики. Смешно требовать, пишет Фергюсон, чтобы политические институты были всерьез озабочены развитием человеческих талантов и либерального духа. Считается, что обычным людям для вдохновения нужны корыстные стимулы и внешние

преимущества. Поэтому естественней ожидать, что государство будет пренебрегать умением распорядиться талантами и будет проводить политику, направленную на поддержание общественной безопасности, свободу личности и неприкосновенности частной собственности. Между тем, в случае успеха всегда «сила государства заключалась в руках горстки людей, где люди обладали собственной ценностью, не связанной с их сословным и имущественным положением» [154, с. 209]. Свободолюбивый народ всегда лучше следует естеству, чем любой государственный департамент, поэтому лучшее, что может сделать государство, это не навредить тем интересам и процессам, которым оно не в состоянии существенно способствовать. Например, торговцу не нужно от государства ничего, кроме защиты. Он действует по законам торговли, в соответствии с общечеловеческими принципами и часто является наиболее разумным и уважаемым гражданином. Преследуя собственный интерес, купец охраняет тем самым и интересы самой коммерции. Торговля, как и многие другие частные профессии, есть удел опытных практиков, а не резонеров. «Когда же искусственный политик начинает активно во все вмешиваться, он лишь мешает и вызывает нарекания; когда купец забывает о собственной выгоде и начинает думать за всю страну, подобное знаменует приближение периода фантазий и химер и подрыв основ коммерции». С одной стороны, «жизнь показывает, что частный интерес – лучший проводник коммерции и изобилия, чем все ухищрения государства», с другой стороны, работы исследователей, рассуждавших о коммерции и богатстве, предостерегают «против превращения коммерции и богатства в главные цели государства и сведения счастья наций к эти двум понятиям» [154, с. 216-217]. Видимо, важнейшая ошибка кроется в самом противопоставлении этих двух аспектов: вопросов богатства и народонаселения – и вопросов морали и национальных добродетелей. Даже при должном внимании к этим двум аспектам нет гарантии успешного противостояния порочной и корыстной части общества.

Интересна трактовка Фергюсоном проблемы счастья. Ошибочно полагать, что удовольствие и страдание охватывают все стороны счастья и несчастья, особенно если сводить эти понятия к простым ощущениям, связанным с внешними предметами. Не положение, в котором находятся люди, делает их счастливыми или несчастными. Счастье зависит не от обстоятельств, в которых мы действуем, не от предметов и орудий, которыми мы действуем, но «от того, насколько правильно употребляем мы свою душу» [154, с. 95].

Характеры людей и их занятия можно подразделить на эгоистические и социальные. Фергюсон склонен полагать, что источником болезненных и жестоких страстей является забота человека о самом себе, однако проблема здесь не в излишней заботе, а в неправильном выборе объекта: счастье надо искать не вне себя, а лишь в свойствах собственной души. Будучи существом общественным, человек желает привлечь к себе внимание, заслужить расположение. Данный мотив подталкивает его к контактам с окружающими, которые часто рассматриваются лишь как инструменты удовлетворения тщеславия и получения удовольствий, а не как объекты любви и доброй воли. По-видимому, «счастье человека как раз и заключается в превращении своего социального положения в главную движущую силу его деятельности, в утверждение себя в качестве члена сообщества, в сердце которого неистовым пламенем горит забота об общем благе, оттесняя на задний план все те личные озабоченности, которые являются основой болезненных опасений, страха, ревности и зависти» [154, с. 101]. Человек становится счастливым, если выбирает правильную линию поведения; правильный выбор приводит его к утрате чувства личной выгоды в делах общественных, а занимаясь проблемами общества как целого, он подавляет беспокойство, связанное с ним самим как частью этого целого. Основу наслаждений и самого существования людей Фергюсон видит в благожелательности и в удовлетворении других.

Постоянно приводя примеры из античности, Фергюсон сравнивает отношения граждан в древних и в современных государствах. Греки и римляне думали о себе прежде всего как о членах сообщества, для представителей же современных наций индивид часто есть все, а общество – ничто. Современный тип правления организован так, что каждый индивид наделяется своим определенным статусом и достоинством, которые он должен за собой сохранять, государство же есть только совокупность департаментов. Спокойствие, которого добиваются подавлением беспорядков в современном обществе, используется не на развитие почитания законов и защищающей их формы правления, а на развитие индивидуальных методов личного продвижения и извлечения прибыли – коммерция рассматривается как главнейшая часть жизни человечества, а личный успех – самым достойным предметом забот. Такой способ измерения счастья является неправомерным в приложении к отдельным личностям, каждая из которых есть лишь часть целого и с этой точки зрения не принадлежит самому себе. Но то же относится и к целым нациям, ибо если главной целью существования гражданина является благо общества, то и «великой целью гражданского общества является счастье индивидов» [154, с. 106]. Фергюсон находит в истории лишь один уникальный пример страны – Спарта в определенный период ее существования, – где добродетель была целью государства. Обычно же приходится довольствоваться другим источником свободы – ограничениями, устанавливаемыми властями для поддержания социальной справедливости, и законами, защищающими имущество и личность. Угроза свободе может исходить как от власти, посягающей на права людей, так и от самого народа, легко становящегося орудием узурпации и тирании.

Величайшими примерами обществ-законодателей для Фергюсона являются Рим и Англия. Если первый «оставил в наследство Европе основы и большую часть надстройки своего гражданского кодекса», то вторая «у себя на острове довела до такого совершенства авторитет и главенство закона,

какого не знала вся предыдущая история человечества». Однако и история Англии показывает, что «самые справедливые законы, существующие лишь на бумаге, совместимы с самым отпетым деспотизмом на практике» [154, с. 243-244].

Закон природы относится к государствам примерно так же, как к индивидам: сообщества занимаются самосохранением, поддерживают свое существование и развитие. Однако, проявляется и толкуется этот закон совершенно по-разному. Государства, подобно людям, объединяются в группы и компании. К нациям применимы понятия молодости и старости, у них, как у людей, есть своя продолжительность жизни. К предметам, занимающим внимание наций, относятся общественная безопасность, государственные интересы, притязания различных партий, коммерция, ремесла. Сила нации, как и индивидуума, вытекает из ее характера, а не из ее богатства или величины. «Народ в целом, как и индивиды, из которых он состоит, действует под влиянием временных настроений, радужных надежд и неистовой вражды <...> Страсти, подобно эпидемиям, нарастают и затихают; и поводом для них могут служить как тривиальные, так и важные вопросы» [154, с. 303]. Славой же своей «народы по большей части обязаны не содержанию своей истории, а манерой ее подачи и способностям своих историков и других писателей» [154, с. 281]. Оценка же преимуществ той или иной нации часто следует из анализа тех особенностей, которые не связаны со спецификой национального характера и не способствуют благосостоянию человечества. Часто больше всего ценятся не умения совершенствующие природу человечества, а навыки, увеличивающие его богатство. Не может существовать форма правления, подходящая человечеству во всех случаях. Формы эти должны меняться в зависимости от характера, манеры поведения и способа обеспечения существования каждой нации. Тем не менее, оговаривается Фергюсон, причинами прекращения свободных дебатов между людьми, обладающими правами в управлении государством, могут быть только рабство и развращенность. Несомненно, люди различаются сами по

себе и играют разные роли, но все они от природы обладают равными правами, хотя и приспособлены к различным ситуациям. Та или иная форма правления, то есть и форма подчинения необходима людям, как необходимо само общество. Однако, когда люди свободны и ничто не мешает их творчеству, прогресс не останавливается несмотря на изменение настроения общества, а полученные на некотором этапе достижения редко впоследствии полностью утрачиваются.

Уподобление нации индивидууму – «это подходящий образ, им не редко можно пользоваться, говоря об истории человечества. Но должно быть очевидно, что нации – это совсем не то, что отдельные люди» [154, с. 300]. В каждом отдельном случае мы должны спрашивать себя: можно ли сравнить общество с отдельно взятым человеком?

Фергюсона чрезвычайно волнует состояние современного ему «торгового общества», он неоднократно возвращается к анализу проблем последнего. Коммерческая практика приводит к резкому усилению всяческого неравенства. «Всякое следующее занятие, посредством которого индивид учится улучшать свое материальное положение, на деле являет собой некое дополнение к его частным занятиям, некое новое отклонение от общества» [154, с. 359]. По мере того, как люди становятся все более узкими профессионалами, они перестают быть гражданами. В первобытные времена любовь к родине, партии или группировке была одним и тем же, поскольку общество представляло собой единство близких друзей, а все остальное человечество было врагами.

Теперь многие считают, что любой диспут свободного народа равносителен беспорядкам и наносит ущерб национальному спокойствию. Таким образом, суживается представление о том, что позволительно делать людям в соответствии с общественным порядком. Наше представление о порядке в гражданском обществе страдает от ложной аналогии с порядком в мире неодушевленных предметов, активность и возбужденность считаются противоречащими порядку. Порядок в обществе означает иное: «нахождение

каждого человека на том месте, на котором он способен оптимальным образом действовать». «Стремясь установить в обществе порядок бездействия и спокойствия, мы забываем о природе данного предмета – в результате мы имеем порядок для рабов, а не для свободных людей» [154, с. 376].

Разумеется, некоторые нации во многом обязаны своим сохранением, порядком и процветанием имеющимся у них политическим институтам, которые не позволяют одним гражданам совершать преступления, а других вынуждают к участию в общественных делах. Такие институты дают возможность нации сносно жить при самой разной степени испорченности и единства общества. Однако «тот, кто в условиях прочного политического устройства посвящает себя безмятежному наслаждению своим достоянием, тем самым фактически превращает в источник испорченности те преимущества, которые были добыты для него добродетельностью другого человека». Опасно просто «вкушать свободу», не проявляя индивидуальной бдительности и не предпринимая никаких усилий для сохранения собственной безопасности. Ведь «то основание, на котором высилась свобода, может стать оплотом тирании; то, что некогда усиливало устремления подданных, укрепляло их веру в себя, впоследствии может вовлечь их в рабство» [154, с. 368]. Правовые процедуры и законы могут, утратив первоначальный дух, превратиться в прикрытия для беззакония. Фергюсон не рассматривает «опасности, которыми чревата свобода», но предупреждает, что «ничто не делает их столь вероятными, как предполагаемая нерадивость народа, от личных усилий которого зависит ее сохранение, так же, как зависело от их усилий установление ее. Этот дар надежен ровно настолько, насколько ответственны обладающие им люди». «Заботясь об улучшении своей судьбы, люди часто забывают о себе самих» [154, с. 316-319]. Опасно считать, что свобода уже гарантирована, и смотреть на общество лишь как на сферу извлечения прибыли, ради которой иногда приходится жертвовать некоторыми своими правами.

Опасно также мерить счастье нации милостью ее государя или спокойствием, достигнутым правильным управлением. Решение проблем гражданского общества предполагает не только использование власти, но и индивидуальных талантов, мудрости, сил воображения и убеждения. Выгоды, вытекающие из обладания свободой, совсем иного рода. Они являются «самой передачей добродетели многим людям и таким распределением функций в гражданском обществе, при котором многие получают возможность заниматься тем, что наиболее соответствует их природе» [154, с. 377].

Сильна та нация, которая состоит из людей энергичных, решительных, болеющих за общество. Между тем, человечество слишком склонно считать лучшими государственным деятелями клерков и счетоводов. Хорошая профессиональная подготовка государственных деятелей не гарантирует силу государственного аппарата: в решительные моменты и в минуты опасности весьма трудно найти необходимых стране лидеров. Фергюсон считает, что «разделение на две разные профессии искусства гражданина и государственного деятеля, искусства политика и военного, является попыткой расчленив на части человеческую личность и разрушить те самые навыки, которые мы хотели бы усовершенствовать. Этим разделением мы фактически лишаем свободных людей необходимых средств обеспечения собственной безопасности», т.е. средств против узурпации власти в стране. Именно такова была одна из важнейших причин гибели Рима: его граждане в определенных, весьма суровых обстоятельствах «на деле отказались от своих политических прав и допустили появление владыки, стоящего над государством» [154, с. 325].

История общества, по Фергюсону, неопределенна и открыта. Его хорошее государственное правление – не теоретический артефакт, помещенный в неясное будущее, но несовершенная реальность, наблюдавшаяся в одно время в древних Спарте и Риме и развивающееся в современной Британии. Ни одна философия не может описать его, ни одна

система законов не может его гарантировать. Единственный путь добиться его – постоянная гражданская бдительность и активность.

Вклад Фергюсона в науку об обществе может быть оценен, по крайней мере, в следующем: он по-новому поставил факт существования и значение общества в центр внимания; он применил к анализу общества метод, являющийся реалистическим, критическим и эмпирическим; он настаивал на органической природе общества и социоисторическом процессе в его статическом и динамическом аспектах; он развил концепцию разделения труда в обществе; он отметил взаимозависимость различных областей человеческих интересов и деятельности; он работал в плоскости гуманистических и культурных интерпретаций; он заложил основы теории конфликтов в обществе.

Выводы к разделу 1

1. Понимание прогрессивного развития общества связано у Монтескье с анализом истоков общественной жизни. Он попытался ответить на вопрос о конкретных причинах возникновения человеческого общества и происхождения государства. Здесь он целиком в духе теории естественного права доказывал, что в первоначальном, естественном состоянии люди не знали государства и лишь с течением времени пришли к необходимости его организации. На основании естественных законов Монтескье в духе теории общественного договора выводит четвертый закон – желание жить в обществе, т. е. осознание человеком необходимости создания общества и государства, вытекающее из рациональных способностей человека делать умозаключения и принимать решения.

Таким образом, начав с изучения людей Монтескье нашел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов вызвано не только произволом их фантазии. Он установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собой подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие. И любой частичный закон, связанный с другим законом, зависит от другого, более общего закона. Именно эти законы в философско-

исторической системе Монтескье предстают как первостепенные, то, с чем считается даже бог-творец. Философ выделяет два вида законов человеческого существования: божественные и человеческие, определяя каждому из этих видов законов свою сферу действия. Важным фактором самобытности и особенностей развития того или иного народа и его государственности он считает географическую среду и, тем самым является одним из основоположников географической школы в философии истории. Вместе с тем не стоит, фундаментом исторического развития любого народа на следующих стадиях философ считал не тот или иной отдельно взятый, фактор, а комплекс определенных факторов.

2. Краеугольным камнем вольтеровской философии истории является утверждение, что все исторические действия людей определены в конечном счете не чем иным, как мнениями, причем главную роль в этом процессе играют системы мнений, приобретающие власть над умами массы людей; громадную устойчивость системам мнений сообщает их фиксация в книгах, передаваемых от поколения к поколению. Теория прогресса Вольтера непосредственно вплетена в ткань его повествования о прошлом и не выделяется им в особую концепцию. В этой слитности вольтеровского представления о прогрессе с изображением исторических фактов состоит его сила и убедительность. По убеждению Вольтера, никакие улучшения в человеческой жизни не совершаются сами собой, а всегда могут быть только результатом самых активных целенаправленных усилий, обязательно включающих борьбу людей со «злом». В прошлом Вольтер усматривал лишь отдельные и не получавшие дальнейшего развития проблески прогресса, в настоящем видел уже мощное и непреодолимое движение, подготавливающее «царство разума» в борьбе с защитниками предрассудков и суеверий. Всесторонний же и радикальный прогресс мыслился им как перспектива близкого будущего.

В целом прогресс общества для Вольтера – это углубляющееся познание действительности, научные открытия и их воплощение в полезных

людям технических средствах, рост эффективности человеческого труда и всемерное развитие экономики, подъем благосостояния народов и индивидов, расцвет искусства и литературы, распространение в массе населения образования и культуры человеческих отношений, торжество разума над суевериями и предрассудками, владычество здоровой философии, внедрение выработанных ею принципов разумности, справедливости, гуманности в жизнь народов и всего человечества.

3. Британско-шотландская философия истории эпохи Просвещения отвергает теоретические априорные предположения о том, что для общества «естественно», впервые использует термин «гражданское общество» для написания его систематической истории. Теория «мерцающей кластерной структуры общества» сводится к утверждению, что свобода возникает и поддерживается именно благодаря постоянным противоречиям и столкновениям групп людей, которые приходят к различным интерпретациям самого понятия «свобода», причем разные народы склонны вкладывать в него свой, неповторимый смысл. В каждом обществе появляются также стихийные зависимости, не связанные напрямую с формальными общественными установлениями и институциями. Именно такие зависимости и придают странам их специфический облик, индивидуальный характер. История общества становится неопределенной и открытой.

Раздел 2

Теоретико-методологические основания исследования исторического прогресса

2. 1. Человеческий разум как залог исторического прогресса. Один из крупнейших французских просветителей второй половины XVIII в. Анн Робер Тюрго (1727-1781) создал ряд поистине замечательных для своего времени произведений. Вместе с тем Тюрго проявил себя не только как выдающийся ученый, но и как крупный политический деятель прогрессивного направления [10, с. 11-112]. В качестве интенданта, а затем министра он стремился освободить Францию от сковывавших ее экономическое и политическое развитие пережитков феодализма и направить ее по пути капитализма. Тюрго был противником привилегий дворянства и духовенства, сторонником уравнивания в правах всех сословий. Он считал самым выгодным для нации и государства капиталистический способ производства, который, по его мнению, один только был в состоянии вывести Францию из тяжелых экономических затруднений и поставить государство на прочную основу. С величайшим уважением относились к нему почти все просветители, являвшиеся свидетелями его деятельности, хотя они во многом не соглашались с ним. Его высоко ценили русские прогрессивные деятели. В 1885 г. ему посвятил прочувствованную статью русский демократ Н. В. Шелгунов [173, с. 38-60]. Еще раньше Н. Г. Чернышевский перевел и опубликовал в «Современнике» со своими вступительными замечаниями главу из книги Луи Блана «История Великой французской революции», посвященную Тюрго. Так как имя Луи Блана было тогда в России под запретом, Чернышевский не назвал его, ограничившись указанием, что он не является автором приводимого им отрывка [170, с. 13-16].

Все это обязывает нас отнестись с максимальным вниманием к характеристике Тюрго и его мировоззрения. Западноевропейская литература

о Тюрго весьма богата. Иначе обстоит дело с отечественной литературой о нем.

После выхода книг Г. Е. Афанасьева в 1884 и 1886 гг. и статьи Н. В. Шелгунова в 1885 г. у нас лишь в 1924 г. появилась популярная и притом не ставившая себе никаких научных задач брошюра Я. М. Захера «Тюрго» [70]. Никаких специальных исследований о Тюрго с тех пор не публиковалось. Правда, в различных монографических и сводных работах имя его упоминается довольно часто [122]. Но до сих пор не было сделано ни одной попытки изучить развитие его мировоззрения и определить его место в истории французской философской и общественно-политической мысли на основе использования всех материалов о его жизни и деятельности. Особое внимание при этом необходимо уделить его роли в борьбе за веротерпимость, которая совпадала с борьбой Вольтера, Гельвеция, Дидро и других великих просветителей против религии и церкви, за торжество науки и просвещения.

Тюрго родился в 1727 г. в Париже. Он был младшим сыном дворянина и предназначался отцом к духовному званию. Тюрго учился в Сорбонне и получил степень лиценциата [74, с. 76]. Но все более широко распространявшееся во Франции 50-х годов XVIII в. свободомыслие очень рано захватило и его. Он много читал. Круг его чтения был очень широк и отнюдь не ограничивался чисто богословской литературой. Тюрго был хорошо осведомлен не только о спорах янсенистов с иезуитами, о пререканиях парламентов с королем, о придворных интригах и о борьбе за власть среди высшего духовенства. Он знал «Персидские письма», «Размышления о причинах величия и падения Рима» и «О духе законов» Монтескье, «Послание к Жюли», «Письма об англичанах» и другие сочинения Вольтера, «Философские мысли» Дидро, а может быть, также и те сочинения, проникнутые духом материализма и атеизма, которые, подобно «Письму Трасибула к Левкиппе» Николая Фрере и «Философу» Дюмарсе, ходили в списках от руки как подпольная литература. Если учесть дух времени и настроения молодежи, то в этом нет ничего невероятного. Как

человек большого ума, тонко ощущавший противоречия современной действительности, Тюрго не мог относиться равнодушно к тому, что волновало его современников.

Одним из доказательств того, насколько широк был круг его чтения, является хотя бы то, что Тюрго читал знаменитое сочинение Джорджа Беркли «Трактат о началах человеческого знания», вышедший в 1710 г. на английском языке в Лондоне. Тюрго прочел его в подлиннике (перевода этой книги на французский язык еще не было) не позднее 1750 г., т. е. в возрасте всего 23 лет. Тогда же он пишет о ней в письмах к аббату Сисе, показывающих, как глубоко он разбирается в вопросах теории познания, и свидетельствующих также о том, что он был знаком с сочинениями аббата Кондильяка, и в особенности с его «Трактатом о системах», вышедшим в свет в 1749 г. [74, с. 78]

Но жизнь ставила перед молодым Тюрго не только философские вопросы. То было время чрезвычайного обострения продовольственного положения страны. В ряде мест происходили народные волнения и восстания на почве острого недостатка хлеба [12, с. 414]. Д'Аржансон сообщает в своем дневнике: «Теперь из-за плохого управления только и говорят, что о необходимости революции» [107, с. 65]. Росла ненависть народных масс к Людовику XV и окружавшим его лицам, ко всему общественно-политическому строю тогдашней Франции. Не думать о хлебе, о положении крестьянства, о взаимоотношениях сословий, о будущем родины было невозможно.

Нет ничего удивительного, что Тюрго занимался и богословием, и философией, и историей, и вопросами государственного управления, и юриспруденцией, и положением сельского хозяйства, ремесла, торговли, и дорожным строительством, и финансами, и вопросами народного образования, и развитием наук и искусств. Сама жизнь заставляла Тюрго быть разносторонне образованным человеком, требовала энциклопедической

широты кругозора, и, откликаясь на ее запросы, он стал энциклопедистом до того, как Дидро привлек его к сотрудничеству в «Энциклопедии».

Но энциклопедизм Тюрго был весьма своеобразным, не похожим ни на энциклопедизм Вольтера, ни на энциклопедизм Дидро, ни на энциклопедизм Монтескье. Чем больше жизнь толкала Тюрго к борьбе с существующим строем, тем решительнее стремился он сохранить с ним связь и излечить его путем реформ. Он мог бы, как аббат Мабли или Дидро, стать свободным литератором, жить на средства от литературного труда или заниматься наукой в качестве официального ученого, как Монтескье или Фрере.

Но его тянула сфера государственной практической деятельности. В 1752 г. Тюрго стал членом Парижского парламента и помощником генерального прокурора. Идя по ступеням административной лестницы, он в 1753 г. получил чин рекетмейстера, а в 1761 г. был назначен интендантом провинции Лимузен. Но он сумел сохранить самостоятельность своего мышления и на этом посту. Более того, его связи с Дидро и «Энциклопедией» за это время укрепились. За десять лет, с 1751 по 1761 г., он еще сильнее проникся просветительскими идеями. Его мировоззрение было близко к мировоззрению не только Фрере и Монтескье, но и Дидро, Гельвеция, Кондильяка, Франсуа Кенэ, а в некоторых отношениях и Вольтера [33, с. 212-214].

Это выразилось, во-первых, в том, что взгляды Тюрго носили антитеологический и рационалистический характер. Ему была чужда вера в таинственные сверхъестественные силы и чудеса. Метафизике Тюрго противопоставлял физику и смотрел на мир с точки зрения современного ему естествознания. Разумеется, что, будучи чиновником, признать это открыто перед всеми он не мог. Он называл себя христианином и верноподданным, но в таком же смысле, как Монтескье, хотя и не написал чего-либо подобного «Персидским письмам». Он был, в сущности, деистом. Достаточно прочесть его ранние произведения, чтобы убедиться, что он читал и изучал «Исторический и критический словарь» Пьера Бейля и «Опыты» Мишеля

Монтеня, сочинения Бекона и Декарта, Томаса Гоббса и Гуго Гроция. Он хорошо усвоил выводы скептической философии XVII в. в отношении священного писания и священной истории. Концепция всемирной истории Боссюэ была для него неприемлема. Он отверг ее еще в юности. Как и для Гроция, для него постоянным источником знания были античные философы, поэты и писатели, писавшие на исторические темы. Им он доверял гораздо больше, чем христианским писателям, когда речь шла об установлении тех или иных фактов и их смысла [71, с. 265].

Во-вторых, его взгляды на сущность познания носили сенсуалистический характер. Он пытался сочетать рационализм Декарта с сенсуализмом Джона Локка. Это было видно уже в его сочинении «Философские размышления о происхождении языков и о значении слов», в котором Тюрго заявил, что «всем народам свойственны одни и те же чувства, а идеи образуются посредством чувств» [153, с. 12].

В-третьих (и это особенно важно), его мысль билась вокруг идеи развития. Тюрго стремился преодолеть метафизическую ограниченность, свойственную естествознанию и общественной науке XVIII в., и встать на историческую точку зрения. В возрасте 23 лет Тюрго выступил с «Рассуждениями о всеобщей истории» и с речью «О прогрессе человеческого разума», произнесенной 11 декабря 1750 г. в Сорбонне [153]. В этих произведениях он сделал попытку определить характер исторического развития, его причины и движущие силы. И хотя он подчеркивал, что «подчиненные постоянным законам явления природы заключены в круге всегда одинаковых переворотов» [153, с. 51], показывая тем самым, что понимает развитие как движение по кругу, повторяемое до бесконечности, он присоединился не к тем, которые отстаивали традиционные исторические взгляды, освященные католической церковью и поддерживаемые ее авторитетом, а к представителям современного естествознания и «социальной физики», т. е. к Бюффону, Монтескье, Николаю Фрере, Ламетри, Вольтеру, Буланже, Дюмарсе, Мабли, Кондильяку и Дидро. Тюрго стремился

понять исторический процесс как некое единое целое, во взаимосвязи всех его элементов. История человеческого общества рассматривалась им как часть истории природы, развивающаяся по своим собственным законам. Правда, своеобразие этих законов Тюрго еще не было ясно. Но он уже близко подходил к пониманию того, что люди сами делают свою историю, притом не по своему произволу, а под давлением окружающих их обстоятельств, под влиянием окружающей их природы и унаследованного от предшествующих поколений опыта. Если в природе происходит вечное повторение одного и того же, то в человеческой истории уже есть прогресс, т. е. последовательное движение вперед, восхождение от низшего к высшему. «Все рождается, все погибает» [153, с. 51]. Но если в «последовательной смене поколений, через которую воспроизводятся растения и животные, время в каждый данный момент лишь восстанавливает образ того, что оно разрушило» [153, с. 69], то в истории общества, заявлял Тюрго, «последовательная смена поколений, наоборот, представляет из века в век меняющееся зрелище. Разум, страсти, свобода порождают непрерывно новые события. Все эпохи связаны цепью причин и следствий, которые соединяют современное состояние мира со всеми ему предшествовавшими» [153, с. 69].

Этот тезис был большим шагом вперед и свидетельствовал о том, что Тюрго сближался с историческими воззрениями Джамбатиста Вико, изложенными им в его «Новой науке об общей природе наций» [167, с. 197]. Однако нет никаких доказательств того, что Тюрго тогда или позднее читал эту книгу. В его сочинениях нет ни прямых ссылок на Вико, ни упоминания его имени. И тем не менее наличие некоторых общих черт в их исторических воззрениях не подлежит сомнению. Эти общие черты состоят не только в установлении ими связи настоящего с прошлым в виде цепи причин и следствий, но и в выделении общих ступеней исторического развития у всех народов, в признании определенной повторяемости стадий общественно-исторического развития. Как и Вико, Тюрго стремился познать историю на основе общей природы народов. Но эту общую природу народов и наций

Тюрго понимал несколько иначе, чем Вико. Как и все французские просветители-материалисты XVIII в., Тюрго рассматривал ее прежде всего с точки зрения единства физической природы человека и являющейся его следствием общности потребностей человека [170, с. 14].

Рассматривая человека как существо физическое, которое для обеспечения своего существования вынуждено заботиться об удовлетворении своих насущных потребностей в пище, одежде и жилище, т. е. вынуждено трудиться, Тюрго от философии истории и социологии по необходимости должен был перейти к политической экономии. И такой переход Тюрго действительно совершил. Занятия политической экономией явились новой формой его философской деятельности. Начальные элементы этого перехода видны не только в «Рассуждениях о всеобщей истории», но и в других его ранних работах.

На эту внутреннюю логику его умственного развития исследователи не обращали должного внимания. Переход Тюрго к изучению вопросов политической экономии рассматривался главным образом как следствие его административной деятельности в качестве интенданта и министра. Внутренняя связь между его ранними увлечениями философией, философией истории и социологией игнорировалась, конечно, не по злому умыслу исследователей [125, с. 156].

Переход от философии к политической экономии совершил тогда не один Тюрю. Врач и философ Франсуа Кенэ, представитель старшего поколения просветителей, сверстник Вольтера, от медицины через своеобразный естественнонаучный материализм также пришел к политической экономии как логическому результату философского обобщения своих занятий по медицине, физиологии и физике. Главным теоретическим выводом из этих занятий явилась у Кенэ идея обмена веществ в природе и обществе по принципу эквивалентности, которая привела его к изобретению «Экономической таблицы», явилась ее теоретическим фундаментом и легла в основание его физиократического понимания политической экономии.

Таким образом, физиократизм Франсуа Кенэ был особой разновидностью «социальной физики». Ему была свойственна тенденция рассматривать законы общества в качестве некоей модификации законов природы. Франсуа Кенэ был склонен сближать законы, управляющие миром животных, с законами, управляющими человеческим обществом.

Но Тюрго уже видел ошибочность подобного сближения. Чтобы подчеркнуть своеобразие закономерностей развития общества, их несводимость к законам физиологии и физики, он указывал: «Человек, как и животные, идет по стопам тех, кто дал ему жизнь, и он видит себе подобных, как и они, распространенными по обитаемой поверхности земного шара. Но имея более обширный ум и более активную свободу, он вступает с ними в значительно более многочисленные и разнообразные отношения. Владея сокровищем знаков (*des signes*), которые он имел возможность умножить почти до бесконечности, он может обеспечить себе обладание всеми усвоенными идеями, сообщать их другим людям и передавать своему потомству как постоянно увеличивающееся наследство» [153, с. 77].

Благодаря уму человека и его творческой активности история человеческого рода является движением ко все большему совершенству в противоположность природе, которая движется по кругу. «Историю человеческого рода, в которой каждый человек не более как часть огромного целого, имеющего, как и он, свое детство и свой прогресс, образует непрерывное сочетание этого прогресса со страстями и обусловливаемыми ими событиями» [153, с. 78].

Христианская церковь видела в страстях отрицательное начало человеческой истории, а умение их подавлять или, по меньшей мере, обуздывать считала величайшей добродетелью, достигаемой с помощью религии. Хотя молодой Тюрго, автор «Рассуждений о всеобщей истории», и не причислял себя к противникам христианства, а подчеркивал, что верит в бога и считает христианскую религию наилучшей, в вопросе о страстях он, в сущности, присоединялся к точке зрения Дидро, изложенной им еще в

«Философских мыслях». Его основная мысль ясна: страсти — великая сила, фактор прогресса. Тюрго мог бы вместе с Дидро сказать, что «умеренные страсти — удел заурядных людей. Подавленные страсти низводят выдающихся людей с их высоты. Принуждение уничтожает величие и энергию природы» [57, с. 92].

Так как Тюрго пришлось выступать в Сорбонне, то естественно, что он должен был выражаться осторожно, чтобы не вызвать скандала и не стяжать себе репутацию безбожника или деиста, что в условиях середины XVIII в. было более или менее равнозначно. Тюрго осторожно маневрировал, используя приемы, применявшиеся Монтескье. Напомним еще раз: он писал не для подпольных анонимных изданий, а для публичного выступления в Сорбонне. Сорбонна в те годы взяла на себя идейную борьбу против распространения деизма и атеизма, их опровержение средствами теологии, хотя в ее собственной среде новые философские идеи приобрели немалое число тайных поклонников, что и сделало возможным выступление Тюрго. Тем не менее рискованность такого выступления все же была очевидной. Идти в Сорбонну с защитой откровенно просветительских взглядов по вопросам философии истории было в высшей степени опасно. Поэтому высказаться с полной ясностью Тюрго не мог. И все же он не побоялся изложить свои взгляды.

В противовес «Рассуждениям о всеобщей истории» Боссюэ, истолковывавшего всемирную историю с теологической точки зрения как осуществление божественных целей и проявление мудрости божьей, Тюрго рассматривал всемирную историю как картину последовательных успехов человеческого рода с объяснением и подробным изучением обусловивших их причин. Но, как заметил Дюпон де Немур, характеру Тюрго «не было свойственно обесценивать известный труд и принижать великого человека» [74, с. 81]. Поэтому он не полемизировал с Боссюэ в открытой форме, а предпочел просто изложить свою концепцию всемирной истории, представив ее своим читателям и слушателям в качестве простого продолжения и

расширения рамок того, что сделали его предшественники, талантам которых он отдавал дань уважения.

В концепции Боссюэ разум если и не был вовсе исключен в качестве фактора исторического процесса, то был принижен, отодвинут на задний план и играл жалкую роль. Прославляя всемогущество бога и торжество христианства как единственной истинной религии, Боссюэ неизбежно придавал истории фаталистический характер и принижал значение умственной и практической деятельности человека, разума и науки, искусства, сельского хозяйства, торговли и промышленности, роста культуры. С его точки зрения, все это было мелким и ничтожным, человеческой суетой. Историческая концепция Боссюэ преисполнена пессимизма [143, с. 86].

Тюрго, в противовес Боссюэ, прославлял не только человеческий разум, его неустанное стремление к познанию окружающего мира и всей вселенной, но и человеческую активность, хозяйственную и иную деятельность, смелые дерзания, веру в свои силы. Историческая концепция Тюрго глубоко оптимистична, хотя он отнюдь не был доволен ходом мировой истории и отнюдь не думал, что в ней всегда торжествовал разум. Она не представлялась ему и осуществлением справедливости. Тюрго отлично видел многочисленные противоречия и несуразности общественной жизни, одним из проявлений которых была страшная нищета народных масс. Но он был далек от того, чтобы рассматривать их как наказание, ниспосланное людям богом за их прегрешения [170, с. 15]. Никаких исторических чудес Тюрго не признавал, ничего сверхъестественного в истории он не видел. Хотя он заявлял, что «вся вселенная говорит мне об изначальном существе» [153, с. 79], это было простой данью окружающим обстоятельствам. Если в исторической концепции Боссюэ бог являлся органической составной частью мировой истории, ее главным действующим лицом и внутренней целью, то в исторической концепции Тюрго он не более как теологический привесок. Ему не отведено никакой роли. Признание его бытия никак не влияет ни на изложение хода исторических событий, ни на характеристику исторических и

социальных законов. По существу историческую концепцию Тюрго можно считать атеистичной. Здесь еще раз проявилась его идейная близость к Николаю Фрере, Ламетри, Дюмарсе и Дидро, несмотря на то, что о них он не упоминал и на их сочинения не делал ссылок.

Тюрго настойчиво подчеркивал необходимость каузального объяснения событий мировой истории как цепи причин и следствий. Надо изучать, доказывал он, не только факты, но и причины, вызвавшие эти факты «Всемирная история обнимает собой рассмотрение последовательных успехов человеческого рода и подробное изучение вызвавших их причин» [153, с. 78]. Без познания причин мировых событий и их взаимосвязи не существует истории как науки. Исходя из этого, Тюрго в кратких чертах набросал общий план построения исторической науки. «Первые шаги людей; образование и смешение народов; происхождение правительств и революций; развитие языков, физики, нравов, наук, ремесел и искусств; революции, посредством которых одни империи сменялись другими, одни народы другими, одни религии другими. Человеческий род во всех этих потрясениях оставался неизменным, как морская вода во время бури, и всегда шел к своему усовершенствованию» [153, с. 78].

Старую дилемму, что лучше – античность или новое время, Тюрго решал в полном согласии с представителями французского классицизма XVII в. Перро и Паскалем. Для него не подлежало сомнению, что древнегреческие и древнеримские мыслители в сравнении с людьми XVIII в. не более как гениальные дети. Бесспорно, правы те исследователи, которые указывали на прямую связь учения Тюрго об историческом прогрессе со взглядами Паскаля и Перро. Это, разумеется, вовсе не означает, что учение Тюрго об историческом прогрессе было простым повторением воззрений философов XVII и первой половины XVIII в. Его превосходство над ними бросается в глаза.

Большая глубина учения Тюрго была обусловлена тем, что он стоял на плечах Пьера Бейля, Фрере, Жана Мелье, Монтескье, Ламетри, Дюмарсе,

Дидро и других просветителей. Скептик и просветитель Пьер Бейль своим «Историческим и критическим словарем» проделал огромную разрушительную работу, подорвавшую сильнее всего идейные позиции сторонников картезианства и учения о двойственной истине, которого придерживались Паскаль и Перро. Сторонники прогресса уже не могли теперь жить в мире с религией и церковью. Учение о прогрессе необходимым образом принимало антицерковный и антитеологический характер. Более того, явно или тайно оно проникалось симпатиями к республиканизму, к народовластию. К этому толкала вся политическая обстановка во Франции середины XVIII в.: методы правления Людовика XV, развал финансов, непрерывное ухудшение экономического положения страны.

Создалось парадоксальное положение – в число противников монархии стали переходить даже люди, верно служившие ей: д'Аржансон, Мабли и многие другие. В таком же положении оказался и Тюрго. Причины этого вскрыл еще д'Аржансон. «Монархия, – писал он в 1751 г. – вызывает отрицательное отношение к себе наглядным примером» [113, с. 217]. Все слои общества недовольны. «Так как горючего материала повсюду много, то бунт может перейти в восстание, а восстание в революцию, во время которой будут избраны настоящие народные трибуны, комиции, коммуны, а король и его министры будут лишены права приносить вред» [113, с. 218].

И тем не менее ни д'Аржансон, ни Тюрго не мечтали тогда об уничтожении королевской власти и установлении республики. Их желания не шли дальше стремления положить конец правительственному произволу и анархии в управлении, установить законность и порядок, которые могли бы обеспечить прогрессивное развитие французской нации. Тюрго был убежден, что без свободы и веротерпимости, без устранения произвола никакой экономической и политический прогресс невозможен. Свободу умственной деятельности он считал главным условием прогресса. Науку, философию, искусства не должно стеснять ничто. История должна быть освобождена от

апологетических задач. Недопустимо вменять в обязанность историков восхваление царствующих особ и власть имущих, религии и церкви. Чтобы история стала наукой, ей необходимо расширить свои рамки и перестать быть историей царей, министров и полководцев. Она должна стать историей народов, историей успехов наук и искусств, историей письменности и языков, историей мирного общения и сотрудничества наций.

Таковы были основные идеи, выдвинутые молодым Тюрго в области истории. Их реализация привела бы к перевороту в исторической науке и покончила бы со всем тем, что насаждалось церковью и было унаследовано от средневековья. Это была программа полного освобождения исторической науки от теологии, от влияния всякого рода авторитетов.

Но Тюрго не был последователен в своих исторических взглядах. В противоречии со всем ходом своих рассуждений он отдавал известную дань уважения священному писанию и христианским мифам как якобы нерушимым историческим истинам. С этой стороны он явно уступал по только Фрере, Буланже, Вольтеру, Дюмарсе и Ламетри, но и молодому Дидро, уже издавшему «Прогулки скептика, или Аллеи», написанные им еще в 1747 г. и подвергавшие сомнению не только акт божественного сотворения мира, но даже и историчность личности Иисуса Христа. Трудно допустить, что Тюрго не знал этого шумевшего произведения. Еще труднее допустить, будто он верил в то, что священные книги просвещают нас о создании вселенной, о происхождении людей и зарождении примитивных искусств и ремесел [153, с. 57]. Скорее всего, что это — тяжелая дань Сорбонне.

Но еще большая дань этому учреждению была уплачена им в его речи от 3 июля 1750 г., которую он озаглавил: «О выгодах, которые принесло человечеству установление христианства» [70, с. 45]. Поэтому его выступления в Сорбонне не привели к зачислению его в число людей неблагонадежных, не помешали ему в дальнейшем стать интендантом и министром. По-видимому, современникам было не очень ясно, насколько историческая концепция Тюрго противоположна по своему духу

исторической концепции Боссюэ. Не вызывало большого недоумения и то, что Тюрго стал сотрудничать в «Энциклопедии», ибо Дидро нарочно привлекал для написания статей по ряду вопросов, в особенности богословских, людей, известных своим консерватизмом, приверженностью к существующему строю. Их статьи были хорошим прикрытием для других статей, выражавших основные тенденции и действительные цели руководителя «Энциклопедии».

Следует признать, что догматическое рассмотрение не только содержания «Энциклопедии», но и трудов просветителей в целом способно привести к самым вздорным выводам. Нельзя забывать того, что, применяясь к создавшимся условиям, просветители были вынуждены выражать свои мысли по-разному и прикрывать их благонадежной внешностью. Когда Дидро писал в 1749 г., что он верит в бога и живет в мире с атеистами, то это хорошо выражало характер подобного приспособления.

Само собой разумеется, что и Тюрго не мог обойтись без таких маневров. Стоит вдуматься в его похвалы христианству, чтобы стало ясно, как искусно использовал он фразеологию апологетов христианства для выражения своих просветительских взглядов, прямо противоположных по своему существу воззрениям этих апологетов. Это заметно даже в его кратких описаниях состояния Римской империи во времена раннего христианства. «Странную картину представлял мир перед возникновением христианства! Все народы были погружены в самые страшные суеверия; обожествлены произведения искусства, самые низкие души, даже страсти и пороки, самое отвратительное разложение нравов освящалось божественным примером, а нередко и гражданскими законами» [153, с. 65]. Эта яркая картина прошлого во многом перекликалась с современностью. Ее подтекстом являлось ясно выраженное мнение о пользе очищения нравов и просвещения умов. Немного нужно было сообразительности, чтобы почувствовать невысказанную, но ясно ощутимую мысль оратора, которому были ненавистны подлые страсти, низкие души и отвратительное разложение нравов, освящаемые религией,

королевской властью и устарелыми, средневековыми законами. Важно было не только то, что было высказано, а и то, что не было высказано прямо, а вошло в подтекст. В этом отношении имело значение и данное Тюрго описание возникновения христианства: «Появился Иисус Христос. Он принес новое учение. Он сообщил людям, что свет откроется для них, что добродетель будет лучше понята, лучше осуществлена; счастье должно явиться ее следствием. Религия разольется по земле, и люди станут просвещеннее, добродетельнее, счастливее, ближе друг к другу и откроют раз навсегда выгоды христианства» [153, с. 66].

Уже в этой речи он доказывал, что человек может совершенствоваться, и при этом как бы отбрасывал христианское учение о греховности и несправимости человеческой природы, о бренности всего земного.

Тюрго заявлял: «Природа дала всем людям право быть счастливыми» [153, с. 79]. Но как реализовать это право? Посредством активной деятельности. Природа наделила людей всем, что необходимо для достижения счастья. «Потребности, желания и страсти, которые разум комбинирует тысячами способов, вот силы, которыми природа наделила людей для достижения счастья. Но слишком ограниченные в своих взглядах, со слишком ничтожными интересами и почти всегда противопоставляющими одних другим в поисках частных выгод, люди нуждаются в помощи высшей власти, возвышенной идеи, которая, включая в себя счастье всех, может направить к единой цели и согласовать столь различные интересы» [153, с. 79]. Государственная власть, построенная на разумных основаниях, управляет, никого не стесняя, развивая самостоятельность и свободу, поощряя науки и искусства, облегчая удовлетворение всех естественных потребностей, способствуя всестороннему прогрессу. Она должна быть терпимой к различным религиозным верованиям и различным взглядам. Она никого не должна притеснять. Она должна способствовать развитию сельского хозяйства, промышленности и торговли. Он сравнивает торговлю с водой, которая объединяет все части света. Но для того чтобы вода не

затопила всю землю и не образовала сплошного моря, губящего все, что развивается, надо, чтобы горы поднялись под облаками и, концентрируя вокруг своих вершин нар из воздуха, регулировали движение воды, распределяя повсюду приносимые ею блага. Такими горами является верховная власть. Она должна соподчинить друг другу необходимым образом все силы в государстве, мудро распределять зависимость и власть, чтобы объединить всех. «Таковы, – добавляет Тюрго, – основные руководящие положения, которые определяют пути улучшения политических обществ, мудрость и справедливость законов, укрепление власти. Законы, предусматривающие все отношения между людьми, какие могут создать природа или обстоятельства, уравнивающие все условия, подобно искусному лоцману, умеющему идти против ветра, правильно расположив свои паруса, полностью подчиняют общему счастью интересы, страсти и частные пороки. Власть, установленная на этом прочном фундаменте, обуздывает независимость без подавления свободы. В двух словах, сделать общество счастливым и обеспечить его длительное существование – вот цель политических усовершенствований» [153, с. 88].

Это была, бесспорно, ограниченная по своей сущности социально-политическая программа государственных реформ, которую Тюрго изложил в речи, посвященной как будто бы сугубо академической теме исторического характера. Лишь местами в этой речи он делал отступления от ее действительной темы в виде небольших экскурсов в историю христианства. Так, после изложенных выше рассуждений он заявил, что, исходя из этих принципов, легко установить, как с помощью христианства было улучшено искусство государственного управления. Он дал отрицательную оценку законодательной деятельности Ликурга и критически отозвался о древних законодателях. «Первые законодатели, – говорил он, – были обыкновенными людьми, и выработанные ими законы носили на себе печать их слабостей» [153, с. 87]. Не надо оглядываться назад, стремясь улучшить общественное устройство. Несчастье народов состояло в том, что законодатели

придерживались ложных систем, что они не были достаточно просвещенными людьми.

Итак, уже в ранних работах Тюрго его теория прогресса была изложена с полной ясностью. Речь от 3 июля 1750 г. в Сорбонне, которую мы цитировали, – первое звено в этой цепи. Она неразрывно связана как с его второй речью в Сорбонне, которую он произнес 11 декабря 1750 г., так и с его «Рассуждениями о всеобщей истории». Все эти произведения написаны в течение одного года и развивают отдельные стороны одной и той же темы. Сюда же надо отнести отрывок «Политическая география», который представляет значительный интерес для характеристики развития мировоззрения Тюрго.

Хотя Тюрго и не искал в прошлом образцов государственного и социального устройства и политической мудрости, как это стали делать позднее Мабли и некоторые другие французские просветители XVIII в., это вовсе не означало, что история, с его точки зрения, не имела практического значения. Тюрго тоже смотрел на нее как на мудрую наставницу, полезную главным образом своими отрицательными примерами и проявляющимися в ней всеобщими социальными и историческими законами. Обращение к прошлому, с его точки зрения, необходимо для правильного понимания задач настоящего. Оно было для Тюрго в то же время и одним из способов критики современности.

На примерах прошлого было легче всего обнаружить несостоятельность определенных систем управления и политических принципов, исходя из того, что в истории имеет место повторяемость. В настоящем, доказывал он, воспроизведены некоторые коллизии и системы прошлого. Тюрго указывал на одновременное географическое сосуществование различных форм общественного и государственного устройства, которые можно было бы расположить в хронологическом порядке как более ранние и более поздние, сменяющие друг друга. В этом он видел важную сторону современной политической географии, которая

оказывалась ближайшей помощницей истории. Это хорошо объясняет, почему он одновременно с философией и историей занялся политической географией.

Таким образом, «Политическая география» была написана Тюрго вовсе не случайно. Она явилась существенным дополнением и дальнейшим развитием разрабатывавшихся им принципов понимания истории. Это сочинение должно было, по его замыслу, стать своего рода второй частью «Рассуждения о всеобщей истории».

Если во время написания первой речи, произнесенной в Сорбонне 3 июля 1750 г., Тюрго стоял на грани деизма и, в сущности, трактовал христианство как естественную религию, пытаясь освободить его от всего, что противоречило здравому рассудку, и поэтому, умалчивая о «чудесах» и таинствах, выдвигал на первый план политическую его сторону, то в дальнейшем его деизм сближается с вольтерьянством и с учением Руссо о политической религии. На эту сторону его взглядов уже обращали внимание некоторые русские исследователи. Опираясь на изданные в 1753 г. «Письма о терпимости», Ив. Иванов писал: «Для нас поучителен факт, что идея политической религии не составляет исключительного достояния Руссо. Это одна из идей всей просветительной философии, только разными философами она выражена с различной определенностью и силой. У Вольтера она намечена, то же самое у Тюрго. Знаменитый министр тоже защитник естественной религии и даже заслугу христианства видит в разъяснении и распространении естественной религии. В то же время он возлагает на государство обязанность следить за нравственным и политическим смыслом религиозных учений и преследовать религию с догматами, враждебными принципам политической власти. Тюрго прямо называет один из таких догматов, именно „препятствующий увеличению числа браков и легкости их заключения» [74, с. 80].

Деизм Тюрго логически вытекал из его материалистического сенсуализма и хорошо сочетался с его рационализмом, с его уважением к

физике и другим естественным наукам, с его стремлением освободить историческую науку от подчинения теологии. Едва ли можно сомневаться в том, что деизм был для него лишь удобным способом отделаться от религии, не навлекая на себя ударов со стороны светских и духовных властей. Студент богословского факультета, затем член парламента и помощник прокурора с чипом рекетмейстера, затем интендант и министр не мог высказываться по религиозным вопросам совершенно свободно, повинувшись лишь логике своих рассуждений. Делать административную карьеру, открыто выступая в качестве единомышленника атеистов и республиканцев, было невозможно.

Приходится лишь изумляться тому, с какой ловкостью Тюрго маневрировал в течение долгих лет, сочетая свою административную службу с верностью просветительским идеям. Это удавалось только немногим. Но то, что удавалось Тюрго, превосходило всякое воображение. Ведь его склонность к деистическому пониманию христианства не являлась ни для кого тайной. Она была с достаточной ясностью выражена уже в его ранних произведениях. Еще в 1750 г. Тюрго доказывал, что Библия «описывает изобретения примитивных ремесел – этих плодов первичных потребностей – и последовательность поколений до того момента, когда человеческий род, почти полностью поглощенный всемирным потопом, вновь сократился до одной семьи и был поэтому вынужден возобновиться». Он не спорил с Библией, а лишь осторожно указывал, что «эта книга... не препятствует нашим исследованиям о том, как люди распространились по земле и как организовывались политические общества» [153, с. 80]. И все же те, кто его слушал, не могли не видеть, что он, под прикрытием учения о двойственной истине, противопоставлял библейской истории человечества отрицающую ее философскую, т. е. просветительскую, историю, написанную с точки зрения разума, а не веры.

Это было видно хотя бы уже из того, как Тюрго рисовал жизнь древнейших людей, которых он будто бы считал потомками Адама и Евы. Нарисованная им картина нисколько не напоминала ту, которая дана в Библии.

Первые люди, по его мнению, жили в лесах и были охотниками. Их образ жизни и способ удовлетворения насущных потребностей имели решающее влияние на их расселение по земле. «Среди лесов, без продуктов питания люди существовать не могли. Дикорастущих плодов было слишком мало. Нужно было прибегать к охоте на животных, слишком малочисленных и не могущих обеспечить питанием большое число людей на небольшом пространстве. Это ускорило быстрое рассеивание и распространение народов. Семейства или маленькие народы, весьма удаленные друг от друга, ибо каждому для добывания средств существования было нужно обширное пространство, таково общество охотников. Они не имеют постоянного жилища и чрезвычайно легко перекочевывают с места на место. Трудность жизни, раздоры, страх перед врагами вынуждают семейства охотников отделяться от своего народа. Тогда они идут без определенной цели, куда ведет их охота» [153, с. 80].

В этом замечательном рассуждении жизнь первобытных народов объясняется условиями их существования. Люди на заре человеческой истории, с точки зрения Тюрго, ничем иным, кроме охоты, не могли обеспечивать свое существование. Таким образом, занятие этих людей охотой не было результатом их свободного выбора, а являлось необходимым следствием их общего состояния и окружающей их обстановки. Нетрудно видеть, какой огромный шаг вперед сделал Тюрго по сравнению с Монтескье. Это уже не географический материализм, а нечто большее. Указывая на огромное влияние природы на первобытные народы и их образ жизни, Тюрго уже начинал понимать, что человек имел возможность преодолевать действие неблагоприятных условий природы, развивая свои силы и способности, приучаясь к активному использованию даров природы.

Охотничий образ жизни, по его мнению, таил в себе возможность перехода к скотоводству. Он показывает, как эта возможность в ходе исторического развития превращалась в действительность: «Некоторые животные, как быки, бараны, лошади, поддаются приручению, и люди

находят более выгодным объединять их в стада, чем гоняться за дикими блуждающими животными. Всюду, где эти животные встречались – быки и бараны в Европе, верблюды и козы на востоке, лошади в Татарии, олени на севере, – не замедлила установиться пастушеская жизнь» [153, с. 81]. Переход от охотничьей жизни к пастушеской, разъяснял Тюрго, не мог произойти там, где не было для этого необходимых условий. Так, например, в некоторых частях Америки не было ни лошадей, ни других пригодных для приручения животных и благодаря этому охотничий образ жизни сохранился на долгие времена, прогресс замедлился. «Охотничья жизнь сохранилась в тех частях Америки, где эти породы отсутствовали. Но в Перу, где природа произвела баранов, называемых ламами, появились пастухи, и, вероятно, поэтому эта часть Америки легко приобщилась к культуре» [153, с. 81].

Отсюда следовал принципиальный вывод: «Пастушеские народы, имея более обильные и более обеспеченные средства питания, стали более многочисленными. Они начали богатеть и познали преимущества духа собственности» [153, с. 81].

Все это было очень близко к истине, содержало в себе значительные элементы подлинного историзма, приближало Тюрго к материалистическому взгляду на историю. В приведенных выше рассуждениях явственно видно понимание значения хозяйственной, производственной деятельности для жизни человеческого общества. Тюрго уже вплотную подошел к тому, что производственная деятельность является основой общественной жизни. Это несомненно.

Тюрго понял, что хозяйственная жизнь прошла ряд стадий, необходимо обусловленных природными условиями и общим уровнем развития производительных способностей человека. Тюрго в своем плане общего хода истории отметил, как важно показать, каким путем человек переходил от простого собирательства к активному вмешательству в жизнь окружающей его природы и стал приспособлять ее к своим целям. Следует признать, что в этом отношении Тюрго далеко опередил французских материалистов

XVIII в.: Гельвеция, Гольбаха, Нежона, даже Дидро. Более того, надо признать, что в этом отношении Тюрго далеко опередил и виднейших представителей немецкой классической философии и исторической науки: И. Канта, Лессинга, И. Фихте, Шеллинга и Гегеля, В. Гумбольдта, Савиньи и Пухты. К Тюрго приближались в этом отношении лишь Кондорсе, Антуан Барнав, Рейналь.

Важнейшей исторической заслугой Тюрго в разработке философии истории было то, что он поставил историю умственной деятельности человека в известную связь с историей его трудовой, хозяйственной деятельности и с развитием форм его общественной организации. Он был одним из тех историков, которые соединяли историческую науку и философию истории с политической экономией. Это соединение оказало весьма плодотворное влияние на все стороны его деятельности и в немалой степени способствовало дальнейшим успехам его научных исследований. Политическая экономия у Тюрго соединялась с историей хозяйственной жизни. Это ясно видно в его главном политико-экономическом труде – «Размышления о создании и распределении богатств», изданном в 1766 г. При внимательном анализе в нем можно проследить, что Тюрго в известной, правда, ему самому далеко не ясной форме, подходил к пониманию разделения труда на необходимый и прибавочный и к пониманию предпосылок распада общества на антагонистические классы. История общественных классов уже связана у него в какой-то мере с историей собственности и с возникновением имущественного неравенства среди людей. Особенно большое значение придавал Тюрго истории земельной собственности [74, с. 90]. Правда, все это дано им в чрезвычайно противоречивой, сжатой и фрагментарной форме, в виде исторических гипотез, не подкрепленных в должной мере фактами. Но замечательно уже то, что Тюрго стремился рассматривать историю хозяйства, права, государства и умственной деятельности в их внутренней связи, как закономерный процесс. Идея закономерности пронизывает «Рассуждения о

всеобщей истории», «Прогресс человеческого разума», «Политическую географию» и другие ранние сочинения Тюрго.

Внимательное изучение этих произведений показывает ошибочность, односторонность данной советскими историками оценки исторических взглядов французских просветителей XVIII в., согласно мнению которых история представлялась французскому просветителю бесконечным рядом событий, большей частью печальных, без внутренней связи и не подчиненных какой бы то ни было закономерности [70, с. 63]. Это верно в отношении Г. Гольбаха, Кондильяка, отчасти Мабли и Вольтера. Но, как ясно из всего установленного выше, неточно в отношении Тюрго. Не совсем верно это и в отношении Дидро, Буланже, Кондорсе и Рейналя. Настало время внести коррективы в эту несколько одностороннюю точку зрения. Выделяя Тюрго как историка и воздавая ему должное в этом отношении, мы делаем шаг в этом направлении. Не подлежит никакому сомнению, что Тюрго смотрел на историю как на закономерный процесс, протекающий с внутренней необходимостью. Идея закономерности исторического процесса и заложенной в нем внутренней необходимости резко выделяет Тюрго на общем фоне французских историков просветительского направления.

Особого внимания заслуживает данное Тюрго объяснение причин войн и их последствий для исторического развития человеческого общества.

На первоначальных ступенях истории человечества войны велись, по мнению Тюрго, с целью грабежа соседей и овладения продуктами их труда. «Честолюбие или, скорее, жадность, которая у варваров заменяет честолюбие, толкала их к грабежам и в то же время придавала им смелость» [153, с. 89]. Хотя это и не единственная причина первобытных войн, но она, несомненно, одна из важнейших. Как указывал Ф. Энгельс, на ранних стадиях исторического развития война существует рядом с производственной деятельностью и рассматривается как равноценная ей форма деятельности [32, с. 98]. Тюрго был близок к этому взгляду. Он видел в войнах одну из причин возникновения рабства. Победенных стали превращать в рабов для

того, чтобы переложить на их плечи труд по наблюдению за стадами. Это стало возможно потому, что труд скотовода-пастуха более производителен. Он способен прокормить больше людей, чем это нужно для ухода за стадами. «Стада доставляют их обладателям заботы, которых не знают охотники. Но зато они кормят большее количество людей, чем это нужно для ухода за ними. Отсюда возникла диспропорция между быстротой передвижений незанятых людей и этими нациями. С того времени нация не могла избежать сражений против толпы отважных людей, будь то охотники или члены других кочевых пастушеских народностей, которые, победив, становились хозяевами стад, а иногда прогонялись пастухами-всадниками, если стада последних состояли из лошадей и верблюдов. И так как страх голодной смерти удерживал побежденных от бегства, то они подвергались участи животных и становились рабами победителей; последние кормили их за труд по охране их стад. Господа, освобожденные от всех забот, подчиняли себе таким же способом других людей. Так возникали маленькие народы, которые в свою очередь образовывали большие. Эти народы распространялись таким способом по всему континенту до тех пор, пока какие-нибудь непреодолимые преграды не останавливали их» [153, с. 90].

Таким образом, Тюрго дал замечательное по своей глубине для того времени объяснение происхождения рабства на основе кочевого скотоводства. Он правильно объяснил, почему рабство не могло возникнуть у охотничьих народов. Главную причину различий между охотничьими и кочевыми пародами Тюрго видел в конечном итоге в уровне производительности труда. Он понял и объяснил превосходство скотоводческих кочевых народов над народами, еще продолжавшими жить главным образом охотой. Кочевые народы оказались сильнее во всех отношениях потому, что они располагали скотом — лошадьми, верблюдами и т. д., которые стали могучими орудиями в их руках. Скот он рассматривал именно как средство труда и как орудие во время войн между разными пародами. Охотники не могли противостоять кочевникам. «Вторжения

кочевников оставляли больше следов, чем набеги охотников. Благодаря досугу они умножили свои желания и стремились туда, где надеялись найти добычу. Они оставались там, где находили пастбища, и смешивались с местным населением. Пример одних поощрял других. Эти потоки увеличивались в своем движении. Народы и языки непрерывно смешивались» [153, с. 90].

Смешению племен, народностей и народов Тюрго придавал большое значение и считал ею фактором исторического прогресса. Но он видел не только интеграцию, а и дифференциацию народов и при этом стремился найти хозяйственную основу этих процессов. «Когда грабить становилось нечего, различные орды кочевников находили невыгодным оставаться в одном месте. Их вынуждало отделяться также и размножение стад» [153, с. 91].

Против этого трудно что-либо возразить и сейчас. Надо отдать должное Тюрго, он неплохо понял внутренние закономерности кочевого скотоводческого хозяйства. Дальнейшее развитие исторической науки уточнило и конкретизировало его выводы, но не опровергло их.

Тюрго стремился понять внутренние причины, обусловившие переход от скотоводства к земледелию и от кочевого образа жизни к оседлому. Оседлое земледелие рассматривается им как более высокая ступень развития человеческого общества, необходимо вытекающая из кочевого скотоводства. Кочевники не могли навсегда остаться кочевниками. Но для того чтобы переход к земледелию стал возможным, для него должны быть подготовлены соответствующие условия. Наличие плодородной почвы, по мнению Тюрго, облегчало этот переход. «Кочевые пароды, находившиеся в плодородных странах, без сомнения, первыми перешли на положение земледельцев. Охотничьи народы, обеспечивавшие свое существование охотой, лишённые помощи животных для удобрения и обработки полей, не могли так скоро перейти к земледелию. Если они обрабатывали некоторые земли, то в малых количествах. Когда земля истощалась, они переносили свои жилища в другое

место. И если в конце концов они оставили кочевую жизнь, то только в результате весьма медленного прогресса» [153, с. 91].

Тюрго уделил большое внимание бессознательной, стихийной деятельности людей под давлением окружающих их обстоятельств, ими унаследованных или приобретенных, оказывавших на них влияние независимо от их воли и желаний. Это, безусловно, является одной из его крупных научных заслуг перед потомством. Правда, ему не удалось избежать преувеличений в оценках роли честолюбцев, князей и королей, императоров, министров, но он все же указывал, что честолюбцы «бессознательно шли туда, куда толкали их страсти и неистовства» [153, с. 63]; что если им временами и приходилось способствовать увеличению счастья и прогрессу человеческого рода, то они делали это стихийно, вовсе не ставя подобных задач.

Таким образом, внимательное изучение творчества Тюрго заставляет нас внести некоторые коррективы в привычные, ставшие традиционными представления. Тезис о сплошном антиисторизме французских просветителей, об их нежелании признавать стихийные закономерности общественно-исторического развития, правильный в целом, нуждается в некоторых поправках. Несомненным исключением из него являются взгляды Тюрго. Нужно признать, что Тюрго было присуще известное чувство историзма. Содержащимся в его работах по философии истории элементам стихийной диалектики историки-марксисты не уделяли должного внимания.

Общий эскиз исторического прогресса, нарисованный Тюрго, был, бесспорно, чрезвычайно интересен для своего времени. Однако большинство верных и замечательных истин, мимоходом высказанных Тюрго в его трудах по философии истории, ему самому еще не были вполне ясны, ибо он натолкнулся на них стихийно при попытке рассмотреть всемирную историю, так сказать, с птичьего полета. То, что было ему ясно в общей связи, он оказался не в силах выделить и изложить в виде четко сформулированных теоретических положений. Он не придал должного значения своим

наблюдениям, не развил и не конкретизировал их. Они так и остались неразвернутыми и неразработанными.

Совершенно ясно, что Тюрго был обуреваем сомнениями. Ход его мысли расходился с взглядами его виднейших современников и представителей старшего поколения философов: Вольтера, Дюмарсе, Мабли, Гольбаха, Гельвеция и Нежона. Поддержать его не решился даже Дидро, вообще очень чуткий к новым идеям, развиваемым на основе материалистического мировоззрения. Это вносило разлад в его собственные мысли и заставило его, вольно или невольно, отойти от своих взглядов, сделать уступки господствовавшим среди просветителей идеалистическим воззрениям, проявить непоследовательность. Иногда ему казалось, вопреки всему тому, что он установил при общем обозрении хода всемирной истории, будто решающую роль в истории играли успехи человеческого разума, прогресс наук и искусств. Тюрго сбивался иногда на эту точку зрения не только вследствие того, что собственное понимание истории ему не удалось разработать в достаточно четкой форме и во всех отношениях подкрепить фактами (историческая наука еще не успела их собрать и проанализировать), но еще и потому, что эта точка зрения была широко распространена среди просветителей и обусловлена общим уровнем развития исторической науки. Она гораздо больше соответствовала общему состоянию науки об обществе в середине XVIII в., чем система исторических взглядов, которую изложил Тюрго.

Вовсе не случайно, что Кондорсе, талантливейший из последователей Тюрго, озаглавил свою книгу «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». Это заглавие показывает, что самым существенным в процессе исторического развития человечества, с точки зрения автора, был прогресс человеческого разума. Кондорсе был весьма далек от того, чтобы рассматривать историю человеческого общества как естественно-исторический процесс, как процесс смены форм экономического и политического устройства, в рамках которого развиваются науки и искусства,

философия и человеческий разум в целом. Наоборот, разум, по мнению Кондорсе, это важнейший двигатель человеческой истории. Человеческое общество шло вперед лишь благодаря успехам разума. Это — типично идеалистическая точка зрения.

В этом взгляде Кондорсе отражена лишь половина, притом не самая лучшая половина, общественно-исторических воззрений Тюрго. Кондорсе оказался не в состоянии развить и усовершенствовать то, что было в общественно-исторических воззрениях Тюрго самым лучшим, подлинно важным прозрением. Элементов материалистического понимания истории у Кондорсе было гораздо меньше, чем у Тюрго. У него нет тех гениальных проблесков стихийной диалектики, которыми так богаты «Рассуждения о всеобщей истории» и другие ранние работы Тюрго. Не сохранил и не усовершенствовал Кондорсе и тот блестящий анализ классовой структуры зарождающегося буржуазного общества, который был дан Тюрго в его «Размышлениях о создании и распределении богатств». У Кондорсе не было и того уважения к экономической деятельности, которое привело Тюрго к усиленным занятиям политической экономией, укреплявшим его в убеждении, что развитие человеческого общества определяется в первую очередь хозяйственной деятельностью, развитием сельского хозяйства, ремесла, промышленности, торговли, городов и путей сообщения.

Итак, среди передовых мыслителей XVIII в. философия истории Тюрго не нашла себе настоящего продолжения и глубокого развития. Его последователи оказались не в состоянии; отказаться от объяснения исторического процесса развитием идей. Хотя французская революция 1789-1794 гг. разбила веру в торжество разума и породила разочарование в идеалах великих просветителей, она дала новые импульсы к работе над философией истории. Благодаря ей был сделан новый шаг в процессе познания движущих сил, определяющих ход истории. Французская революция побудила философов и историков заинтересоваться деятельностью народных масс и выяснением их влияния на ход истории. Этим занялись Сен-Симон и вслед за

ним – французские историки времен Реставрации Огюстен Тьерри и Минье. Они по-новому взглянули на историю средних веков и, критикуя воззрения Вольтера и Гельвеция на средние века и феодализм как на историческую эпоху, не заслуживающую внимания историка и являющуюся временем торжества невежества и суеверий, были вынуждены присоединиться к той оценке европейского средневековья, которую дал Тюрго, указывавший на огромную роль городов в преодолении экономической и политической отсталости и в подготовке ростков нового общественного строя. Но Минье и Огюстен Тьерри оказались продолжателями Тюрго не только в этом отношении, а и в ряде других. Стремясь доказать закономерность и необходимость французской революции конца XVIII в., они возвращались к взгляду Тюрго на историю как на процесс, развивающийся с внутренней необходимостью, процесс в котором все стадии необходимы.

2. 2. Метафизика и история Кондорсе. Ж.-А. Кондорсе был удивительно многогранной личностью и оставил заметный след в области философии, истории, социологии, политической теории и математики. Его философско-историческая теория вызревала в историческую эпоху самосознания индивида как суверенной личности, мышление и деятельность которой разрывали устоявшиеся в течение многих веков общественно-политические и моральные ограничения. Это проявлялось в том, что индустриальная эпоха рождала новую – экономическую – личность, реализовывающуюся в адекватных этой эпохе мотивационных измерениях, по-новому видела общество, государство, власть, личность и их взаимоотношения.

На фоне многочисленных работ, посвященных философским концепциям и идеям французских просветителей, исследований, содержащих анализ философии истории Ж.-А. Кондорсе, совсем немного [122].

Из ранних особого упоминания заслуживает книга Е. Ф. Литвиновой «Кондорсэ, его жизнь и деятельность, научная и политическая». В ней использованы данные из биографии Кондорсе, написанной Араго, сведения,

содержащиеся в биографии, приложенной к изданию его сочинений 1847 года, и, наконец, в статье М. Ковалевского о Кондорсе в «Вестнике Европы» (1894 год, март и апрель). Также Е. Ф. Литвинова цитирует фрагменты переписки Кондорсе с Тюрго и Вольтером, написанные им биографии замечательных людей, в которых он ярко высказывает свои общие взгляды на жизнь, а также его завещание или советы дочери, послание в стихах, посвященное жене, и, наконец, политическую исповедь, написанную в последний год жизни. Вот эти материалы дают автору возможность создать образ сложной и в высшей степени интересной личности Кондорсе [105].

Среди современных исследований следует указать научный труд Р. Бадентэр и Э. Бадентэр, посвященный изучению взглядов Кондорсе. В этой работе он предстает преимущественно как идейный последователь Шарля Луи Монтескье, значительное внимание также авторы уделяют изучению принципа разделения властей [13].

Однако в целом следует констатировать недостаточную изученность творческого наследия французского просветителя, что делает обращение к его идеям достаточно своевременным и актуальным.

Мари-Жан-Антуан-Николя де Кондорсе родился 17 сентября 1743 в Рибмонти, вблизи города Сен-Кантен. Его деятельность проходила на фоне первой европейской революции во Франции. Еще задолго до нее он зарекомендовал себя в научных кругах как глубоко мыслящий ученый. Благодаря работам по геометрии, интегральному исчислению, астрономии его выдвинули на ведущие роли в Академии наук, в которой он долгое время был ученым секретарем. Он восторженно отнесся к американской революции, которая указала французам путь к свободе, подала им пример. «Недостаточно, - писал он, - чтобы права человека были записаны в книгах философов и в сердцах добродетельных людей. Необходимо, чтобы безграмотные и слабые люди могли читать их на примере великого народа» [182, р. 230-231].

В работе «Попытка применения математического метода для получения достоверного результата решений, принимаемых большинством голосов» он высказал мнение, что математику, в частности теорию вероятности, можно применять для анализа общественных явлений. В 1788 г. Кондорсе был избран в Парижскую коммуну и ему была поручена организация работы муниципалитета. Активно сотрудничая в ряде периодических изданий того времени, в частности в «Журнале общества 1789 г.» аббата Сиеса, он печатает на его страницах статью «О допущении женщин к участию в политических правах» (июль 1790), ставшую одним из первых манифестов борьбы за политические права женщин.

В 1791 г. он становится членом Законодательного собрания Франции, впоследствии – его вице-президентом, активно выступает за республиканское правление. При избрании в законодательное собрание Кондорсе выступил с речью, где заявил, что будет поддерживать конституцию, «при господстве которой каждый человек может признать за счастье жить и которая гарантирует нам наши права» [123, с. 213]. 15 августа 1792 г., после низложения Людовика XVI, он писал: «Пушечные выстрелы по Тюильрийскому дворцу прогремели по всей Европе, и все троны, потрясенные этими страшными звуками, заколебались в своих старых основах» [123, с. 286]. Однако постепенно Кондорсе вступает в оппозицию политике якобинского Конвента. Известно, что автором первого варианта конституции республиканской Франции был Кондорсе. Однако этот проект, утвержденный Конституционной комиссией, был встречен весьма недоброжелательно со стороны якобинского Конвента, поскольку его авторы принадлежали к жирондистской партии. Кондорсе выступил с язвительной критикой нового проекта Конституции, подготовленного в начале 1793 г. якобинцами, критикует деспотизм якобинцев, способствовавший, по его словам, восстановлению монархии⁴. 8 июля 1793 г. Конвент издал декрет об аресте Кондорсе, который вынужден был скрываться в доме вдовы скульптора Верне. В это время (1795) он пишет свое главное философско-

историческое произведение «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». В марте 1794 его задержали и бросили в тюрьму Бурла-Рен, где он 29 марта покончил жизнь самоубийством [94, с. 14].

Учение Кондорсе пронизано верой в доброту и безграничную способность человека и человечества к саморазвитию, поскольку он был убежден, что человеком правит его ум.

Политическую деятельность Кондорсе метко охарактеризовал его соотечественник, поэт, историк, политический деятель Альфонс-Луи-Мари де Ламартин (1790-1869) в своем труде «История жирондистов»: «Кондорсе был политиком настолько бесстрашным в действиях, насколько смелым в мыслях» [94, с. 17].

Концептуальные основы философского учения Ж.-М. Кондорсе основываются на деизме и сенсуализме. В «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» он сделал попытку исследовать закономерности развития истории, ее основные этапы, движущие силы. Находясь под влиянием философских взглядов Ж.-Ж. Руссо, А. Тюрго, значительное внимание при изучении истории он уделял культуре народа. Был одним из создателей идеи исторического прогресса. Поступательное движение истории он объяснял безграничной возможностью развития человеческого разума. Связывал исторические эпохи с этапами развития человеческого разума, раскрывая роль хозяйственных и политических факторов в общественном развитии. Будучи сторонником теории естественного права, использовал ее для отрицания правомерности феодального общества, обоснования необходимости и рациональности буржуазного строя. Высшей ступенью в истории человечества считал общество, основанное на частной собственности, а будущее развитие человечества мыслил только в пределах буржуазного правопорядка.

Идеи Кондорсе сыграли существенную роль в критике провиденциализма, развитии просветительской концепции исторического прогресса. Мерилом общественного развития он считал человеческий разум.

В философии исповедовал путь Дж. Локка, в экономике и политике развивал идеи физиократа А. Тюрго, рассматривая землю как источник богатства народа, а земледелие – как единственный производительный труд. Его взгляды во многом родственны концепции философского позитивизма, основанной Дж. Локком и Д. Юмом, которые ограничивали сферу и возможности познания возможностями человеческого опыта. Если Локк считал математические и моральные идеи достоверными и всеобщими, а факты и эксперименты естествознания достоверными, но не всеобщими, то Кондорсе относил к совершенно правдоподобным и всеобщим только математические положения.

Основу для познания путем опыта Кондорсе видел и в постоянно повторяющейся последовательности или сосуществовании двух явлений. На этом основании обосновал психологические основы достоверности познания: привычка, вера в необходимую связь двух явлений, в неизменность, постоянство природы. Скептицизм, сомнения относительно доказанных положений недопустимы. Поэтому он отвергал теорию «конечных причин», объектом которых человек делает сам себя. Космологию ставил на одном уровне со сказками, отрицал утверждение, что после смерти человека часть его продолжает существовать, считая, что это противоречит законам природы. По этим причинам относил религиозные системы к предрассудкам, выдумкам, которые используются в политических целях. Отрицательное отношение Кондорсе ко всему мистическому, сверхъестественному объединяет его с позитивистами и рационалистами. По его мнению, в вопросах религии не может быть ничего достоверного, а следовательно, и всеобщего, если она переступает пределы, доступные человеческому разуму. Исходя из этих положений он отстаивал свободу и терпимость в сфере религии. В «Эскизе...» попытался исследовать зарождение и развитие мыслей в сфере религии, которые делали невозможным или тормозили успехи разума, возвращали человека к необразованности и темноте. Христианство он назвал «потокотом предрассудков» за его презрение к науке о человеке,

особенно к естественным наукам, подрывающим веру в чудеса [94, с. 47]. Положительным в христианстве считал лишь его содействие искоренению рабства.

Государственный деятель, по утверждению Кондорсе, в вопросах религии должно быть нейтральным, признавая полную свободу совести граждан и предоставляя каждой религии равные права на существование. Вместе с тем никакая религия не должна стремиться стать государственной, потому что истинная религия – общая для всего народа страны. Религия не должна быть объектом законодательства, также как и способ одеваться или есть. Это дело личное, интимное и не подлежит огласке.

Кондорсе несколько переоценивал знания, влияние просвещения на нравственность человеческого поведения. Он усматривал тесную связь, даже зависимость, между умственным развитием человечества и его нравственностью. Был убежден, что от утверждения истины зависит человеческое счастье. Как и Платон, Сократ и особенно Декарт, Кондорсе верил в необходимость правильно рассуждать, чтобы правильно действовать, поскольку люди от природы хорошие. Он был склонен к абстрактному мышлению, переоценке разума и знания, но, несмотря на это, так и остался эмпириком. Его философские обобщения основывались на фактах и наблюдениях конкретной деятельности.

Личность, по его мнению, не является чем-то случайным, ее жизнь связана с такими же, как и она, личностями, образующими общество, государство, с жившими до нее и будущими жить после нее, образуя целое, именуемое человечеством. Для Кондорсе личность всегда является реальностью, тогда как, например, Кант реальным считал только человечество.

Публицистика Кондорсе повлияла на содержание статей Декларации прав человека и гражданина 1789 г., особенно тех, которые касались права и безопасности. Декларация предусматривала защиту личности от бесчинства, беззакония обязывала рассматривать подсудимого как невинного, пока его

вина не будет доказана и его признают виновным; провозглашала действие, обратное закону, преступлением. Кондорсе добивался, чтобы наказания были мягкие, человеческие, пропорциональны преступлениям и полезными человечеству. Такая же гуманность должна, по его мнению, пронизывать и международные отношения [94, с. 63].

В целом учение Кондорсе о естественных правах гражданина и человека разворачивается на принципах свободы и равенства. Основу естественных прав он искал не в божественной воле, не в метафизических глубинах, а в природных свойствах человека. Первое естественное право индивида, по его мнению, заключается в свободе развития и проявления своих способностей, в праве пользоваться своим богатством, удовлетворять свои потребности. Такая свобода может быть ограничена только такими же правами другого человека. Это – основополагающий принцип этического и политического учения Кондорсе. Согласно ему все люди равны своими правами, свобода и равенство является основой теории естественных прав, а следовательно, всей его теории. В своих последних работах Кондорсе относил к гражданам не только чернокожих и женщин, но и городской пролетариат, провозглашая, таким образом, принцип всеобщего избирательного права, всеобщего голосования.

Эволюция взглядов привела Кондорсе в 1791 г. к отрицанию конституционной монархии и исповеданию республиканских ценностей. Под влиянием сентябрьских событий 1791 года он отстаивал идею создания во Франции республики природной формы демократии. Государство, по его мнению, возникает в результате договора, а начало и сущность социальной жизни являются эволюционными. Существенное значение придавал земледелию и промышленности. Признавая, что промышленность способствует обогащению государства, предостерегал, чтобы это не приводило к роскоши, а налоги чтобы не сваливались только на земледельцев, доводя их до обнищания. Зарботная плата должна быть выше стоимости жизненно необходимых продуктов, что возможно лишь в

результате развития индустрии. По мнению Кондорсе, земледелие открывает более широкий простор для развития личности, чем фабрично-заводская промышленность, в которой доминируют разделение труда, специализация. Чрезмерную специализацию как социальное бедствие должна компенсировать система образования, направленная на всестороннее развитие духовных сил человека.

Считая свободу торговли важным фактором повышения заработной платы, Кондорсе настаивал на свободе международной торговли, что позволяет развивать наиболее выгодные для страны формы землевладения, торговли и промышленности. Принцип свободы должен способствовать ликвидации монополий, денонсированию несправедливых и спорных международных договоров.

Одна из характерных особенностей философско-политической теории Кондорсе – ограничение влияния государства на личность. Вместе с тем он признавал за государством значительные возможности касательно его прав над гражданами и обязанностей перед ними. Важным компонентом политической свободы он считал максимальную заинтересованность народа политической жизнью страны, активное участие в ней. Анализ политической свободы сквозь призму народного суверенитета является важнейшим элементом конституционной теории Кондорсе.

В государстве как организованном союзе критерием, по которому определяют пределы индивидуальной свободы, является законодательство. Закон при этом должен быть воплощением совместной воли. Единодушное выражения народной воли невозможно, а люди пришли к согласию, по которой воля большинства подчиняет себе всех, не нарушая принципа равенства. Однако не каждое проявление воли большинства является законом, который требует подчинения. Учитывая это, Кондорсе толковал понятие «закон» как общее благо, он (закон) до тех пор остается разумным, пока не касается гражданина, пока его природа, дело и воля ни от чего не зависят. Это положение вытекает из предположений философии рационализма и

пробабилизма. Кондорсе исходил из этого, объясняя сущность государственной власти и необходимость гибкой конституции.

В XVII в. распространенными были взгляды, по которым демократия как форма правления гарантирует широкие политические свободы для всех граждан. Однако Кондорсе считал ее неприемлемой для Франции, учитывая значительные размеры территории, многочисленность населения, политическую некомпетентность, дефицит свободного времени граждан. Это, по его мнению, заставляет мириться с разделением на «тех, которыми правят» и «тех, кто правит», но при сокращении численности и ограничение компетенции правящих, избираемых всеобщим голосованием [94, с. 82]. В определенной степени под влиянием идей Монтескье, Тюрго, Пена, Сиейса он признавал целесообразность представительного руководства, при котором народ делегирует часть своей власти своим представителям. К избранным всеобщим голосованием делегатам надо относиться как к подлинным народным представителям, наделенным правом действовать свободно, согласно со своими мыслями, чтобы они были истинными законодателями, а не редакторами желаний народа.

Распределение благ и прав между людьми должно происходить по принципу равенства. Несмотря на это само неравенство между людьми неизбежно: порожденное природой человека и обстоятельствами, неравенство личное (физические и духовные особенности человека), имущественное, различия во взглядах и в общественном положении. Другие виды неравенства (пожизненно закрепленные или купленные должности; любые прерогативы, не являющиеся следствием служебного положения; неравенство по налоговым обязательствам; законы, предусматривающие использование собственности и т.п.) он считал следствием социальных условий.

Кондорсе выступал за ликвидацию всех внешних атрибутов сословного неравенства, предлагал Национальному собранию отменить родословные титулы. Пытаясь воспрепятствовать формированию сугубо

аристократического сената, он, после долгих раздумий над вопросами конституционного права, касающихся одно-, двухпалатной системы, предпочел однопалатной. Кроме искусственно созданного неравенства, которое является следствием нерационального законодательства, Кондорсе видел разнообразные проблемы, вызванные неравенством, которая возникает естественно и которую он называл единственно законной.

Кондорсе утверждал, что фактическое неравенство в обществе укоренено в имущественном неравенстве, вызванном различными возможностями наследования имущества, способностью глав семей обеспечивать их своим трудом, неравенством образования. Естественная неравенство должно становиться все меньше, но оно никогда не исчезнет, было бы глупо и опасно пытаться его ликвидировать. Кондорсе осознавал неизбежность различий в природных возможностях, образовании людей, хотя сам много делал для уравнивания возможностей получения образования. Стремление к экономическому равенству, по мнению Кондорсе, не должно разрушать общественное равновесие.

Политическая деятельность Кондорсе выростала из его философии. Он верил в божественность ума, во всемогущество человеческого разума, который питался идеей свободы. Науку считал благотворительностью, ум – божеством. Оплодотворенное наукой ум, казалось ему, должен торжествовать над всем, раскрыть все творческие силы природы. Поэтому он обожал будущее и не скрывал отвращения к прошлому. Кондорсе владел холодным оружием логики, искусством убеждения. Мысля себя частью народа, пытался сделать его армией философии. К республике же стремился настолько, насколько это было необходимо для преодоления предрассудков.

Среди исследователей философско-политической мысли бытует утверждение, что Ж.-А. Кондорсе заложил основы взгляда на политику как эмпирическую науку, отрасль знания, в которой решающее значение имеют анализ и отождествления. Историю человечества он рассматривал как поступательное действие, движение, все этапы которого связаны природными

законами, подвергающимися философскому объяснению. В каждой эпохе прошлого философия способна найти совокупность усовершенствований и изменений, которые влияли на общество. Историческое движение Кондорсе считал закономерным развитием человеческого духа. В «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» он отмечал: «Если рассматривать развитие с точки зрения результатов относительно массы индивидов, которые одновременно сосуществуют в определенном пространстве, и если проследить его от поколения к поколению, то он предстанет как картина исторического прогресса» [94, с. 82].

Он верил в беспредельность человеческих возможностей, бесконечность процесса совершенствования человека. Прогресс, по его словам, подчинен законам, действующим в сфере человеческих индивидуальных возможностей, поскольку он (прогресс) является результатом всего развития, который проходит одновременно у объединенных в общество индивидов. Результат, который можно получить в любой момент, зависит от достигнутых на предыдущих этапах результатов и воздействует на те, которые будут достигнуты в будущем.

Историческую картину человечества Кондорсе рассматривал в «Эскизе...» сквозь призму десяти эпох, в шести из которых он использовал европейскую историю, разделив ее на три периода: древний, средневековый и нового времени [94, с. 107-109]. Начал он с исследования человечества на ранней стадии развития, когда индивиды могли обеспечить себя лишь самым необходимым. Поэтому его взгляд коснулся процессов формирования семьи, племени, языка, института вождей, зарождения власти. Есть здесь сведения о развитии орудий труда, оружия, астрономии, политической экономии (зарождение частной собственности и имущественного неравенства, совершенствование ремесел). Достаточно обоснованным является его рассуждения, согласно которому социальное неравенство вызвано преобразованием пленных в рабов, которых раньше убивали.

Итак, опираясь на естественное право, Кондорсе рассматривал исторический процесс как ряд основных этапов (эпох) социального процесса. По его мнению, первая эпоха человечества связана с объединением в семьи, затем – в племена, возникновением племенных обществ. Человек впервые начал заранее планировать расходование продуктов потребления. Во второй эпохе появляются «пастушеские народы», идет переход от пастушества к земледелию, возникают ремесла, развивается торговый обмен, возрастает численность народов, смягчаются нравы. Эта эпоха характеризуется также разделением труда, возникновением частной собственности, неравенства, рабства. Научные знания этого периода Кондорсе характеризует как «незначительный прогресс в области астрономии» [93, с. 27]. Однако «совершенствуется искусство вводить в заблуждение людей, чтобы их легче эксплуатировать, чтобы поработить их воззрение авторитетом, основанном на страхе и наивных надеждах» [93, с. 27]. Выделяется класс людей стремящихся монополизировать знание: «Посвящая себя исключительно медицине или астрономии, этот класс вооружается всеми средствами для подчинения себе умов» [93, с. 27]. Резюмируя известные ему этнографические данные, Кондорсе отмечает, что «некоторые народы остались с незапамятных времен в одном из двух состояний, которые мы только что обозревали» [93, с. 29].

На третью эпоху приходится прогресс земледельческих народов, зарождения письменности, завоевание одними народами других, что тормозило или ускоряло эволюцию. В те времена стала ощутимой потребность в более совершенном законодательстве. Вместе с развитием торговли, деления труда и социальных связей между народами ускоряется процесс распространения знаний и умений: «Новый процесс, открытый одним народом, становится общим достоянием соседей» [93, с. 44]. Однако прогресс наук был «чрезвычайно незначительным ...в оседлых и мирных обществах астрономия, медицина, простейшие понятия анатомии, умение распознавать минералы и растения, первичные идеи естествознания

совершенствовались, или, скорее, распространялись единственно в силу влияния времени» [93, с. 44]. В этот же период началось изучение человека и общества. Возникли касты жрецов, преследовавших две цели: «...приобретение для себя новых познаний и использование тех знаний, которыми они обладали, для того чтобы обманывать народ и господствовать над умами» [93, с. 45].

Кондорсе подчеркивает, что для этой касты жрецов прогресс наук был только второстепенной целью, средством упрочить или расширить свою власть. Они искали истину только для того, чтобы распространять заблуждения [93, с. 47]. Вскоре «всякий прогресс в науках остановился» [93, с. 51]. Примером утверждения эгоистической касты и отсутствия роста наук может служить, по Кондорсе, древний Китай, где «человеческий разум, предоставленный невежеству и предрассудкам, был обречен на позорную неподвижность» в этих обширных империях, чье неизменное существование со столь давних пор лишило Азию ее прежней славы [93, с. 51].

С четвертой эпохой связан особый прогресс человеческого разума и знаний в Греции до разделения наук в Александрийский период. Образование в Греции республик, граждане которых были свободными и имели одинаковые права, касалось и познания истины. Безусловно, некоторые города чувствовали на себе гнет тирании, но она была редка и не влияла на общественный дух нации. Решающее условие развития наук в Греции Кондорсе видит в том, что науки не смогли «стать в Греции занятием и родовым наследием особой касты... Все люди пользовались одинаковым правом познавать истину. Все могли стремиться открывать истину для сообщения ее всем и сообщать ее всю, без ограничения» [93, с. 55]. В этом, как подчеркивает Кондорсе, залог быстрого и широкого прогресса научного знания в Греции, особенно геометрии и астрономии. Формирование научно-философских школ – другое условие прогресса теоретического знания. Школы «объединяли узами свободного братства людей, стремившихся проникнуть в тайны природы» [93, с. 61].

Хотя авторитет основателя школы нередко превращался в тормоз для прогресса знаний, однако формирование философских школ «содействовало быстрому и широкому их распространению» [93, с. 62]. Ведущий недостаток развития знаний в древней Греции – их спекулятивность. Греческие мудрецы и ученые, как говорит Кондорсе, вместо того чтобы открывать истину, «выдумывали системы, пренебрегали наблюдениями фактов» [93, с. 55], «злоупотребляли недостатками обычной речи», поэтому словесная философия «не оказывала широкого непосредственного влияния» на прогресс человеческого разума. В этой критике духа систем в философии, в фиксации ограниченностей и недостатков античной философии Кондорсе единоклубен со всеми просветителями, последовательно продолжает их линию и особенно Кондильяка, линию неприятия «духа систем» и защиты «строго аналитического метода для точного определения и ограничения идей» [93, с. 57]. Более подробно история науки изложена во фрагменте, оставшемся неопубликованным в первом издании и изданном в 1848 г. в шестом томе сочинений Кондорсе. В частности, в очерке по истории древнегреческой астрономии Кондорсе описывает открытия Анаксагора, Пифагора, отмечая, что «если геометрия и астрономия получили в эту эпоху, по-видимому, всеобщее признание, то другими науками абсолютно не интересовались». Более обстоятельно изложены учения различных философских школ, функции основателя и главы школы, причем Кондорсе решительно противопоставляет школу и секту, характеризует школы в современной ему философии, идеализируя афинскую демократию, противопоставляет ей Спарту.

Пятая эпоха охватывает историю аристотелевской школы, прогресс наук от разделения до их упадка. Науки отделились от философии и начали основываться на наблюдении и вычислении. Рассматривая достижения александрийской науки, Кондорсе особо отмечает разработку теории конических сечений, метода их применений для решения задач, открытие нескольких других кривых. Он обращает особое внимание на работы

Архимеда, которого он называет «творцом рациональной механики», создавшим теорию рычага и заложившим основы гидростатики [93, с. 74]. В александрийской науке – в работах Диофанта – формируется алгебра. Однако отнюдь не все естественнонаучные дисциплины получили здесь необходимое развитие. После Гиппарха в астрономии не было сделано открытий, точно так же в медицине после Гиппократов победили «дух сектантства, склонность к гипотезам» [93, с. 75]. Это же касается и развития в физике в этот период. У Аристотеля физика была искажена гипотетическими принципами. Одна из причин слабого развития физики было отсутствие приборов для опытов: «...наблюдение одно недостаточно, нужны также опыты. Последние требуют приборов, а по-видимому, тогда еще не собрали достаточного количества фактов и эти факты изучались недостаточно подробно, чтобы могла возникнуть идея и явиться потребность исследовать природу путем опытов и заставить ее отвечать на вопросы» [93, с. 76]. Физика ограничивалась размышлением над случайными фактами и над наблюдениями, обусловленными промышленной деятельностью, а не деятельностью ученых.

Христианство, по мнению Кондорсе, враждебно наукам как гуманитарным, так и естественным: «Свет естественных наук был даже ненавистен и подозрителен, ибо они чрезвычайно опасны для успеха чудес... Торжество христианства было сигналом полного упадка и наук и философии» [93, с. 94]. Разум, по его словам, спал «долгим, летаргическим сном» [93, с. 125].

Шестая эпоха охватывает средневековье, которое Кондорсе называет «глубоким мраком ночи», где господствует «теологические бредни», «суеверные обманы», «религиозная нетерпимость» [93, с. 100]. Кондорсе отмечает комментаторский характер науки средних веков: «Правила или примеры, достойные подражания, они искали в священных книгах, у почитаемых авторов, в папских буллах, королевских рескриптах, сборниках обычаев и церковных ежегодниках. Речь шла не об исследовании сущности какого-либо принципа, но о толковании, обсуждении и отрицании или

подтверждении другими текстами тех, на которые он опирался. Положение принималось не потому, что оно было истинно, но потому, что оно было написано в такой-то книге и было принято в какой-то стране и с такого-то века... Книги изучались гораздо более природы, и воззрение древних лучше, чем явления вселенной» [93, с. 26]. Порабощенность разума авторитетом книжной мудрости, отсутствие просвещенной критики нанесли громадный вред прогрессу человеческого разума. Картина наук в средние века имеет весьма удручающий вид: в этот период Кондорсе отмечает лишь два механических изобретения, заимствованные из других стран: изобретение магнита и пороха. Такова общая для всех просветителей негативная оценка науки средних веков.

Здесь следует отметить описание Кондорсе арабской науки: «Они занимались астрономией, оптикой, медициной во всех ее видах, и обогатили эти науки некоторыми новыми истинами. Им мы обязаны обобщением метода алгебры». Именно у них химия «впервые начинает заниматься анализом тел, элементы которых она распознает и является теорией их сочетаний и законов, которым эти сочетания подчинены» [93, с. 113]. Расцвет наук у арабских народов Кондорсе связывает с наличием свободы: «этой свободе они обязаны тем, что сумели воскресить некоторые истины греческого гения» [93, с. 113].

Итак, шестая эпоха – несчастная, поскольку была поражена теологическими предрассудками, религиозной нетерпимостью. Особенно резким был упадок человеческого духа на Западе. Правда, свет разума здесь вспыхнул снова, чтобы уже никогда не погаснуть. На Востоке упадок был медленным, не таким тотальным, но там, как утверждал Кондорсе, еще не наступил момент, когда ум сможет его просветлить и разбить его оковы. Законодательство стран было запутанным и варварским. Преступник мог откупиться от наказания суммой, которая предназначалась за жизнь человека в зависимости от его социального статуса. Преступление рассматривалось не как покушение на общественную безопасность, а как оскорбление отдельного

индивида, а семье жертвы разрешалось отомстить. Эта эпоха, по словам Кондорсе, должна быть предостережением для людей, чтобы они не пренебрегали никакими средствами для получения и хранения знаний, укрепление своей свободы и единства, если не хотят потерять преимуществ, полученных благодаря знаниям.

Седьмая эпоха охватывает период от первых успехов наук в период их Возрождения на западе до изобретения книгопечатания. Кондорсе описывает время, предшествующее Возрождению, особо подчеркивая значение книгопечатания: «...общий характер этой эпохи выразился в подготовке человеческого разума к перевороту, к которому открытие книгопечатания должно было привести...» [93, с. 127]. В седьмую эпоху почти все крупные государства создали конституции, в которых право установления налогов, издания новых законов были разделены между королем, дворянством, духовенством и народом или между королем, баронами и коммунарами. В некоторых странах люди еще не понимали своих прав. В Англии и Франции народ пытался восстановить свои права, но ему мешало чувство подавленности. Книгопечатание усилило стремление к образованию, разнообразило средства его получения, освободило образование от политических и религиозных ограничений. Люди начали сами себе выбирать учителей.

С панегирика книгопечатанию начинается Кондорсе описание восьмой эпохи, когда «науки и философия отбросили иго авторитета». Книгопечатание способствовало тому, что «факты и открытия не только приобрели более широкую известность, но эту известность они приобрели с гораздо большей быстротой» ([93, с. 129].

Благодаря книгопечатанию «образуется общественное мнение» [93, с. 130], создается возможность критики заблуждений до того, как они получают широкое распространение, освобождения образования от политических и религиозных цепей. Это эпоха беспокойной деятельности во всех областях, доступных человеку: «Люди отважные, увлекаемые любовью к

славе и страстью к открытиям, расширили для Европы границы вселенной, показали ей новое небо и открыли неизвестные страны» [93, с. 134]. Раскрыв значение Реформации для преодоления власти церкви, Кондорсе дает сжатый очерк успехов естествознания в новое время. «Развитие наук становится быстрым и блестящим. Алгебра обобщается, упрощается и совершенствуется... Положены основания общей теории уравнений... Гениальное изобретение логарифмов... облегчает все применения вычисления к реальным предметам и, таким образом, расширяет сферу всех наук... Закон падения тел был открыт Галилеем... Коперник воскресил истинную систему мира... гений Кеплера открыл форму их орбит (движения планет) и вечные законы, согласно которым они обегают эти орбиты. Галилей, применяя в астрономии недавнее изобретение зрительных труб, которые он усовершенствовал, открыл взорам людей новое небо... Галилею человек обязан первой математической теорией движения... Естественная история, химия... а также медицина и хирургия изумляют своими быстрыми успехами» [93, с. 149-150]. Особо выделяет Кондорсе роль Ф. Бэкона в открытии метода изучения природы, Галилея – в понимании законов природы и Декарта – в создании метода нахождения и познания истины.

Человек получил возможность познать земной шар, изучить человеческий род по всему миру. Благодаря науке и искусству народы, утверждал Кондорсе, поймут свое равенство и свободу, данную им природой. Реформация уничтожила исповедь, индульгенции, институт монахов и безбрачие, очистила мораль. В этот период еще шла борьба между авторитетом и разумом. Кондорсе считал, что победа будет за разумом: «Человеческий разум еще не был свободным, но он знал, что создан для свободы» [94, с. 127].

Девятая эпоха охватывает в истории наук переход от Декарта до образования Французской республики. В начале своего очерка Кондорсе описывает успехи философии, прежде всего в выработке строгого анализа, включая в себя точное определение идей, последовательное разложение их на

более непосредственные и более простые. Аналитический метод стал успешно применяться не только в естественных, но и в социальных науках. Он превратился в универсальное орудие человеческого разума. Наряду с прогрессом философского знания Кондорсе указывает на то громадное воздействие, которое оно оказало на общественное мнение, на борьбу с прежними авторитетами и предрассудками, на преодоление «бреда сверхъестественной веры» [93, с. 175], на распространение научных знаний.

Переходя к эскизу картины прогресса математических и физических наук, Кондорсе обращает внимание на приложение алгебры и геометрии в аналитической геометрии Декарта, которую он называет великим открытием, показавшим впервые «конечную цель науки – подчинять все истины точности счета» [93, с. 190], на изобретение Лейбницем и Ньютоном дифференциального исчисления, на превращение рациональной механики в обширную и глубокомысленную науку, на создание Ньютоном теории криволинейного движения и открытие им закона тяготения – физического закона Вселенной, на превращение механики в работах Д'Аламбера в точную науку.

Быстрыми темпами осуществляется и прогресс в астрономии, что Кондорсе объясняет познанием законов, управляющих небесными явлениями, разработкой в математическом анализе более точных методов вычисления, повышением точности оптических инструментов и машин, предназначенных для определения времени, увеличением числа астрономов и обсерваторий. Физика, по его словам, «не только каждый день обогащалась новыми истинами, но истины, уже доказанные, приобретали гораздо больше достоверности» [93, с. 195]. Большие успехи сделала и химия, которая перешла к исследованию газов; выработала свой аналитический язык и номенклатуру, постигла общие законы химического сродства. Столь же велики достижения биологических наук, в частности физиологии, которая вместе с открытием кровообращения, чувствительности и раздражимости вступила в блестящую эпоху.

Кондорсе особо останавливается на приложении научных достижений в различных искусствах – открытий механики в искусстве вождения кораблей, в архитектуре и строительстве, открытий химии в различных ремеслах, сельском хозяйстве и медицине, где «новые методы изучения химической медицины и сочетания наблюдений предвещают более реальный, более обширный прогресс» [93, с. 202]. Кондорсе отмечает громадное влияние развития науки на искусства: «Мы покажем, насколько механические искусства в собственном смысле обязаны своим усовершенствованием производству инструментов, машин, постройке мастерских и последние своим развитием обязаны прогрессу рациональной механики и физики. Мы выявим то, чем эти самые искусства обязаны науке, давшей возможность употребить уже известные двигатели с меньшими издержками и меньшей потерей или изобретать новые двигатели» [93, с. 201].

Кондорсе исходит из идеи взаимовлияния научного знания и промышленности. Эта идея представляет собой не только отправной пункт его исследования, но и важнейшую характеристику прогресса наук в будущем и социального прогресса в целом. Прогресс человеческого разума оказывается фундаментом материального и морального благополучия человека, совершенствования всех его способностей – физических, интеллектуальных, моральных, политических. «Прогресс наук обеспечивает прогресс промышленности, который сам затем ускоряет научные успехи, и это взаимное влияние, действие которого беспрестанно возобновляется, должно быть причислено к более деятельным, наиболее могущественным причинам совершенствования человеческого рода» [93, с. 250]. С прогрессом наук Кондорсе связывает увеличение массы продуктов, уменьшение сырьевых и материальных затрат при выпуске продуктов промышленности, уменьшение доли тяжелого труда, повышение целесообразности и рациональности потребления, рост народонаселения и в конечном итоге устранение вредных воздействий работ, привычек и климата, удлинение продолжительности человеческой жизни. Для него несомненно то, что

применение методов теории вероятностей позволит распознавать различные степени достоверности и вероятности фактов, исследовать продолжительность жизни и влияние на нее различных факторов, смертности, колебаний народонаселения, осуществлять в политической экономии вычисления доходов, ренты, налогов, страховых взносов, перестроить на точном математическом основании все социальные науки.

Кондорсе одним из первых французских просветителей обратил внимание на социальные аспекты развития науки, в частности на значение системы начального и высшего образования, на роль литературы и искусств в популяризации знаний, на влияние ученых на прогресс человеческого разума, на различные формы социальной поддержки науки – «историю поощрений, данных правительствами прогрессу человеческого разума, и препятствий, созданных ими на его пути» [93, с. 211].

Кондорсе выдвигает идеал «трибунала разума», умеющего «взвешивать авторитеты, сравнивать их между собой», критиковать свидетельства, отбрасывать факты, противоречащие правдоподобию. Наука и философия снабдили человеческий разум «факелом более здоровой критики» [93, с. 214]. Общий итог проекта исследования прогресса человеческого разума, предложенного Кондорсе, заключается в идее, чтобы все интеллектуальные занятия людей «содействовали прогрессу человеческого разума», и стали бы подобны «хорошо составленному произведению, части которого, методически разделенные, должны тем не менее быть тесно связаны, образовать одно целое и стремиться к одной цели» [93, с. 215]. Тем самым вся система наук уподобляется Кондорсе органической целостности, осуществляющей определенную цель. Основной путь развития естественных наук Кондорсе усматривает в сравнении с фактами выводов из гипотез и теории, в открытии законов природы с помощью этого сравнения. Иными словами, методологическая установка Кондорсе исходит из идеи эмпирической проверяемости выводов из гипотезы или теории, их интерпретации на эмпирическом материале. Причем Кондорсе подчеркивает

неравенство успехов различных наук, различие в уровне их развития, которые он объясняет природой вещей, ставших объектом исследования, и методами, используемыми в науках. Критерий прогресса научной дисциплины состоит в сумме заключающихся в ней истин. Критерий успеха в каждой науке иной, и он определяется «количеством людей, обладающих наиболее употребительными, наиболее важными истинами, и количеством и природой этих общеизвестных истин» [93, с. 155].

Поэтому для Кондорсе столь важно проанализировать проблемы социализации науки, распространения и популяризации научных знаний в обществе, исследовать процессы превращения знания в неотчуждаемое достояние народа. Общая особенность прогресса человеческого разума состоит, по Кондорсе, в том, что на каждом шагу он встречается с новыми препятствиями, «возобновление которых неизбежно при каждом новом прогрессе, ибо они обусловлены самой организацией нашего ума или отношением, установленным природой, между нашими средствами открывать истину и сопротивлением, которое оно противопоставляет нашим усилиям» [93, с. 160]. Прогресс человеческого разума, иными словами, не прямолинеен и не безмятежен, он внутренне драматичен, являясь одновременно борьбой с самим собой и с суеверием. Движущей силой прогресса наук является случай, гений и ум ученого; усилия гениального человека образуют тайную нить прогресса человеческого разума.

К несомненным завоеваниям человеческого разума в девятой эпохе он относил идею естественного равенства людей в стремлении защитить личные интересы, права и свободы. В результате этого, отмечал Кондорсе, «никто не осмелится разделить людей на две различные расы, из которых одна предназначена управлять, а другая – подчиняться, одна обманывать, а другая – быть обманутой». Поскольку в обществе существует неравенство, главным средством ослабления всех его видов должно стать «искусство социального строительства», которое Кондорсе называл социальным искусством. Его цель

– обеспечить всем возможность воспользоваться общими правами, к реализации которых люди предназначены природой [94, с. 144].

В последней главе, посвященной десятой эпохе, Кондорсе намечает основные линии будущего прогресса человеческого разума и основанного на нем прогресса в социальной жизни человека: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, социального равенства между людьми, наконец, действительное совершенствование человека. Это приведет к победе человеческого разума, к утверждению такого общественного состояния, «когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина кроме своего разума» [93, с. 228]. Один из важных путей достижения этого состояния – равенство образования. Прогресс различных наук, увеличение совокупности добытых разумом истин, которое ранее приводило к разрыву между образованной и необразованной частью населения, к отчуждению подавляющей части народа от науки, предполагают, с одной стороны, организацию на новых основаниях с тем, чтобы их мог усвоить обыкновенный ум, а с другой – изменение способностей человека, увеличение его активности, повышение силы и энергии разума, ускорение совершаемых им операций.

Достижения равенства в образовании и в отношениях между нациями являются как условием дальнейшего прогресса научного знания, так и его результатом. Всеобщее освоение элементарного базиса социальных наук является, по Кондорсе, непременным условием свободы человека, «служит нам порукой в улучшении участи человеческого рода» [93, с. 251]. Однако и естественные, и особенно социальные науки должны быть перестроены в соответствии с той методологией, которую выдвинул вместе со всеми просветителями Кондорсе. Он намечает пути перестройки научного знания: во-первых, «применение вычисления сочетаний (*calcul des combinaisons*) и вероятностей к социальным наукам... является средством придать их результатам почти математическую точность и оценить степень их

достоверности или правдоподобия» [93, с. 243]; во-вторых, усовершенствование языка наук, избавление его от смутности, неясности с тем, чтобы достичь точности и «абсолютной общности»; в-третьих, осознание важности аналитических методов в познании, эмпирического базиса, или фактов, для построения теории; в-четвертых, всемерное развитие того, что Кондорсе называл техническими методами, или искусством «соединять в систематическом порядке большое число объектов и дать, таким образом, возможность с первого взгляда видеть их отношения, быстро заметить их сочетания и легче образовывать их сочетания» [93, с. 252]; в-пятых, создание всемирного языка, аналогичного языку алгебры, который позволил бы дать изложение научной теории, прогресса искусств, представить отчет о том или ином опыте, новом наблюдении, изобретении истины или нового метода.

Идея безграничного, непрерывного прогресса человеческого разума, основанного на анализе успехов различных отраслей научного знания, приводит, по сути, Кондорсе к построению одного из вариантов оптимистически-сциентистской утопии, где разуму приписывалась решающая, детерминирующая роль в создании нового социального строя, новой промышленности, новой нравственности, новой системы образования, в утверждении идеалов французской революции – равенства, братства, свободы, в совершенствовании всех способностей человека. Именно поэтому Кондорсе критикует Руссо, для которого наука губит лучшие стороны человеческого существа, ведет к нравственной порче и падению. Кондорсе, выступая против руссоистских декламаций, отрицающих влияние на общественную жизнь искусств и наук, подчеркивал, что они «основаны на ложном применении истории и что, напротив, развитие добродетели всегда сопровождалось успехами просвещения, подобно тому как порча нравов всегда следовала или предвещала упадок» [93, с. 70] просвещения. Столь же не приемлет Кондорсе создание некоей религии Разума, с помощью которой можно перестроить общество и человека. Религия вообще и христианская в

частности не занимают никакого места в успехах человеческого разума и играют сугубо негативную роль в человеческой истории. Во фрагменте истории десятой эпохи Кондорсе отмечает необходимость разрушения таких предрассудков, как астрология, магия, преодоление религиозных нелепостей, например, веры в пресуществление, в полезность политического неравенства во имя равенства прав людей, суверенности народа, прав индивида, совершенствования человека и человеческого рода. Выяснение законов исторического разума, по Кондорсе, совпадает с уяснением рациональности истории. Характеризуя философию истории просветителей, А. Койре правильно отметил, что для них «история не есть некая безличная сила, реализующаяся в мире, скорее наоборот, она результат человеческой деятельности, его собственной активности. История не есть некая вещь, которая нам дана, но нечто, создаваемое нами». Это «история прогресса, иначе говоря, история прогрессирующего освобождения человеческого разума, история борьбы с такими силами, как невежество, предрассудки, которые угнетали или угнетают его, история последовательных побед человека, просвещения, т.е. его свобода в действительности» [196, р. 98.]

Громадно значение прогресса науки для различных искусств. В «Эскизе...» Кондорсе уделил этому вопросу гораздо меньше внимания, чем в других работах, в частности во фрагментах, особенно во фрагменте, посвященном истории четвертой эпохи. По мнению Кондорсе, изучение наук увеличивает сферу поэтических идей, обогащает поэзию новыми образами. Без этого ресурса поэзия неизбежно замыкается в узком кругу, не становясь изящным и гармоничным искусством обновления познанных идей и исчерпавших себя описаний. В искусстве Кондорсе видит средство, с помощью которого разум может проникнуть в души и распространить свои достижения. В этом подходе к роли искусства не трудно заметить утилитаристские мотивы, уже присущие просветительскому сциентизму, однако следует обратить внимание на другой аспект: просветители осознанно проводят различие между искусствами и наукой. Просвещение сознает

специфичность научного знания по сравнению с искусством, отмечает взаимосвязи, существующие между различными областями культуры - между наукой и искусством, наукой и моралью, наукой и образованием. Сциентизм просветителей, отчетливо выражаемый и Кондорсе, вряд ли можно характеризовать как «миф об интегральном гуманизме» [184, р. 613-665], однако абсолютизация роли науки в развитии материальной и духовной культуры, превращение науки в единственную движущую силу человеческого прогресса приводят не только к идеализму в объяснении социальных явлений, но и к специфической концепции философии истории. Эта концепция строится на принципах кумулятивизма, непрерывного прогресса, единства исторического процесса, который, правда, трактовался весьма статично: как смена различных состояний, оценивавшихся сугубо однозначно – либо позитивно (с этим связана идеализация античности, присущая и Кондорсе), либо негативно (прежде всего средневековье).

Философско-историческая концепция просветителей имеет своим фундаментом понимание истории как прогресса разума, которое, в свою очередь, предполагает специфическую гносеологию, обуславливающую развитие и широкое применение аналитических методов, особую роль гения в истории, необходимость реформы научного языка, методов и понятий различных наук. Фундаментальная идея Кондорсе – это идея совершенствования человека, которая в прошлом выражается в непрерывном прогрессе и должна привести к бесконечному прогрессу в будущем.

Предсказания, делаемые Кондорсе при анализе грядущей, десятой эпохи, французский историк философии Р. Флинт называет пророчествами, а его самого – пророком, однако в отличие от других исследователей философско-научного знания, подчеркивающих апокалиптические, финалистские тенденции в просветительской историографии, он проводит мысль о том, что для Кондорсе «прогресс абсолютно бесконечен, включая прогресс абсолютно бесконечного существа, есть противоречия в терминах; но Кондорсе совершенно прав, утверждая, что человеческий дух не может

установить какие-то пределы, детерминированные его собственными продвижением вперед в познании, и что наука как по богатству достигаемых результатов, так и по возможностям совершенствования своих методов, может расти бесконечно, беспрестанно раздвигая свой горизонт, охватывая взглядом область все более обширную и все более понимаемую» [187, р. 98,106].

Кондорсе высоко оценивает работы Д'Аламбера. В его трудах, как писал Кондорсе, «была развита общая система наших знаний, метод открытия истины превращен в искусство и, одним словом, в формулы; разум познал тот путь, которым он должен идти, и путеводную нить, которая удерживает его от заблуждений». Создание социальной математики, перестройка всех наук на базе аналитического и математического методов, приложение эмпирической гносеологии по всем отраслям научного знания приведет в конечном итоге к социальному, моральному и материальному благосостоянию человечества. Кондорсе писал: «Мы приближаемся к великой революции в приложении физических и химических наук к потребностям и к счастью людей». Во фрагменте об Атлантиде он развивает идеи о совершенствовании в будущем человеческого рода, об освобождении от болезней, об увеличении продолжительности жизни, о модификации физических и интеллектуальных способностей человека благодаря всемерному развитию наук и приложению их достижений в жизни. Иными словами, с прогрессом человеческого разума он связывает прогресс гуманности и свободы. Сознание свободы, в свою очередь, оказывается важным фактором прогресса человеческого разума.

Прогресс человеческого разума и свободы оказывается бесконечным: «Во все времена человеческий разум видит перед собой бесконечное пространство». Идея бесконечности прогресса противоречит апокалиптическим тенденциям, обнаруживающимся и в творчестве Кондорсе, который, по мнению Ж. Гюсдорфа, считает, что «оптимистический характер идеи прогресса заключает в себе движение к концу истории, в

котором история уже завершена. Прогрессивное движение приходит в конце эскиза к стабильному состоянию, рассматриваемому как окончательное» [190, р. 318]. Эта же мысль проводится и Коллингвудом [92, с. 78].

Прогресс наук, разума и истории человеческого разума бесконечен, а его темпы ускоряются по мере освобождения от предрассудков, развития просвещения и совершенствования физической, моральной и интеллектуальной природы человека. В концепциях философии истории просветителей нельзя не видеть эсхатологические мотивы, мотивы конца истории вместе с утверждением разума.

Таким образом, Кондорсе описал будущее, которое должно быть лучше всех других времен. Оно появится из знания, могущества, которой знания предоставляют людям, чтобы они преодолевали физические и моральные преграды на пути к счастью. Прогресс, по мнению Кондорсе, обеспечит все большее равенство наций, устранил классовые различия, будет способствовать общему умственному, нравственному совершенствованию, что является следствием первых двух факторов. Все нации и расы станут высоко образованными. Демократия положит конец эксплуатации отсталых народов, европейцы будут скорее старшими братьями, чем господами чернокожих. В рамках каждой нации не будет существовать сословно-классового неравенства. Свобода выбора профессии, страхование для больных и пожилых людей, запрет войн, ликвидация нищеты, роскоши, равные права для женщин и мужчин, всеобщее образование создадут одинаковые шансы для всех. Кондорсе надеялся, что прогресс будет иметь совокупный эффект, поскольку совершенствование общественных основ станет способствовать развитию умственных, моральных и физических сил людей.

Выводы к разделу 2.

1. Рассматривая прогресс как атрибутивное свойство жизнедеятельности каждого из народов, Тюрго одновременно отмечал и неравномерность их развития. Причины этой неравномерности он видел в

отличии тех ролей, которые играют в историческом процессе человеческий разум и природа. Разум как общечеловеческая черта повсеместно включает в себя принцип прогресса. Однако природа неравномерно раздает дарования – одних она наделяет талантами щедро, других скупой, а то и почти отказывает в них. Разнообразие всех этих обстоятельств и вызывает неравномерность, неодинаковость прогресса народов. По убеждению Тюрго, такое неравенство не следует считать чем-то только отрицательным. Ведь в этой неровности, до бесконечности разнообразной, нынешнее состояние вселенной, представляя одновременно все оттенки варварства и цивилизации, определенным образом показывает следы и памятники всех шагов человеческого разума, картину всех ступеней, через которые он прошел, и историю всех эпох.

Считая одной из непреходящих черт исторического прогресса его непрерывность, Тюрго, однако, предостерегал, что ему на определенных отрезках времени и в определенных регионах могут быть свойственны периоды не только подъема, но и упадка, этапы замедленного и ускоренного развития. Одним из первых он обосновывает тезис о том, что прогресс со временем ускоряется, связывая это ускорение с появлением письменности, с преодолением духа религиозности и консерватизма, присущего древним народам; доказывает также, что прогресс скорее осуществляется в городах.

В целом же всемирная история как отрасль философских студий является, согласно Тюрго, рассмотрением последовательных успехов человеческого рода и подробным изучением причин, их вызвавших. Сюда относятся и первые шаги людей; образование и смешивания наций; происхождения правительств и их перевороты; прогресс языков, успехи физики, морали, нравов, наук и искусств; революции, благодаря которым сменялись одна за другой империи, нации, религии, тогда как человеческий род оставался всегда неизменным в своих потрясениях, всегда шел к своему совершенствованию. Всемирная история должна раскрыть влияние общих и необходимых причин, влияние частных причин и свободных поступков великих людей и отношение всего этого к организации самого человека.

Важнейшей исторической заслугой Тюрго в разработке философии истории было то, что он поставил историю умственной деятельности человека в известную связь с историей его трудовой, хозяйственной деятельности и с развитием форм его общественной организации.

2. Прогресс наук, разума и истории человеческого разума бесконечен, а его темпы ускоряются по мере освобождения от предрассудков, развития просвещения и совершенствования физической, моральной и интеллектуальной природы человека. В концепции философии истории Кондорсе нельзя не видеть эсхатологические мотивы, мотивы конца истории вместе с утверждением разума. Кондорсе описал будущее, которое должно быть лучше всех других времен. Оно появится из знания, могущества, которой знания предоставляют людям, чтобы они преодолевали физические и моральные преграды на пути к счастью. Прогресс, по мнению Кондорсе, обеспечит все большее равенство наций, устраним классовые различия, будет способствовать общему умственному, нравственному совершенствованию, что является следствием первых двух факторов. Все нации и расы станут высоко образованными. Демократия положит конец эксплуатации отсталых народов, европейцы будут скорее старшими братьями, чем господами чернокожих. В рамках каждой нации не будет существовать сословно-классового неравенства. Свобода выбора профессии, страхование для больных и пожилых людей, запрет войн, ликвидация нищеты, роскоши, равные права для женщин и мужчин, всеобщее образование создадут одинаковые шансы для всех. Кондорсе надеялся, что прогресс будет иметь совокупный эффект, поскольку совершенствование общественных основ станет способствовать развитию умственных, моральных и физических сил людей.

Раздел 3

Философско-историческая система Гердера как компендиум идеи прогресса

3. 1. Учение Гердера про человека как основа его философско-исторической концепции. В развитии исторического мышления XVIII века И. Г. Гердеру принадлежит особое место. Не порывая окончательно с пониманием истории, выработанным философской мыслью Просвещения, в первую очередь французского и английского, Гердер строит свою собственную концепцию, во многом критическую по отношению к своим предшественникам и во всяком случае качественно новую [18, с. 415].

Эта принципиальная качественная новизна исторических взглядов Гердера, которая заставляет считать его бесспорным предшественником великих мыслителей следующего поколения – Гегеля и В. Гумбольдта, в свое время послужила основой для решительного противопоставления его позиций философии Просвещения. На протяжении многих десятилетий Гердера толковали именно в духе полного разрыва с этой философией, в частности и в понимании исторического процесса [39, 40].

Действительно, в историческом мышлении Гердера со всей очевидностью выступает преодоление существенных сторон просветительской философии истории, преодоление ее ограниченности и механистичности, прежде всего прямолинейного истолкования идеи прогресса. Но при всем том Гердер сохраняет ряд важных моментов, характерных именно для просветительского подхода к истории. В новейшей литературе о Гердере подчеркивается эта связь его с Просвещением [125-130].

В истории человечества в целом и истории научной мысли в частности, можно обнаружить немало примеров тому, как по целому ряду причин плодотворнейшие по своей эвристической направленности идеи, вместе с

человеком, их изрекшим, на длительный период времени предавались интеллектуальному забвению. Нечто подобное произошло с «Идеями к философии истории человечества» и их автором.

Можно назвать несколько причин такого забвения. Прежде всего, это полемика с Кантом, превратившаяся в два последних десятилетия жизни Гердера в своего рода «крестовый поход» против, находившей все большее число сторонников, критической философии, дискредитировала его в глазах современников, поставив самого мыслителя, а заодно и его идеи, вне рамок магистрального развития немецкой философии [75, с. 78-80].

Если «виновником», коль скоро здесь вообще уместно это определение, такого отношения к своему творчеству был сам Гердер, то интеллектуальной «жертвой» рассмотрения наследия мыслителя сквозь призму кантианской философии в XIX в. его сделали другие. По злой иронии анализом его творчества в этот период занимались исследователи, принадлежавшие преимущественно к лагерю неокантианцев. Благодаря этому появился определенный скепсис в оценке теоретических заслуг немецкого мыслителя, а его самого стали рассматривать кем угодно (поэтом, литератором) [69, с. 9-11].

И. В. Гете, достаточно близко знавший Гердера, в отзыве о французском издании его «Идей» с горечью констатировал: «Это произведение, возникшее пятьдесят лет тому назад в Германии, оказало невероятно большое влияние на воспитание всей нации; исполнив свое назначение, оно было почти вовсе забыто» [54, с. 612]. Гердеру зачастую стали отказывать в оригинальности. В частности, чего стоит одна только оценка творчества мыслителя К. Фишером: «Он пишет скорее живо, чем понятно, избыток чувств часто выливается у него не в ясные выражения, а в немые восклицательные знаки, мысли – в ряд тире» [159, с. 692]. Коль скоро речь зашла об этой фундаментальной работе, то нелишне будет заметить, что если анализу философского наследия Канта немецкий историк философии посвятил два тома, «Философии веры и гения» Гамана – восемь страниц, то Гердер и вовсе «уместился» на четырех.

Эмоциональный, образный, изобилующий поэтическими приемами, стиль Гердера вкупе с богословско-моралистической фразеологией и отсутствием в его концепции четкой системности в ее изложении, в век сциентификации антропологии, истории и социологии воспринимались уже как отсутствие строгой научности, что также не могло способствовать сохранению научного интереса.

Тем не менее, философии истории И. Г. Гердера со всеми ее сильными и слабыми сторонами, суждено было сыграть важную роль в развитии философского знания. Так, диалектическая мысль немецкого мыслителя об определяющей роли целого, т. е. общества, по отношению к части, т. е. индивиду, была воспринята Г. В. Ф. Гегелем и послужила исходным пунктом для построения его системы. Знаменитый гегелевский термин «мировой дух» также восходит к Гердеру, встречаясь как в плане заключительной части «Идей», так и в «Письмах для поощрения гуманности». Принадлежащая Гегелю негативная характеристика роли славянских народов во всемирной истории, шла вразрез с представлениями Гердера, отзывавшегося о славянах в четвертой главе «Идей» с подлинной теплотой, отмечавшего трудолюбие, добродушие, гостеприимство как черты их национального характера. Предсказывая освобождение и большое историческое будущее славянским народам, Гердер снискал любовь и уважение в Восточной Европе [55].

Значительно позже наметились положительные тенденции в оценке творческого наследия Гердера в истории западной философской мысли. Противостояние Гердера рационалистической философии Канта и его последователей, породило у представителей философского иррационализма естественное стремление опереться на него как на своего предтечу. Его идеи о преемственности, об уникальном характере различных культур были заново осмыслены и получили постоянную «прописку» в культурологической и философско-исторической мысли XX столетия [129, с. 369-370].

Таким образом, пленив в свое время умы целого поколения, вызвав бурную дискуссию и интерес к изучению философско-исторической

проблематики, идеи Гердера сначала тихо сошли с интеллектуальной сцены, уступив свое место новым, еще более сложным, осмысленным и систематически изложенным концепциям, а когда страсти по последним улеглись, также тихо заняли принадлежащее им по праву место в истории интеллектуальной мысли [125, с. 155].

Эволюция взглядов Гердера вообще и исторических в частности отмечена следующими вехами: юношеский период исканий и фрагментарных набросков еще в бытность студентом Кенигсбергского университета и затем в Риге, который завершается «Дневником моего путешествия в 1769 года». Затем ряд работ, задуманных во время короткого пребывания в Страсбурге и завершенных в Бюкебурге (1771-1774 гг.). Здесь наряду с известными статьями по литературе, фольклору и языку, в большой степени отражающих уже выработанное Гердером понимание исторического процесса, для нас особенно интересен первый набросок всемирной истории «Еще один опыт философии истории для воспитания человечества» 1774, подытоживающий исторические взгляды Гердера периода «бури и натиска» [41]. И наконец, уже в Веймаре, в 1780-е годы Гердер пишет «Идеи о философии истории человечества» – фундаментальный труд, во многом развивающий мысли бюкебургского сочинения, но уже проникнутый иной общей концепцией [42]. В этом произведении позднего периода особенно ясно выступает органическая связь Гердера с идеями Просвещения, правда, углубленная и обогащенная новым пониманием истории, завоеванным в борениях и исканиях «бури и натиска». К этому труду и кругу идей примыкают написанные уже в 1790-х гг. «Письма для поощрения гуманности», не представляющие, однако, систематической исторической концепции или тем более исторического очерка. Связь Гердера с идеями Просвещения в этих работах проявляется прежде всего в идее гуманности, которую Гердер считает внутренним смыслом и целью исторического развития человечества [46].

Мы позволили себе вкратце напомнить эти общеизвестные вехи развития Гердера-историка, чтобы остановиться на моментах, которые роднят его взгляды с исторической концепцией Просвещения и, с другой стороны, представляют полемику с ней.

Уже в «Дневнике моего путешествия», содержание и стиль которого явно несут на себе печать того, что в скором времени получит название «бури и натиска», мы сталкиваемся с чисто просветительскими соображениями о цели и смысле изучения истории: оно необходимо для настоящего и будущего, для воспитания и просвещения рода человеческого, для поучения правителей и улучшения законодательства. Мечтая написать универсальную книгу для воспитания человека, Гердер основное место в ней уделяет философски осмысленному обзору всемирной истории. Гердер набрасывает на страницах «Дневника» план этой книги (быть может, первый замысел будущей бюкебургской работы, которая в свою очередь послужила конспективным и фрагментарным наброском к «Идеям о философии истории человечества»). Он намерен брать из теологии, истории, морали, религии лишь то, что непосредственно нужно для человечества, что помогает просветить и возвысить его, показать его в новом свете [43, с. 307]. Как мы увидим ниже, сама мысль такого избирательного подхода к истории под углом зрения задач современности носит чисто просветительский характер. Но мы увидим также, как она трансформируется в сознании Гердера в контексте его вызревающих в этот период взглядов на историю.

В «Дневнике» Гердер мечтает о плане реформ — широко задуманной государственной деятельности, полем приложения которой ему видится Россия. Это обращение к России не случайно. Оно подсказано прежде всего биографическими предпосылками. Оказавшись по окончании Кенигсбергского университета в Риге, Гердер попадает тем самым в орбиту Российской империи. Контраст между провинциальной замкнутостью немецкого мелкодержавия и грандиозными масштабами России, освященными к тому же воспоминанием о Петровской эпохе, пробуждает в

нем живой интерес к русской истории и современности. Россия представляется ему благодатной почвой для развития и воплощения его философских и педагогических идей [39, с. 367].

Насколько пристально Гердер интересовался в эту пору Россией, ее прошлым и настоящим, явствует из списка книг, заказанных им в письме к рижскому другу Бегрову в ноябре 1769 г. во время его путешествия [39, с. 369]. Наряду с книгами Шлёцера, Миллера и других назван и немецкий перевод «Древней Российской истории» Ломоносова.

Особенно его привлекает фигура Петра. Восприятие личности и деятельности Петра у Гердера совпадает с общей просветительской традицией. Так же как и Вольтер, он видит в Петре идеал просвещенного монарха, противопоставляет царя-реформатора, строящего новое государство и приобщающего свой народ к культуре и просвещению, королю-завоевателю Карлу XII, исторически связанному с уходящей в прошлое эпохой. В целом это толкование Петра сохранится и в поздних работах Гердера. Однако принципиально новым по сравнению с вольтеровской интерпретацией является то, что Гердер связывает мирный созидательный характер деятельности Петра (который он подчеркивает в противовес Карлу XII) с национальным характером славянских народов. Эта тема будет впоследствии развернута в «Идеях о философии истории человечества». Таким образом, в «парадигматическую структуру» образа идеального просвещенного монарха включается столь важный для концепции Гердера момент индивидуального национального своеобразия народа [130, с. 47].

В «Дневнике» Гердер разворачивает широкую картину грядущего процветания и развития земель восточной Европы. Украина должна, по его мысли, стать новой Грецией, а Россия, Польша, Венгрия – носителями новой культуры, дуновение которой оживит одряхлевшую Европу.

Мы видим, как руссоистская критика выродившейся современной цивилизации переосмысливается и существенно дополняется здесь программой культурного обновления через посредство «молодых народов». При всем

влиянии, которое Руссо оказал на мировоззрение молодого Гердера, отношение к нему и его идеям было у Гердера далеко не однозначным, в частности в вопросе философии истории. «Род человеческий, – пишет Гердер, – во все эпохи имел своим смыслом и содержанием счастье, но в каждую эпоху – на свой лад. И мы – в нашу эпоху – заблуждаемся, превознося вслед за Руссо времена, которых уже нет и никогда не было, создавая из них для вящего недовольства собою романические картины и отвергая самих себя» [43, с. 308].

Как видно из этой цитаты, в полярном противопоставлении общей просветительской идеи оптимистически понимаемого прогресса и ее руссоистского отрицания Гердер занимает третью, совершенно особую позицию.

Эта позиция будет полнее развернута им в последующих работах, но в виде фрагментарных набросков она присутствует уже в «Дневнике». Мысль о качественном своеобразии, неповторимости отдельных эпох и национальных культур в истории человечества заставляет его с надеждой взирать на те скрытые, еще не реализованные силы, которые дремлют в народах, пока не вовлеченных в основные линии развития мировой истории и цивилизации.

Принципиальная разница между Гердером и просветителями старшего поколения заключается прежде всего в том, что они толкуют исторический процесс в целом и идею прогресса в частности механистически, как прямолинейное восхождение от низших ступеней к высшим. Современность, превосходя более ранние ступени, тем самым отменяет их. Так во всяком случае ставится вопрос применительно к новому времени, то есть к послепрогрессивному периоду истории. Впрочем, абсолютная значимость и античной культуры была поставлена под сомнение уже спором «древних» и «новых», стоящим в преддверии Просвещения [18, с. 458].

Насколько неприемлемой для Гердера была такая позиция, явствует из следующего отрывка («Еще один опыт философии истории»): «Обычно философ именно тогда более всего животное, когда он вполне уверовал, что

он – бог. То же самое происходит, когда он наивернейшим способом вычисляет, как усовершенствовать мир. Нужно только, чтобы все шло по ниточке и каждый следующий человек и каждое следующее поколение совершенствовались бы в соответствии с его идеалом, в наилучшей прогрессии, для которой он один установил бы показатели последнее, высшее звено, на котором все кончается» [41, с. 275].

В противовес этому механистическому пониманию прогресса Гердер выдвигает не ретроспективный идеал Руссо, а идею органического развития человеческого общества. «Романической», то есть условной, идеализированной, схеме противопоставляется последовательно развернутый динамический ряд конкретных эпох (или «миров» 7) человеческой истории, своеобразных и внутренне связанных, хотя не всегда эта зависимость выступает на поверхности и оказывается доступной для нашего восприятия и оценки.

Единство исторического процесса Гердер мыслит в формах, аналогичных процессам, протекающим в природе. Но это не формальная аналогия, а скорее наивно-каузальное осмысление двух взаимосвязанных сфер действительности. В «Дневнике» отчетливо видно, как живое наблюдение над незнакомым морским пейзажем, жизнью моря и его обитателей служит толчком для неожиданных и смелых гипотез о миграциях народов: «Какой величественный вид открывается на человеческую природу, и обитателей морских глубин, и различные климаты, как он помогает уяснить себе одно из другого, раскрыть взаимосвязь событий мировой истории! Юг ли, Север ли, Восток или Запад были лоном человечества? Где зародился род людской с его изобретениями, искусствами, религиями? Действительно ли он устремился с Востока на Север и, укрывшись среди холодных скал, подобно морским чудовищам, живущим под льдами, стал с исполинской силой размножаться там, создал себе, в соответствии с климатом, жестокою и суровую религию и обрушился со своим мечом, своими законами и обычаями на Европу?» [43, с. 309].

В последующих работах Гердера мы видим, как общепросветительская идея обусловленности национальной культуры, национального характера, государственного устройства и исторической судьбы климатом, географической средой трансформируется и приобретает диалектические черты. Идея единства процессов, протекающих в природе и в обществе, особенно последовательно будет развернута Гердером в «Идеях о философии истории человечества», однако мы находим ее как принцип, как угол зрения и в самых ранних его работах, где она нередко облекается в метафору «возраста», «цветения, созревания и увядания» [69, с. 14].

Уже в первой большой книге Гердера «Фрагменты о новейшей немецкой литературе» (1767) содержится «рапсодия» «О возрастах языка», соответствующих, по мысли автора, «возрастам» в развитии общества: младенчество на древнем (библейском) Востоке, юность – в древней Греции, зрелость – в древнем Риме. В сочинении «Еще один опыт философии истории для воспитания человечества», сравнивая древние скотоводческие народы Востока с земледельческими и с ремесленными (горожанами), Гердер подчеркивает их взаимное неприятие и вражду и приходит к выводу: «Это не что иное, как отвращение мальчика к младенцу в пеленках, ненависть юноши к карцеру школьника, но в целом все трое связаны друг с другом и следуют один за другим. Египтянин не стал бы египтянином, не пройди он детского обучения у древнего Востока, грек не стал бы греком без школьного усердия египтянина. Именно их взаимная неприязнь обнаруживает развитие, движение вперед, ступени лестницы!» [41, с. 277].

Здесь делается явной новизна диалектического подхода Гердера к проблеме исторического развития и прогресса. Не прямолинейное поступательное движение, не механическое накопление знаний, навыков, культурных ценностей, а борьба противоречивых явлений и принципов, отталкивание от предшествующей ступени при одновременном ее интегрировании являются, по Гердеру, стимулом и движущей силой исторического прогресса.

Метафору возрастов Гердер распространяет в дальнейшем на все сферы жизни народа – на государственный строй, религию, искусство, язык и, конечно, на литературу. В пределах каждого «возраста» (то есть каждой исторической эпохи и цивилизации) прогрессивное развитие также не мыслится механически линейным и однонаправленным восхождением: наивысший подъем и расцвет данной цивилизации, неповторимые в их своеобразии, но неизбежно преходящие, обычно сменяются спадом. «Каждый народ, каждое искусство и каждая наука – и все вообще на свете – имеет свой период роста, расцвета и упадка, каждое из этих изменений длилось лишь тот минимум времени, который был отпущен ему колесом судьбы; наконец, на свете не бывает двух одинаковых мгновений, и следовательно, египтяне, римляне и греки не оставались одинаковыми во все времена – я содрогаюсь при мысли, какие мудрые возражения выскажут па это мудрые люди, в особенности знатоки истории!» [47, с. 136].

Тем самым Гердер совершенно по-новому подходит к проблеме «вечных» культурных и эстетических ценностей и «образцов», представлявшей краеугольный камень классицистической эстетики. Вечное и непреходящее значение той или иной культурной эпохи (прежде всего, конечно, античности) – определяется не ее универсальностью, а индивидуальным своеобразием, выросшим из неповторимых условий своего времени. Сохраняя ценность для последующих эпох, эта культура не может, однако, служить парадигмой, эталоном, образцом для подражания, ибо такое подражание неизбежно выльется в эпигонство. Проблема эпигонства, столь актуальная для развития немецкого национального культурного самосознания в XVIII в., теоретически осмысливается Гердером в связи с принципиально важным для него понятием «духа времени» (*Zeitgeist*) [44]. «Дух времени», концентрирующий в себе все исторически неповторимое своеобразие данной эпохи, исключает всякое уподобление со стороны иной эпохи, иной культуры, превращает его в ученическое подражание. Но и внутри определенного культурно-исторического единства в силу его динамического развития

возникает предпосылка эпигонства, когда в период неминуемого спада отживающая свой век культура силится воспроизвести классические образцы периода наивысшего расцвета. Первый случай многократно иллюстрируется на примере европейского неоклассицизма (в особенности французского), второй – на примере эллинистической эпохи.

Отталкивание от схематического принципа в осмыслении истории заставляет Гердера применять его излюбленную метафору «возрастов» избирательно. Он отнюдь не настаивает на универсальности намеченных им последовательных стадий, ибо меньше всего ему присущ какой-либо методический схематизм. Аллегория возрастов как последовательно сменяющих друг друга мировых культур он ограничивает древним миром. Новое время знает свои закономерности в смене культур, и приурочение той или иной к соответствующей метафоре возраста становится эпизодическим и выборочным. Господствующая идея исторической концепции Гердера – идея индивидуальной специфики, неповторимого своеобразия каждого народа и его исторической судьбы, каждой эпохи в сложном взаимодействии различных определяющих ее факторов исключает моделирование их по определенному заданному образцу. «Мы объемлем следующие друг за другом народы и эпохи в их вечной смене, как волны моря, – кого мы нарисовали, кого настигло живописующее слово? И в конце концов мы объемлем их не чем иным, как общим словом, под которым каждый, быть может, понимает и чувствует, что ему угодно» [41, с. 281].

Позднее, возвращаясь к метафоре возрастов в «Идеях о философии истории», Гердер скажет, что на земле существуют одновременно все возрасты человеческого общества. Народы «младенческие», втянутые в общий ход исторического развития, принесут новую цивилизацию, как это уже случилось однажды в эпоху крушения античного мира [42]. В «Дневнике» 25-летний Гердер задает себе вопрос: «И кто знает, не появится ли третий поток из Америки, а под конец еще один от мыса Доброй Надежды и из стран, расположенных за ним. Как величественна эта история и как она

необходима для изучения литературы в ее истоках, в ее развитии, в ее революциях вплоть до сегодняшнего дня!» [43, с. 310].

Таким образом, историческая концепция Гердера в отличие от точки зрения его предшественников представляется нам не замкнутой, а открытой системой, повернутой в будущее, отнюдь не запрограммированное по модели идеализированного настоящего, как у предшествующих ему просветителей, или идеализированного абстрактного прошлого, как у Руссо. Это будущее таит в себе бесконечные индивидуальные возможности качественно нового развития, точно так же, как каждая эпоха прошлого несла в себе неповторимо новые, своеобразные черты.

Тем самым мы подходим к существенному и принципиальному различию между философией истории Гердера и его старших современников в трактовке времени как исторической категории. У просветителей три основных эпохи мировой истории (нормативно понятая античность, превращенная в парадигму для всех времен и народов; отвергаемое, сбрасываемое со счета средневековье и, наконец, просвещенная современность) не создавали в совокупности движения времени, системы времен, это были рядоположные, статичные, замкнутые в себе исторические картины (или «миры»), а однозначно оценочный подход, положительный или отрицательный, снимал и перечеркивал здесь живую динамику исторического процесса.

Впервые эта динамика появляется у Гердера, который делает попытку ее диалектического объяснения. Движение времени, по Гердеру, – это прежде всего качественное изменение. Настоящее не отменяет прошлого, а интегрирует какие-то существенные его стороны, вместе с тем неизбежно утрачивая другие. Так же соотносится с настоящим будущее. «Никто не пребывает только в своем времени, он строит на прошлом; оно становится основой будущего, не может быть ничем иным» [45, с. 193].

Система времен образует в учении Гердера каузально связанную цепь, но причинно-следственные связи трактуются им не в духе элементарного

детерминизма раннего Просвещения (от которого, впрочем, отказался уже Вольтер), а более сложно и уж во всяком случае не телеологически, как у Лейбница. Каждая эпоха образует особое качественно отличное единство, смена эпох образует поток времени (одна из любимых метафор Гердера), сцепление эпох означает принцип непрерывности исторического процесса, и катастрофы вроде крушения античного мира не создают цезуры, не означают разрыва или нарушения этого процесса. Примечательно, что в своих ранних выписках из Лейбница Гердер делает пометку: «Настоящее полно будущим и полно прошлым», тем самым существенно развивая и дополняя мысль Лейбница, высказанную в одном из его писем: «Настоящее всегда чревато будущим» [159, с. 457].

Включенность человека во временной поток составляет его особенность как существа мыслящего и социального в отличие от животного, целиком прикрепленного своими чувственными инстинктами к настоящему. Эту мысль Гердер развивает в трактате «О происхождении языка». В те же годы, в наброске к сочинению «Пластика», Гердер подчеркивает связь чувственного восприятия (осознания) с настоящим: «Мир осязающего – это только мир непосредственного настоящего» [40, с. 115]. Таким образом, наряду с линейно обозначенной системой трех временных плоскостей – прошедшего, настоящего, будущего, скрепленных каузальной связью, вырисовывается и противоположение – настоящее и не-настоящее (то есть прошедшее и будущее) как отражение двойственной природы человека – чувственной и рефлектирующей. Восприятие настоящего, ограниченное непосредственным наблюдением («чувственным» в широком смысле слова, т. е. эмпирическим), если оно не опирается на осознание прошлого и предвидение будущего, неизбежно остается обедненным и прагматичным. Восприятие прошлого по модели настоящего, иными словами, модернизация истории, по мысли Гердера, один из главных пороков современной исторической науки.

Свою собственную эпоху Гердер считает итогом шести тысячелетий, но отнюдь не усовершенствованием в «ограниченном, школьном смысле слова». Поэтому для него неприемлемы и те оценки и толкования, которые навязываются отдаленным эпохам с точки зрения современности. «В известном смысле всякое человеческое совершенство национально, обусловлено своей эпохой и, если присмотреться ближе, индивидуально.. . Нация может обладать, с одной стороны, самыми высокими добродетелями, а с другой – недостатками, допускать исключения, обнаруживать противоречия и неясности, которые способны привести в изумление – но лишь того, кто вынес идеальный силуэт добродетели из учебников своего века и достаточно понаторел в философии, чтобы стремиться найти вселенную на ничтожном клочке земли» [54, с. 634].

Эта скептическая оценка нормативного подхода к истории, характерного для просветительской концепции прогресса, касается, разумеется, и эстетической критики художественной культуры прошлого. «Лучший историк античного искусства Винкельман, – пишет Гердер, – явно судил о произведениях египетского искусства по греческой мерке и, следовательно, охарактеризовал их очень верно с отрицательной стороны, но так мало сумел показать их собственную природу и характер, что почти в каждом положении этой главы явственно выступает одностороннее и неприязненное отношение к ним. И так же точно Уэбб, когда он противопоставляет их литературу греческой, так и многие другие, писавшие о египетских нравах и формах правления с европейской точки зрения» [44, с. 163].

Останавливаясь на известном тезисе Монтескье о страхе как движущем принципе деспотии, Гердер возражает против универсального приложения этого тезиса к государствам и патриархальному жизненному укладу древнего Востока. То, что мы – просвещенные европейцы – считаем предрассудками, внушенными насильственно или путем обмана, на самом деле было, по мнению Гердера, спонтанно усвоено, с младенческой поры воспринято

народом, находящимся в «младенческом возрасте», было его жизненными устоями и формами существования, выросшими из самой жизни. «Как нелепо клеймить наимрачнейшей чертовщиной нашего столетия это неведение и восторг, эту фантазию и благоговение, этот детский энтузиазм, называть их жульничеством и глупостью, суеверием и рабством!» [44, с. 164]. Еще менее приложимы универсальные схемы, извлеченные из опыта прошлого, к настоящему, в особенности к народам, переживающим «младенческий» или «юношеский» возраст, которым хотят навязать формы жизни и государственности, не соответствующие их национальному характеру.

Еще ранее, в «Дневнике», Гердер критически отзывается о политической триаде Монтескье: «Его основные положения справедливы, тонки, прекрасны, но неполны и подвержены бесчисленным комбинациям. Бывают демократические аристократии и, наоборот, аристократические монархии и монархические аристократии, да и те – в каком разнообразии! Монархический деспотизм (как во Франции при Людовике XIV) и деспотическая монархия (как в Пруссии), аристократический деспотизм (как в России), демократическо-аристократические монархии, как в Швеции, и монархически-аристократическая демократия, как в Англии, и т. д. .. Какое изящное произведение можно было бы написать, исходя из Монтескье («Дух Законов») по поводу Монтескье («Величие римлян»), которого не написал ни он, ни Мабли! Сколь необходимо его понять, расширить, заполнить и правильно применить. И как в особенности трудно последнее. Это видно на самом выдающемся примере, на примере русского законодательства» [43, с. 311]. Как видно из этого рассуждения, Гердера не удовлетворяет абстрагированное обобщение Монтескье, которому он противопоставляет многообразие конкретных политических и государственных форм. В другом месте дневника он задает вопрос – появится ли для России второй Монтескье, втайне сам мечтая об этой роли. При этом Гердер настойчиво напоминает: нельзя брать в качестве образца Грецию и Рим. Россия – многонациональное государство, и, составляя для нее уложение, следует

учиться и у народов Востока. Эти отрывочные мысли, часто записанные в тезисной форме, Гердер заключает словами: «Все по методу Монтескье, но не по его системе» [43, с. 311].

3. 2. И. Г. Гердер про движущие силы и механизм исторического развития. Следует отметить, что уже в ранних произведениях проступает контур философско-исторических построений Гердера, заключающийся в подходе к изучению предметов и явлений с позиций натуралистического антропологизма и историзма. Так, в работе «Еще один опыт философии истории для воспитания человечества» немецкий мыслитель, во-первых, пытается определить критерии оценки различных культур; во-вторых, ставит вопрос о преемственности в отношении отдельных культур и человечества в целом; в-третьих, приходит к выводу, что развитие человечества вовсе не является результатом стремления к этому людей, а, в-четвертых, выдвигает предположение о наличии общей цели в развитии человечества [41, с. 277-279, 283].

Гердер стремился выяснить причины возникновения и развития искусства, языка, мышления. Идея естественного возникновения искусства, высказанная в работе «Опыт истории поэзии», подводила его к мысли о столь же естественном происхождении языка. В статье «О различных возрастах языка» Гердер сравнивает историю общества с жизнью человека. По его мнению, детство языка в первобытном периоде человечества, – это пора сильных и необузданных чувств и страстей, выразить которые речь людей еще не в состоянии. В силу развития у человека способности к абстрактному мышлению язык вступает в пору юности, это поэтический возраст. Далее наступает период художественной прозы, время зрелости языка. Последний период, преклонный возраст, связан с понятийным мышлением, это философский возраст языка [125, с. 155].

В «Трактате о происхождении языка» (1770 г.) Гердер рассматривает генезис языка, связывая его с развитием культуры. В отличие от животного, человек лишен инстинктов, поэтому ему приходится развивать другую

способность – «разумность», «мышленость». В результате на смену природно-географическим факторам развития приходят факторы культурно-антропологические. «Звуковая» речь человека, на ранних этапах мало отличавшаяся от языка животных, с развитием сознания становится именно человеческим языком [47, с. 133-135].

Сформулировав во второй части трактата законы природы, согласно которым человек должен был и «наиболее подходящим образом» смог «изобрести язык», мыслитель заключает, что человек является существом языковым, а значит, «свободно думающим, деятельностью существом», чьи силы действуют в направлении прогресса.

Таким образом, Гердер выводит способность языка к развитию из самой природы человека. Общение, без которого невозможно представить генезис языка, заставляет людей объединяться. Развиваясь, общество совершенствуется и язык. Основное содержание языка – словарный запас – в значительной степени зависит от образа жизни людей. Выступая против теорий о «божественном» происхождении языка, философ формулирует мысль о том, что язык представляет собой важнейшее явление культуры, развившееся из природного состояния человека.

Мыслитель пытается применить идею естественного развития к анализу психики и мышления человека. В работе «О познании и ощущении человеческой души» (1774 г.) он исследует проблему возникновения интеллекта. В природе все находится во взаимосвязи, поэтому зародыши сознания надо искать не вне материи, а внутри ее. Мышление Гердер выводит из ощущения, полагая, что в его основе лежит явление раздражимости, которое связано с наличием в организме нервов. Когда ощущения достигают определенной степени ясности, они становятся мышлением; разум же возникает из ощущений. В результате Гердер приходит к выводу о том, что сознание возникло в ходе развития материи и жизни. Идея развития, как мысль о естественном происхождении языка и мышления, постепенно распространяется ученым на природу и общество [55, с. 78-80].

Первые книги «Идей к философии истории человечества» представляют собой философское обобщение достижений естествознания конца XVIII в. Рассмотрение истории человеческого рода немецкий мыслитель начинает с исследования проблемы возникновения Солнечной системы и нашей планеты. Гердер рассматривает положение Земли среди прочих планет, процесс образования земной поверхности, ссылаясь при этом на кантовскую «Всеобщую естественную историю и теорию неба» (1755 г.). Полагая, что природа представляет собой саморазвивающуюся систему, ведущую к возникновению организмов все более высокого порядка, ученый приходит к выводу о возможности применения основных законов природы для изучения развития человеческого общества.

Важную роль в развитии воззрений Гердера сыграла его полемика с Кантом, которая разгорелась после публикации первой части «Идей к философии истории». Известно, что Кант отверг философско-историческую концепцию своего оппонента [80, с. 42-44]. Критике подверглась и теория органических сил Гердера [75, с. 77-91]. В свою очередь, в VII книге своего основного сочинения Гердер полемизирует со своим учителем по вопросу понимания расы. Критикуя кантовскую статью «О различных человеческих расах» (1775 г.), он заявляет, что не существует на Земле рас, нет и только различий, но цвет кожи постепенно переходит один в другой.

В VIII книге «Идей к философии истории» Гердер критикует и кантовское понимание происхождения общественных связей, согласно которому заложенная в природе человека недоброжелательная общительность заставляет людей жить вместе [78, с. 16]. «Неужели, – возражая Канту, задается вопросом Гердер, – человек – это дикий зверь по отношению к себе подобным, неужели он не склонен к человеческому общежитию?» [49, с. 212]. И сам же отрицательно отвечает на него, приводя в пример мирно живущие племена дикарей.

Гердеровское понимание государства как бездушной машины, без которой в принципе возможно существование человеческого сообщества на

идеалах гуманизма как естественных отношений людей, также является своеобразным отголоском полемики с Кантом. Выпад против критической философии можно обнаружить и в критике кантовского понимания человеческого рода как самодовлеющей сущности по отношению к индивиду.

Итак, полемика Канта с Гердером является, прежде всего, следствием противоположности их философских учений, которая нашла выражение в различном определении источника и цели прогресса. Этими причинами объясняется и различие в методологических подходах обоих мыслителей. В целом данная дискуссия явилась значительным событием в развитии философско-исторических воззрений Нового времени [75, с. 83].

В основе натуралистического антропологизма Гердера лежит материалистическое понимание природы, в котором прослеживаются диалектические идеи. По мнению ученого, природа находится в состоянии непрерывного развития от низших ступеней к высшим. Жизнь возникла в воде. Из различных соединений воды, воздуха, света возник первый растительный организм, затем – первый животный организм, причем насекомые, птицы, рыбы, пресмыкающиеся предшествовали развитым формам наземных животных, пока, наконец, на вершине данной «лестницы существ» не появился человек. Как ученый Гердер развивает идею о естественной эволюции видов, согласно которой животные – это «старшие братья» людей. И тут же следует его заявление как теолога, что генетически «производить» человека от обезьяны «невероятно и постыдно» [42, с. 217-219].

Немецкий мыслитель одним из первых начал рассматривать историю человечества не с появления государственности, и даже не с образования первобытной культуры, а со времени возникновения Земли и появления человека. Однако, отрицательно отвечая на вопрос, возникло ли человечество естественным путем, Гердер нарушает свое же обещание не прибегать к помощи сверхъестественного при объяснении явлений. В целом же именно в человеке природная форма являет свое совершенство и завершенность, в нем

она исчерпывает все возможные на земле формы, что, впрочем, вовсе не означает остановки «колеса Творения».

Слияние низших органических сил, считает Гердер, породило в человеке дух, который, поднявшись над телом, овладел им и сделал его своим орудием. Сущностью человеческого духа является гуманность, но она не относится к врожденным качествам человека; это своего рода «зародыш», который может достигнуть своего зрелого и совершенного состояния только в результате воспитания. Таким образом, философия истории Гердера, помимо принципа историзма, основывается еще на двух принципах: принципе традиции и принципе действия «органических сил» [42, с. 230].

Философ считает, что в природе, которая придала человеку определенное строение, действие «органических сил» предрасположило развитие духа разума, тонкости чувств и вольнолюбия. Поэтому человеку всегда дана свобода выбора, открывающая возможность самосовершенствования, которой лишены животные. Природа же породила бесконечное разнообразие географических и климатических условий существования человека, придав каждому народу своеобразие органического строения. Гердер утверждал, что не прямая походка освободила руки человека для труда и способствовала развитию разума, а, наоборот, причиной прямого хождения человека является его разумность. Но как только речь заходила о том, каким образом человек «выпрямился», философ вспоминал о Всевышнем.

Развивая свою концепцию, Гердер все дальше и дальше уходит по дороге, ведущей к материализму. Весьма недвусмысленно отрицает он акт божественного творения, создания мира из ничего: Бог, о котором идет речь, не является творцом мира, это сам мир, состоящий из действующих сил. Свою субстанцию – органические силы – Гердер рассматривает как промежуточное звено между духом и материей. Развиваясь, субстанциальные силы приобретают пространственную и временную определенность. Дух же

возникает, когда потенциально связанное с материей мышление актуализируется на высоких ступенях развития – в живом организме [42].

Вечность, нерасторжимость органических сил, по мнению философа, позволяет говорить о бессмертии души, что опять приводит Гердера в лоно религии и теологии. Если гусеница может превратиться в бабочку, рассуждает он, почему человека после смерти не ждет какая-то новая, неведомая форма бытия? Ведь цепь превращений бесконечна и загадочна...

В целом воззрения Гердера на проблему человека, его сущности и происхождения полны противоречий, но вместе с тем впитали в себя главные достижения предшествующей теоретической мысли. В его концепции наблюдается тенденция к преодолению узких рамок натуралистического антропологизма. Прежде всего, это прослеживается в генезисе языка, мышления и культуры как специфических атрибутов человеческого рода, развивающихся посредством способностей и сил самого человека.

Согласно Гердеру, законы развития общества носят естественный характер. Живые человеческие силы – вот двигательные пружины человеческой истории; сама же история представляет собой естественный продукт человеческих способностей, находящихся в зависимости от условий, места и времени. Философ выступает против телеологического взгляда на развитие общества. В исторических явлениях надо отыскивать не какие-то тайные предначертания, а причины, эти явления породившие.

Развитие народов, полагает он, составляет единую цепь, где любое звено связано с предыдущим и последующим. Каждый народ использует достижения своих предшественников и подготавливает почву для преемников. Так, Греция опиралась на египетское наследие и дала затем толчок к развитию римской культуры. Современное человечество является наследником всего того, что было выработано предшествующими поколениями.

Причины общественного развития Гердер пытался увидеть во взаимодействии внутренних и внешних факторов. К внешним факторам он

относил действия климата, понимаемого в самом широком смысле как совокупность всех естественных условий жизни людей. VI книга «Идей к философии истории» посвящена анализу влияния внешних условий на человека. Подчеркивая единство человечества как биологического вида, Гердер показывал, что его разнообразие в значительной степени определяется географическими условиями. Сравнивая внешний вид, нравы, привычки и т. д. обитателей северных и южных стран, ученый подчеркивал, что все это вырабатывалось под действием природы. Значение природных факторов Гердер отмечал и при рассмотрении причин бурного развития культуры европейских государств.

Признавая значение внешних факторов, Гердер считает главной причиной общественного развития внутренние, органические силы, действие которых превосходит влияние внешних условий. Ученый проводил различие между генетическими силами в природе и обществе. Он отмечал действие обстоятельств, присущих только обществу и играющих в его развитии определяющую роль. Средство, сплачивающее людей воедино, Гердер видит в культуре, которая представляет собой процесс воспитания и образования, усвоения и применения всего созданного человечеством. Каждая культура в его понимании предстает как уникальное образование, имеющее право на свой собственный путь развития.

Осваивая земные просторы, полагает он, люди активно изменяли окружающую среду применительно к своим нуждам. И хотя наиболее благоприятными для прогресса человечества являются зоны с умеренным, мягким климатом (как, например, Греция), культура, по мнению мыслителя, в той или иной степени свойственна всем народам. Природные условия в разной степени влияют на прогресс духовности человечества, судьба которого зависит от деятельности людей, от их культуры. Здесь в свои права вступает общество, которое является продолжением природы и подчиняется тем же самым универсальным «естественным законам».

Развитие в человеке духа гуманности, считает философ, невозможно без общения с другими людьми. Органическое строение человека располагает его к миролюбию и любви. Но эти качества могут быть реализованы только посредством воспитания, в процессе которого человек становится человеком. С этой точки зрения история человечества – это непрерывный процесс формирования социальных связей и укрепление традиций воспитания человеческого рода.

Гердер выступает против европоцентризма, справедливо отмечая, что если в качестве основы принять европейскую культуру, то мы найдем ее только в Европе [54, с. 644]. При всем разнообразии культур различие между народами просвещенными и непросвещенными, культурными и некультурными – не качественное, а количественное, оно состоит в степени их просвещенности.

Итак, для Гердера культура – это продукт деятельности людей и одновременно ее причина. В первую очередь это относится к языку, который представляет собой не просто инструмент разума, но связующее звено в отношениях людей. Именно он сыграл важную роль в становлении общества. Язык является необходимым условием развития науки, ремесла и искусства, средством воспитания и образования. Рассматривая деятельность людей, направленную на удовлетворение их потребностей, мыслитель высказывает ряд материалистических догадок о роли труда и его орудий в общественном прогрессе. Деятельность развивает людей, поэтому и среди природных условий наиболее благоприятными являются те, которые вынуждают людей к труду и дают для этого соответствующие возможности [42].

Важными факторами исторического прогресса, помимо языка, общения и воспитания, Гердер считает развитие правовых традиций и политических институтов, выражающееся в смене форм правления. «Первым разрядом естественных форм правления» является такое человеческое общество, в котором люди связаны родственными узами; соответственно, первая форма правления – это порядок семьи. В качестве примера «отеческого и домашнего

правления» немецкий мыслитель приводит страны, население которых занято преимущественно охотой, рыболовством и скотоводством, и где отношения между людьми регулируются нормами естественного, то есть семейного, права [42, с. 248].

«Второй разряд естественных форм правления» формируется в результате возникающей у народов в процессе развития потребности в сильном и мудром предводителе. Такая форма общественного устройства, считает немецкий мыслитель, характерна для народов, живущих в «естественном состоянии», которое предполагает лишь удовлетворение своих насущных потребностей. Власть избранного руководителя или судьи в данном обществе не выходит за пределы исполняемых ими обязанностей и заканчивается с момента прекращения данных функций [42, с. 249]. Отношения между людьми при такой форме правления основываются на договоре и поручении.

На смену «естественному порядку», где каждый исполняет общезначимые обязанности и функции, приходит «третий разряд естественных форм правления», называемый Гердером «формой наследной власти». Философ выступает с резкой критикой принципа наследования власти. Монархии образуются в результате войн, что сопряжено с появлением деспотических форм правления, превращающих людей в рабов. Предоставив человеку свободу устраивать общество, природа также предоставляет ему право изменять его по своему усмотрению.

Из уже сложившихся форм правления Гердер отдает предпочтение республике. Лучшим видом общественного устройства ученый считал «естественное государство – такое, в котором живет один народ, с одним присущим ему национальным характером» [42, с. 250]. Смешение разных человеческих «пород и племен» нарушает органический строй государства и ведет к его распаду. Немецкий мыслитель не считал государство конечной целью человеческого рода, поскольку людей делают счастливыми

естественные отношения любви и дружбы, а не искусственные политические образования.

Убежденный в поступательном характере исторического процесса, Гердер пытался выявить противоречивость общественного развития. Сравнивая современного «искусственного» человека с первобытным «естественным», философ приходит к выводу, что культура развивает человека, но в то же время ограничивает его возможности [18, с. 502-504].

В истории народов, считал мыслитель, действуют уже известные в природе универсальные «естественные» законы. Прежде всего, это закон соразмерности «органических сил», взаимодействующих в каждой части целого и стремящихся достигнуть своего максимума, полноты своего бытия. Все народы проходят собственный, только им присущий путь развития, и от них самих зависит, разовьют ли они в себе дух гуманности или нет. В целом, «вся история народов – соперничество, соревнование народов, спорящих о прекраснейшем венце гуманности и человеческого достоинства» [42, с. 439].

Закон прогресса гуманности действует и на уровне всего человечества. Всемирная история в трактовке Гердера предстает как динамическая система, внутри которой происходит взаимодействие сил хаоса с силами порядка. Устойчивость системы сохраняется благодаря присущей ей способности к гармонизации противоречий, к восстановлению утраченного порядка и покоя. Таким образом, немецкий мыслитель одним из первых предпринял попытку рассмотрения общества как сложной, динамичной системы.

Всемирная история в целом свидетельствует о прогрессе гуманности. «Гуманный дух, – пишет философ, – вот проблема, которая решается... тысячью различных способов, а результат человеческих усилий – всегда один: на справедливости и рассудительности основана сущность человечества, цель и судьба человеческого рода» [42, с. 456]. Гердер считал, что процесс «овладения» духом гуманности не бесконечен. Замкнув цепь земных созданий, человек даст начало цепи совершенных существ, продолжающих свое существование уже в ином мире, пока еще недоступном

нашим представлениям. Тем самым история приобретает откровенно эсхатологический характер, поскольку она становится всего лишь средством достижения грядущего мира совершенства.

Таким образом можно сделать вывод о том, что механизм и движущие силы истории в концепции И. Г. Гердера раскрываются посредством действия принципов традиции, некой культуурообразующей формы, и органических сил, своеобразной потенции осуществления исторического процесса в контексте восхождения от низших форм к высшим.

3. 3. Прогресс гуманности как конечная цель истории и его роль в развитии современного украинского общества. Вторая половина гердеровских «Идей к философии истории» содержит грандиозную попытку проследить пройденный человечеством путь. Человеческий род, по мнению ученого, возник в Азии – родине скотоводства и земледелия, искусств и наук. Именно здесь можно обнаружить древнейшие языки и письменность.

Отказавшись от европоцентризма в изучении истории, Гердер дает общую характеристику роли народов Двуречья и Древнего Египта в культурном развитии человечества. Он отмечает высокое развитие у этих народов животноводства и земледелия, торговли, ремесел и промышленности. Первые успехи науки, в частности астрономии, немецкий мыслитель связывает с развитием хозяйственной жизни. Становление культуры Гердер пытается объяснить естественным ходом событий, в первую очередь удовлетворением людьми своих насущных потребностей.

При анализе древнегреческой культуры главное внимание Гердер уделяет искусству. Подобно И. И. Винкельману, он связывает характер античного искусства с климатом страны, государственным строем, религией, образом жизни древних греков. Восторгаясь свободой и демократизмом древнегреческих республик, Гердер не склонен, однако, был их идеализировать. Он не закрывает глаза на войны, которые велись в Древней Греции, на притеснение колоний и государственные повинности, лежавшие на гражданах полисов и метеках, на тяжкое бремя рабства [42, с. 547-548].

Гердер намечает основные этапы древнегреческой истории. Начальный период (ученый определяет его продолжительность примерно в 700 лет) – возникновение родовой культуры; затем постепенное превращение первоначальных родовых монархий в аристократические (Спарта) и демократические (Афины) городские республики. Первым крупным событием в истории Греции Гердер считает войны с Персией, которые открыли перед Афинами дорогу к процветанию, но в то же время заронили искру, разгоревшуюся впоследствии в пламя. Этой искрой было стремление к славе и богатству, которое подорвало некогда здоровый организм Афинской республики [41, с. 560-563].

Падение Афин, возникновение Македонской монархии и ее гибель Гердер также объясняет естественным, закономерным ходом событий. Особый интерес представляет гердеровский анализ распада Римской империи, основные этапы истории которой он также рассматривает в своем основном произведении. Причины этого падения он видит не в испорченности нравов, а в факторах, коренившихся в самом внутреннем устройстве Римского государства: прежде всего в борьбе сословий (патрициев и плебеев), подрывавшей изнутри устои государства; в противоречиях между Римом и его многочисленными провинциями; наконец, в рабстве – этом источнике разложения и внутренних потрясений [68, с. 97].

В оценке средневековья и феодализма Гердер смог подняться выше некоторых просветителей, рассматривавших этот период в истории человечества как неестественный перерыв в общественном развитии. Однако ученый был далек и от идеализации средневековья, характерной для романтиков. Он сумел показать необходимость появления феодальных отношений, которые возникли естественно, в результате захватнических войн. Вождь племени становился в завоеванной местности королем; своих воинов он наделял землей, сначала только пожизненно, а затем с установлением права наследования, в результате чего земли передавались из поколения в поколение. Коренное же население превращалось в крепостных.

Вассалы, используя слабость королевской власти, становились почти самостоятельными правителями в своих владениях [42, с. 578-579].

Средневековье представляется Гердеру необходимым и важным звеном в культурной эволюции человечества. Он отмечает общие характерные особенности развития культуры этого периода, и прежде всего ее религиозный характер. Наиболее развитым видом искусства в это время была архитектура, так как без нее не могли строиться замки, церкви, монастыри. Церковь и феодальные отношения наложили свой отпечаток и на цеховую организацию ремесла. Под церковной эгидой возникали купеческие организации – гильдии. Объединения ученых привели к созданию университетов. Повсюду возникали и росли города – центры новой культуры.

Анализ развития мировой культуры в средние века, по мнению ученого, был бы неполным без рассмотрения того, что создали в эту эпоху восточные народы, и прежде всего арабы, которые завоевали Малую Азию, Египет, Персию [42, с. 584]. Арабские ученые становились хранителями и продолжателями античной научной традиции, оказав большое влияние на европейскую науку; особенно это относится к математике, астрономии, химии, медицине. От арабов узнала Европа о существовании фарфора, бумаги, пороха, магнитной стрелки, имевшей огромное значение в развитии мореплавания.

Гердер рассмотрел развитие культуры человечества лишь до конца XIV века. В дальнейших книгах он предполагал остановиться на культуре эпохи Возрождения в Италии, Франции, Англии, Испании, Германии и на последующем развитии Западной Европы. XXIV книга должна была начинаться рассказом о России и заканчиваться эпохой колониальных завоеваний. Последнюю, XXV книгу Гердер намеревался посвятить гуманности как цели развития человеческого рода [130, с. 52].

Таким образом, в гердеровской историко-философской концепции обозначена четкая направленность исторического процесса. При этом на поздних стадиях развития человечества, полагает мыслитель, культурно-

антропологические факторы играют все большую роль по сравнению с факторами природно-географическими.

Учение Гердера о прогрессе человечества стало философской основой его гуманизма. В поступательном развитии общества мыслитель усматривает движение к высшему состоянию, которое он называет «гуманностью» или «человечностью». Гуманность соответствует природе человека. Вся история народов является соревнованием в скорейшем достижении гуманности. Никакой деспотизм и никакие традиции не могут задержать его. Против деспотизма необходимо применять силу. Так Гердер приходит к признанию революции необходимым элементом в развитии общества. Однако, провозглашая всеобщность революции, он вместе с тем пытался представить ее в виде постепенного процесса, накопления новых качеств.

Гердер полемизирует с договорной теорией возникновения государства, он пытается идти дальше этой теории, показывая, что всякое государство связано с насилием и угнетением. Об этом идет речь в двух разделах IX книги его основного труда, которые по цензурным соображениям не были включены в опубликованный текст. Государство философ называет «машиной»; деспотизм он видит не только в монархической форме правления, но всюду, где власть используется не в интересах народа. К возможности разумного устройства государства мыслитель относился скептически [42, с. 602-604].

В работе Гердера «Письма для поощрения гуманности» содержится плодотворная мысль о том, что судьба человека, формирование его как личности всецело зависят от того общества, в котором он живет. Отсюда следует вывод: для гармонического развития личности необходимо изменить общественные условия. Человек имеет право на счастье в этом мире, здесь он должен осуществить гармоническое развитие своей личности [46, с. 286-290].

Особый интерес представляет гердеровская концепция всеобщего мира и связанная с ней программа нравственного совершенствования человечества, изложенные в «Письмах для поощрения гуманности», которые,

как и завершающие части «Идей к философии истории», несут на себе отпечаток полемики с Кантом [75, с. 88].

Если в трактате «К вечному миру» Кант утверждал, что мир на Земле возможен только посредством договора, согласно которому заключающие его стороны обязуются устранить все возможные поводы к войне и уважать суверенные права всех государств, то Гердер считал, что соглашение, заключенное в мире вражды, не может служить гарантией мира. Полагая, что государственными средствами достичь постоянного мира невозможно, философ заявляет о необходимости нравственного воспитания людей путем распространения всеобщей справедливости и человечности.

Для реализации своей программы Гердер формулирует ряд принципов, которые должны лечь в основу гуманного воспитания людей. Во-первых, это культивирование отвращения к войне, не связанной с самообороной. Во-вторых, меньшее уважение к военной славе, отнюдь не означающее забвения совершенных во имя защиты отечества доблестных подвигов. В-третьих, отвращение ко лжи в государственных делах. В-четвертых, проповедь очищенного от шовинистических настроений патриотизма. В-пятых, осуществление справедливости по отношению к другим народам. «Созревание» этого чувства должно незаметно привести к возникновению союза всех просвещенных наций против любой агрессии. В-шестых, торговые притязания, которые должны способствовать объединению людей. Содействуя достижению непрерывного мира, они обязательно приведут к всеобщей зажиточности торгующих держав. В-седьмых, деятельность, направленная на созидание: труд в целом (и труд землепашца, в частности), ставит под сомнение воинскую доблесть завоевателя и противостоит ей своей творческой силой [46, с. 290-296].

Конечной целью истории в концепции Гердера выступает прогресс гуманности, которая, являясь специфическим проявлением свободной и самостоятельной человеческой природы, может либо наращивать темпы своего развития, либо замедлять их.

Развитие представлений об общественном прогрессе в украинской философской мысли происходило в непосредственной связи с западноевропейской философией.

Зарождение и становление теорий поступательных изменений в обществе в украинской философии началось после принятия христианства в Киевской Руси. Прямолинейная направленность социальных изменений, разработанная частично в произведениях Августина Блаженного, изменила взгляды на понимание человеком своего места в мире, открыло перед личностью новые потенциальные возможности, перспективы раскрытия личностного потенциала, поскольку такие представления отсутствовали в языческих верованиях. По мнению Киевского митрополита Иллариона, христианин призван активно, с помощью благодати Божией, преобразовывать действительность, вызвать социальные изменения и, следовательно, становится в известной степени субъектом исторического действия, а не объектом исторического процесса [138, с. 40-43]. Прогрессивную роль в развитии украинского общества, его образования и науки сыграло основание братств, что в свою очередь усиливало процессы секуляризации и приводило к критическому пересмотру ортодоксальных догматов православия.

Однако, колониальное состояние украинских земель под властью династий Романовых и Габсбургов препятствовало полноценному росту уровня духовной и материальной жизни Украины. Расформирование Киево-Могилянской академии, преследования философов, запрет украинского языка царизмом повлекли за собой упадок науки и культуры в Украине. Перед национально-сознательной, демократически настроенной интеллигенцией стоял ключевая задача – возродить украинскую культуру. Идея же общественного прогресса должна была обеспечить процесс культурного возрождения.

Актуальность обращения к историко-философскому наследию украинских мыслителей второй половины XIX – начала XX столетия вытекает из насущной необходимости понимания цели социальных реформ в

современной Украине. Общеизвестным является тот факт, что любое общество, в том числе и украинское, постоянно переживает трансформационные изменения. Традиционно они делятся на циклические и линейные. Как западноевропейские, так и украинские исследователи общественного прогресса связывали идею прогресса прежде всего с линейным типом интерпретации исторического процесса, что выражает понимание истории как закономерного и однолинейно направленного процесса.

Стремление независимой Украины приблизиться к урону развития цивилизованных и демократических государств обуславливает внедрение и использование результатов исследования идеи общественного прогресса украинских мыслителей рубежа XIX – XX столетий. Учет их философских идей в аспекте взглядов на общественное развитие и прогресс является необходимым и исторически оправданным. В творчестве передовых деятелей украинской философии С. Подолинского, М. Драгоманова, И. Франко, М. Грушевского, В. Липинского, В. Винниченко сформулирована и развита идея общественного прогресса, уделено внимание ее роли и значению в украинском общественном контексте.

Можно констатировать идейное противостояние в среде украинской интеллигенции по поводу идеи общественного прогресса. Профессиональные философы в целом критически относились к этой идее, поскольку считали ее деструктивной и противоречащей креационизму, призывающей к революционным действиям против правящего режима. Они формировали традиционные, консервативные представления о направлении общественных изменений, отождествляя позитивизм с философским материализмом. Для П. Юркевича, С. Гогоцкого, О. Новицкого первоочередным было не потерять ценности собственной культуры. Зато демократично и радикально настроенная часть украинской интеллигенции критически относилась к аргументам апологии существования современного им политического режима, справедливо отмечая, что он мешает дальнейшему развитию

украинского общества. Прогрессивная часть украинской интеллигенции стремилась к политическим, экономическим и социальным изменениям, динамике и прогрессу, а не к «воспитанию византийщины», которое предлагало государственное казенное православие [139, с. 16-21].

В исследованиях М. Драгоманова, С. Подолинского, И. Франко отмечается, что подавляющее большинство ученых Украины обращается к теме прогресса во второй половине XIX – начале XX века. Колониальное положение украинских земель, связанное с национальным и социальным гнетом, стало основой длительного процесса революционной ситуации в Украине [138, с. 40-43]. Для деятелей науки, культуры и образования, творческой интеллигенции, демократически ориентированной молодежи, идея прогресса становится главным элементом мировоззрения, приобретает революционное звучание. Она отождествляется с верой в просветительский лозунг: «все станет лучше», а также с социальным и национальным освобождением. Идеологической основой этого направления были идеи федерализма, социализма и автономизма. Определяющими ценностями, которые составляли аксиологическое измерение идеи общественного прогресса, было социальное освобождение, которое трактовалось как преодоление социального неравенства, ликвидация противоположности между умственным и физическим трудом, справедливым распределением произведенной прибавочной стоимости продукта. Общим для украинской философии истории является ориентация на общечеловеческие, западноевропейские демократические ценности.

Во взглядах на общественный прогресс И. Франко в своих ранних работах относительно главного двигателя общественного прогресса определяет материальные и духовные потребности человечества. По его мнению, важными объективными факторами общественного развития является эволюционное развитие природы, постепенное овладение человеком стихийными силами окружающей среды, благодаря которому осуществляется закономерное движение общественного прогресса, переход от одной

формации к другой [138, с. 40-43]. С позиций социологического оптимизма он отстаивал закономерность прогрессивного развития общества. Мыслитель постепенно углубил свои взгляды относительно идеи прогресса. И. Франко различал социальный и национальное развитие. Тенденции прогрессивного развития человечества не потеряли актуальности для мыслителя, но наряду с законом прогресса для него возник еще один важный закон – развитие народа, достижения им соответствующего уровня политической культуры и как следствие – достижение идеала национальной самостоятельности. Социальное и политическое развитие, по мнению И. Франко, должно непременно включать национальный фактор.

М. Грушевский, Б. Кистяковский, В. Липинский, В. Винниченко отвергают упрощенное представление о социальных изменениях. Отказываясь от классического, просветительского понимания теории прогресса, они переходят к плюралистической модели социальных изменений, многовекторности форм развития [137, с. 35-40]. Украинские мыслители негативно оценивают такой прогресс, в результате которого на фоне достижений научно-технического развития остаются нереализованными базовые потребности миллионов людей. Акцент делается на двойственной, противоречивой природе социальных изменений. С одной стороны идея прогресса понималась ими как процесс, который саморазвивается и не может остановиться, с другой – он достигается деятельностью человека как субъекта исторического процесса. Общим для названных мыслителей является убеждение о важности мирного и гармоничного развития социальных процессов, где кровавые бунты и революции являются деструктивными, негативными явлениями. Вместе с тем каждый из этих мыслителей в своих трудах по философии истории разработал оригинальное видение общественного прогресса. М. Грушевский главным условием прогресса определял наличие солидарности между людьми. Б. Кистяковский указывал на предпосылки осуществления прогрессивных изменений в обществе, которыми выступают подзаконность власти, признание

самоценности человеческой личности, политическое, правовое, социальное и национальное равенство всех членов общества. Эти факторы взаимосвязаны между собой и без достижения одних социальных ценностей невозможно существование других. Осуществление прогрессивных изменений в обществе является залогом реализации общественного идеала и гармонизации общественных отношений. В. Липинский, касаясь проблемы общественного прогресса, подчеркивал важность религиозного фактора в оптимизации путей развития нации с ее этическими принципами, что обеспечит возможность воплощения в жизнь принципов добра, красоты, справедливости. В. Винниченко убеждал, что основной целью развития является счастье всего человечества и отдельно взятого человека, а не просто развитие научно-технического прогресса и рост материального благосостояния [137, с. 35-40]. Общество, в котором центральной становится борьба за существование, ведет к господству человека над человеком и обречено на гибель. Реализация идеи общественного прогресса возможна только при условии признания в обществе фундаментальных ценностей – солидарности, справедливости, равенства.

Выводы к разделу 3

Подводя итоги, следует отметить, что в целом философия истории Гердера сыграла важную роль в пробуждении интереса европейской мысли к изучению и философскому осмыслению истории человечества. В частности, диалектическая мысль немецкого философа об определяющей роли целого, то есть общества, по отношению к части, индивиду, была воспринята Гегелем и послужила исходным пунктом для построения его системы. Знаменитый гегелевский термин «мировой дух» также восходит к трудам Гердера.

Философия истории Гердера сформировалась в рамках натуралистического антропологизма, хотя в его концепции наблюдается тенденция к преодолению его узких рамок. Прежде всего, это прослеживается в рассмотрении генезиса языка, мышления и культуры как

специфических атрибутов человеческого рода, развивающихся посредством способностей и сил самого человека.

Законы развития общества, считает Гердер, носят естественный характер. Живые человеческие силы – вот двигательные пружины человеческой истории; сама же история представляет собой естественный продукт человеческих способностей, находящихся в зависимости от условий, места и времени. Философ выступает против телеологического взгляда на развитие общества. По его мнению, в исторических явлениях надо отыскивать реальные причины, эти явления породившие. Развитие народов составляет единую цепь, где любое звено связано с предыдущим и последующим.

Причины общественного развития Гердер усматривал во взаимодействии внешних, природно-географических, и внутренних, культурно-антропологических, факторов. К внешним факторам он относил действия климата, понимаемого в самом широком смысле как совокупность всех естественных условий жизни людей. Подчеркивая единство человечества как биологического вида, философ показывал, что его разнообразие в значительной степени определяется географическими условиями. Значение природных факторов Гердер отмечал и при рассмотрении причин развития культуры. При этом на поздних стадиях развития человечества культурно-антропологические факторы играют все большую роль по сравнению с факторами природно-географическими.

Главной причиной общественного развития Гердер считал внутренние, органические силы, действие которых превосходит влияние внешних условий. Ученый проводил различие между генетическими силами в природе и обществе. Средство, сплачивающее людей воедино, Гердер видит в культуре, которая представляет собой процесс воспитания и образования, усвоения и применения всего созданного человечеством. Каждая культура в его понимании предстает как уникальное образование, имеющее право на

свой собственный путь развития. Общество является продолжением природы и подчиняется тем же самым универсальным «естественным законам».

Полемика Канта с Гердером по вопросам философии истории является, прежде всего, следствием противоположности их философских учений, которая нашла выражение в различном понимании природы и назначении человека, источника и цели общественного прогресса. Противоположностью трансцендентального и натуралистического антропологизма объясняется и различие в методологических подходах обоих мыслителей.

Механизм и движущие силы истории в теории Гердера раскрываются посредством применения принципов традиции, как культуuroобразующей формы, и органических сил, своеобразной потенции осуществления исторического процесса в контексте восхождения от низших форм к высшим.

Учение Гердера о прогрессе человечества является философской основой его гуманизма. В поступательном развитии общества мыслитель усматривает движение к конечной цели истории, ее высшему состоянию – «гуманности» или «человечности», которое соответствует природе человека.

Выявлено, что идея общественного прогресса занимала центральное место в философской мысли Украины, заинтересовывая украинских мыслителей мощным и конструктивным потенциалом, указывая, как можно преодолеть национальный, социальный и религиозный гнет, найти ответ на проблемные аспекты истории и национальное самоопределение украинского народа.

Доказано, что украинские мыслители разрабатывают такие аксиологические критерии общественного прогресса, как социальное освобождение личности, получение социальных и политических прав, полноценное развитие личности, равный доступ к образованию, досугу, «счастью каждого».

Отмечено, что взгляды на общественный прогресс, которые разрабатывались украинскими мыслителями, значимы для дальнейшего развития украинской государственности, для направления

трансформационных процессов в украинском обществе на гармонизацию отношений, на утверждение веры в человека, основанную на социальной справедливости.

Выводы

Вера в прогресс Разума, вера в науку, в наблюдающий и экспериментирующий Разум – одна из важнейших черт философской мысли эпохи Просвещения. В просвещении, в разумном постижении действительности, в распространении точного знания мыслители XVIII в. видели основной путь достижения свободы и гуманности.

При всех различиях просветительской философии истории вся она была пронизана верой во всевластие научного Разума, в прогрессе которого ей виделась ведущая сила исторического и социального движения.

Специфика просветительской философии истории заключается прежде всего в том, что она не замыкается на сугубо методологических и внутринаучных проблемах. Это была социальная философия истории. Для нее научные искания были социальным делом, которое невозможно вырвать из социального, политического и идеологического контекста. Просвещение мыслилось как решающая цель и ценность истории, которые определяют и структуру, и пути познавательной деятельности.

Проблемы, которые когда-то стояли перед мыслителями эпохи Просвещения и в настоящее время остаются актуальными для современной Украины. Идея общественного прогресса была стимулом в процессе обоснования необходимости проведения социальных реформ для подавляющего большинства украинской интеллигенции. Она способствовала развитию национального самосознания украинского народа, что в дальнейшем сыграло важную роль в достижении украинской государственности.

Можно сделать вывод, что в диссертации решено поставленное научное задание – теоретически и системно обоснована трансформация идеи прогресса в философии истории эпохи Просвещения.

1. Понимание прогрессивного развития общества связано у Монтескье с анализом истоков общественной жизни. Он попытался ответить на вопрос о конкретных причинах возникновения человеческого общества и происхождения государства. Здесь он целиком в духе теории естественного права доказывал, что в первоначальном, естественном состоянии люди не знали государства и лишь с течением времени пришли к необходимости его организации. На основании естественных законов Монтескье в духе теории общественного договора выводит четвертый закон – желание жить в обществе, т. е. осознание человеком необходимости создания общества и государства, вытекающее из рациональных способностей человека делать умозаключения и принимать решения.

Таким образом, начав с изучения людей Монтескье нашел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов вызвано не только произволом их фантазии. Он установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собой подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие. И любой частичный закон, связанный с другим законом, зависит от другого, более общего закона. Именно эти законы в философско-исторической системе Монтескье предстают как первостепенные, то, с чем считается даже бог-творец. Философ выделяет два вида законов человеческого существования: божественные и человеческие, определяя каждому из этих видов законов свою сферу действия. Важным фактором самобытности и особенностей развития того или иного народа и его государственности он считает географическую среду и, тем самым является одним из основоположников географической школы в философии истории. Вместе с тем не стоит, фундаментом исторического развития любого народа на следующих стадиях философ считал не тот или иной отдельно взятый, фактор, а комплекс определенных факторов.

2. Краеугольным камнем вольтеровской философии истории является утверждение, что все исторические действия людей определены в конечном счете не чем иным, как мнениями, причем главную роль в этом процессе

играют системы мнений, приобретающие власть над умами массы людей; громадную устойчивость системам мнений сообщает их фиксация в книгах, передаваемых от поколения к поколению. Теория прогресса Вольтера непосредственно вплетена в ткань его повествования о прошлом и не выделяется им в особую концепцию. В этой слитности вольтеровского представления о прогрессе с изображением исторических фактов состоит его сила и убедительность. По убеждению Вольтера, никакие улучшения в человеческой жизни не совершаются сами собой, а всегда могут быть только результатом самых активных целенаправленных усилий, обязательно включающих борьбу людей со «злом». В прошлом Вольтер усматривал лишь отдельные и не получавшие дальнейшего развития проблески прогресса, в настоящем видел уже мощное и непреодолимое движение, подготавливающее «царство разума» в борьбе с защитниками предрассудков и суеверий. Всесторонний же и радикальный прогресс мыслился им как перспектива близкого будущего.

В целом прогресс общества для Вольтера – это углубляющееся познание действительности, научные открытия и их воплощение в полезных людям технических средствах, рост эффективности человеческого труда и всемерное развитие экономики, подъем благосостояния народов и индивидов, расцвет искусства и литературы, распространение в массе населения образования и культуры человеческих отношений, торжество разума над суевериями и предрассудками, владычество здравой философии, внедрение выработанных ею принципов разумности, справедливости, гуманности в жизнь народов и всего человечества.

3. Британско-шотландская философия истории эпохи Просвещения отвергает теоретические априорные предположения о том, что для общества «естественно», впервые использует термин «гражданское общество» для написания его систематической истории.

Теория «мерцающей кластерной структуры общества» сводится к утверждению, что свобода возникает и поддерживается именно благодаря

постоянным противоречиям и столкновениям групп людей, которые приходят к различным интерпретациям самого понятия «свобода», причем разные народы склонны вкладывать в него свой, неповторимый смысл. В каждом обществе появляются также стихийные зависимости, не связанные напрямую с формальными общественными установлениями и институтами. Именно такие зависимости и придают странам их специфический облик, индивидуальный характер. История общества становится неопределенной и открытой.

4. Рассматривая прогресс как атрибутивное свойство жизнедеятельности каждого из народов, Тюрго одновременно отмечал и неравномерность их развития. Причины этой неравномерности он видел в отличии тех ролей, которые играют в историческом процессе человеческий разум и природа. Разум как общечеловеческая черта повсеместно включает в себя принцип прогресса. Однако природа неравномерно раздает дарования – одних она наделяет талантами щедро, других скупно, а то и почти отказывает в них. Разнообразие всех этих обстоятельств и вызывает неравномерность, неодинаковость прогресса народов. По убеждению Тюрго, такое неравенство не следует считать чем-то только отрицательным. Ведь в этой неровности, до бесконечности разнообразной, нынешнее состояние вселенной, представляя одновременно все оттенки варварства и цивилизации, определенным образом показывает следы и памятники всех шагов человеческого разума, картину всех ступеней, через которые он прошел, и историю всех эпох.

Считая одной из непреходящих черт исторического прогресса его непрерывность, Тюрго, однако, предостерегал, что ему на определенных отрезках времени и в определенных регионах могут быть свойственны периоды не только подъема, но и упадка, этапы замедленного и ускоренного развития. Одним из первых он обосновывает тезис о том, что прогресс со временем ускоряется, связывая это ускорение с появлением письменности, с преодолением духа религиозности и консерватизма, присущего древним народам; доказывает также, что прогресс скорее осуществляется в городах.

В целом же всемирная история как отрасль философских студий является, согласно Тюрго, рассмотрением последовательных успехов человеческого рода и подробным изучением причин, их вызвавших. Сюда относятся и первые шаги людей; образование и смешивания наций; происхождения правительств и их перевороты; прогресс языков, успехи физики, морали, нравов, наук и искусств; революции, благодаря которым сменялись одна за другой империи, нации, религии, тогда как человеческий род оставался всегда неизменным в своих потрясениях, всегда шел к своему совершенствованию. Всемирная история должна раскрыть влияние общих и необходимых причин, влияние частных причин и свободных поступков великих людей и отношение всего этого к организации самого человека.

Важнейшей исторической заслугой Тюрго в разработке философии истории было то, что он поставил историю умственной деятельности человека в известную связь с историей его трудовой, хозяйственной деятельности и с развитием форм его общественной организации.

5. Прогресс наук, разума и истории человеческого разума бесконечен, а его темпы ускоряются по мере освобождения от предрассудков, развития просвещения и совершенствования физической, моральной и интеллектуальной природы человека. В концепции философии истории Кондорсе нельзя не видеть эсхатологические мотивы, мотивы конца истории вместе с утверждением разума. Кондорсе описал будущее, которое должно быть лучше всех других времен. Оно появится из знания, могущества, которой знания предоставляют людям, чтобы они преодолевали физические и моральные преграды на пути к счастью. Прогресс, по мнению Кондорсе, обеспечит все большее равенство наций, устранил классовые различия, будет способствовать общему умственному, нравственному совершенствованию, что является следствием первых двух факторов. Все нации и расы станут высоко образованными. Демократия положит конец эксплуатации отсталых народов, европейцы будут скорее старшими братьями, чем господами чернокожих. В рамках каждой нации не будет существовать сословно-

классового неравенства. Свобода выбора профессии, страхование для больных и пожилых людей, запрет войн, ликвидация нищеты, роскоши, равные права для женщин и мужчин, всеобщее образование создадут одинаковые шансы для всех. Кондорсе надеялся, что прогресс будет иметь совокупный эффект, поскольку совершенствование общественных основ станет способствовать развитию умственных, моральных и физических сил людей.

6. Конечной целью истории в концепции Гердера выступает прогресс гуманности, которая, являясь специфическим проявлением свободной и самостоятельной человеческой природы, может либо наращивать темпы своего развития, либо замедлять их.

Законы развития общества, считает Гердер, носят естественный характер. Живые человеческие силы – вот двигательные пружины человеческой истории; сама же история представляет собой естественный продукт человеческих способностей, находящихся в зависимости от условий, места и времени. Философ выступает против телеологического взгляда на развитие общества. По его мнению, в исторических явлениях надо отыскивать реальные причины, эти явления породившие. Развитие народов составляет единую цепь, где любое звено связано с предыдущим и последующим.

Причины общественного развития Гердер усматривал во взаимодействии внешних, природно-географических, и внутренних, культурно-антропологических, факторов. К внешним факторам он относил действия климата, понимаемого в самом широком смысле как совокупность всех естественных условий жизни людей. Подчеркивая единство человечества как биологического вида, философ показывал, что его разнообразие в значительной степени определяется географическими условиями. Значение природных факторов Гердер отмечал и при рассмотрении причин развития культуры. При этом на поздних стадиях

развития человечества культурно-антропологические факторы играют все большую роль по сравнению с факторами природно-географическими.

Главной причиной общественного развития Гердер считал внутренние, органические силы, действие которых превосходит влияние внешних условий. Ученый проводил различие между генетическими силами в природе и обществе. Средство, сплачивающее людей воедино, Гердер видит в культуре, которая представляет собой процесс воспитания и образования, усвоения и применения всего созданного человечеством. Каждая культура в его понимании предстает как уникальное образование, имеющее право на свой собственный путь развития. Общество является продолжением природы и подчиняется тем же самым универсальным «естественным законам».

Механизм и движущие силы истории в теории Гердера раскрываются посредством применения принципов традиции, как культуuroобразующей формы, и органических сил, своеобразной потенции осуществления исторического процесса в контексте восхождения от низших форм к высшим.

Учение Гердера о прогрессе человечества является философской основой его гуманизма. В поступательном развитии общества мыслитель усматривает движение к конечной цели истории, ее высшему состоянию – «гуманности» или «человечности», которое соответствует природе человека.

Закон прогресса гуманности действует и на уровне всего человечества. Всемирная история в трактовке Гердера предстает как динамическая система, внутри которой происходит взаимодействие сил хаоса с силами порядка. Устойчивость системы сохраняется благодаря присущей ей способности к гармонизации противоречий, к восстановлению утраченного порядка и покоя. Таким образом, философия истории эпохи Просвещения предпринимает первую попытку рассмотрения общества как сложной, динамичной системы.

7. Идея общественного прогресса занимала центральное место в философской мысли Украины, заинтересовывая украинских мыслителей мощным и конструктивным потенциалом, указывая, как можно преодолеть национальный, социальный и религиозный гнет, найти ответ на проблемные

аспекты истории и национальное самоопределение украинского народа. Украинские мыслители разрабатывают такие аксиологические критерии общественного прогресса, как социальное освобождение личности, получение социальных и политических прав, полноценное развитие личности, равный доступ к образованию, досугу, «счастьем каждого».

8. В практическом отношении разработка этих теоретико-методологических проблем может быть весьма полезной для дальнейшего философского осмысления и анализа общественных процессов в Украине, для направления государственной политики касательно трансформационных процессов в украинском обществе на гармонизацию отношений, на активизацию каждого гражданина в сегодняшней и особенно в будущей Украине.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Абрамов М. А. Шотландская философия века Просвещения / М. А. Абрамов. – М. : ИФ РАН, 2000. – 353 с.
2. Абрамов М. А. Шотландское просвещение / М. А. Абрамов // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; научно-ред. совет: В. С. Степин (предс.) [и др.]. – Т. 3 : Н-С. – М. : Мысль, 2010. – С. 367-368.
3. Абрамов М. А. Юм / М. А. Абрамов // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; научно-ред. совет: В. С. Степин (предс.) [и др.]. – Т. 4 : Т-Я. – М. : Мысль, 2010. – С. 491-492.
4. Альбина Л. Л. Вольтер-историк в своей библиотеке / Л. Л. Альбина // Новая и новейшая история. – 1979. – № 2. – С. 145-154.
5. Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз / отв. ред., авт. вступ. статьи Б. В. Мееровский ; пер. Е. С. Лагутина, А. С. Богомолова, И. Б. Румера. – М. : Наука, 1981. – 302 с.
6. Артамонов С. Д. Вольтер и его время / С. Д. Артамонов. – М. : Просвещение, 1980. – 223 с. : ил.
7. Артамонов С. Д. Вольтер : критико-биографический очерк / С. Артамонов. – М. : Государственное издательство художественной литературы, 1954. – 169, [2] с.
8. Артемьева Т.В. Плоды «энциклопедического древа», или два великих проекта / Т. В. Артемьева, М. И. Микешин // Философский век : альманах / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. – СПб., 2004. – Вып. 27 : Энциклопедия как форма универсального знания: от эпохи Просвещения к эпохе Интернета. – С. 13-24.
9. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике : очерк истории: XVII – начало XX в. // В. Ф. Асмус. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1965. – 311, [1] с.

10. Афанасьев Г. Е. Главные моменты министерской деятельности Тюрго и их значение / Г. Е. Афанасьев. – Одесса : Тип. В. Кирхнера, 1884. – X, 290 с.
11. Афанасьев Г. Е. Очерк деятельности Тюрго / Г. Е. Афанасьев. – Одесса : Тип. В. Кирхнера, 1886. – 292 с.
12. Афанасьев Г. Е. Условия хлебной торговли во Франции в XVIII веке / Г. Е. Афанасьев. – Одесса : Тип. В. Кирхнера, 1892. – 520 с.
13. Бадентэр Э. Кондорсе (1743-1794). Ученый в политике / Элизабет Бадентэр, Робер Бадентэр ; [вступ. ст., сокр. пер. с фр. О. В. Захаровой]. – Москва : Ладомир, 2001. – 398 с. : ил.
14. Барг М. А. Историческая мысль английского Просвещения: Болингброк / М. А. Барг // Письма об изучении и пользе истории / [Генри Сент-Джон] Болингброк ; ст. и общ. ред. М. А. Барга. – М. : Наука, 1978. – С. 274-315.
15. Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348, [2] с.
16. Баренбойм П. Д. Триста лет одиночества правовых идей Давида Юма / Петр Баренбойм // Право и экономика. – 2011. – № 9. – С. 55-58.
17. Баскин М. П. Монтескье / М. П. Баскин. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1975. – 165 с.
18. Берлин И. Гердер и Просвещение / Исая Берлин // Подлинная цель познания : избр. эссе / Исая Берлин ; [пер. с англ. и комментарии В. В. Сапова]. – М. : Канон+ : Реабилитация, 2002. – С. 412-512.
19. Берлин И. Противники Просвещения / Исая Берлин // Философия свободы. Европа / Исая Берлин. – М. : Новое лит. обозрение, 2001. – С. 299-332.
20. Блюхер Ф. Н. Философские проблемы исторической науки / Ф. Н. Блюхер ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2004. – 195, [2] с.

21. Бобкова М. С. У истоков формирования исторического сознания западноевропейского общества Нового времени / М. С. Бобкова // Новая и новейшая история. – 2008. – № 6. – С. 24-34.

22. Бобкова М. С. «Historia pragmata». Формирование исторического сознания новоевропейского общества / М. С. Бобкова ; Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории, Отд. социокультур. исслед., Центр истории ист. знания. – М. : ИВИ РАН, 2010. – 329 с. : ил.

23. Богомолов А. С. Основы теории историко-философского процесса / А. С. Богомолов, Т. И. Ойзерман ; Акад. наук СССР, Ин-т философии. – М. : Наука, 1983. – 284, [2] с.

24. Бойченко І. В. Філософія історії / І. В. Бойченко. – К. : Знання, 2000. – 723 с. – (Вища освіта ХХІ століття).

25. Болингброк Г. Письма об изучении и пользе истории / [Генри Сент-Джон] Болингброк ; пер. с англ. С. М. Берковской, А. Т. Парфенова, А. С. Розенцвейга, прим. Ф. Н. Арского, Т. А. Павловой, ст. и общ. ред. М. А. Барга. – М. : Наука, 1978. – 358, [1] с.

26. Боринштейн Е. Р. Личность: ее языковые ценностные ориентации / Е. Р. Боринштейн, А. А. Кавалеров. – Одесса : Астропринт, 2001. – 164 с.

27. Бурханов Р. А. Из истории политических учений: политические учения Нового времени (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ш. Л. Монтескье) // Основы политологии / Р. А. Бурханов, Л. Н. Коган, В. Н. Руденкин. – Екатеринбург ; Нижневартовск, 1997. – С. 33-52.

28. Бурханов Р. А. Натуралистический антропологизм Нового времени / Р. А. Бурханов // Философская антропология: Историко-философский анализ: Коллективная монография ; [Отв. ред. Р. А. Бурханов, К. Н. Любутин]. – Екатеринбург; Нижневартовск, 1997. – С. 42-56.

29. Василенко И. А. Альтернативные концепции прогресса / И. А. Василенко // Вестник РАН. – 1998. – Т. 68, № 4. – С. 291-296.

30. Васильев В. В. Методология Юма и его наука о человеческой природе / В. В. Васильев // Историко-философский ежегодник 2012/ Отв. ред. М. А. Солопова . – М. : Канон+, 2013. – С. 62-115.

31. Васильев Л. С. Генеральные очертания исторического процесса. (Эскиз теоретической конструкции) / Л. С. Васильев // *Философия и общество*. – 1997. – № 1. – С. 89-155.

32. Васильев Л. С. Генеральные очертания исторического процесса. (Эскиз теоретической конструкции) / Л. С. Васильев // *Философия и общество*. – 1997. – № 2. – С. 90-161.

33. Волгин В. П. Развитие общественной мысли во Франции XVIII в. / В. П. Волгин. – М. : Наука, 1977. – 375 с.

34. Вольтер Ф. М. Бог и люди. В 2 т. Т. 2. Статьи, памфлеты, письма / Вольтер ; [сост., подгот. текста и ред. пер. Е. Г. Эткинда]. – М. : Изд-во АН СССР, 1961. – 426, [1] с.

35. Вольтер Ф. М. Избранные произведения. / Вольтер ; [сост. и ред. Е. Книпович и Б. Песис ; вступ. ст. В. П. Волгина]. – М. : Гослитиздат, 1947. – 643, [1] с.

36. Вольтер Ф. М. Избранные страницы / Вольтер ; пер. с фр. Н. Хмельницкой. – СПб. : Тип. Акц. общ. тип. дела в Спб., 1914. – 202, LIV с.

37. Вольтер Ф. М. Философские сочинения / Франсуа Мари Вольтер ; [пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн ; отв. ред., сост. и авт. вступ. ст. В. Н. Кузнецов ; АН СССР, Ин-т философии]. – М. : Наука, 1989. – 751 с.

38. Вольтер Ф. М. Эстетика : статьи, письма, предисловия и рассуждения / Вольтер ; [сост., вступ. ст. и комм. В. Я. Бахмутского ; пер. с франц. Л. Зониной и Н. Наумова, стихотв. пер. Э. Линецкой]. – М. : Искусство, 1974. – 390, [1] с.

39. Гайм Р. Гердер, его жизнь и сочинения. В 2 т. Т. 1 / Рудольф Гайм ; пер. с нем. В. Н. Неведомского. – СПб. : Наука, 2011. – 950 с. – (Слово о сущем ; т. 86).

40. Гайм Р. Гердер, его жизнь и сочинения. В 2 т. Т. 2 / Рудольф Гайм ; пер. с нем. В. Н. Неведомского. – СПб. : Наука, 2011. – 963 с. – (Слово о сущем ; т. 87).

41. Гердер И. Г. Еще один опыт философии истории для воспитания человечества / Иоганн Готфрид Гердер ; пер. А. Г. Левинтона // *Избранные*

сочинения / Иоганн Готфрид Гердер. – М. ; Л. : Гослитиздат, 1959. – С. 274-284.

42. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / Иоганн Готфрид Гердер ; пер. и примеч. А. В. Михайлова. – Москва : Наука, 1977. – 703 с., [1] л. портр. – (Памятники исторической мысли / Акад. наук СССР).

43. Гердер И. Г. Из черновой редакции «Писем» / Иоганн Готфрид Гердер ; пер. А. Г. Левинтона // Избранные сочинения / Иоганн Готфрид Гердер. – М. ; Л. : Гослитиздат, 1959. – С. 302-312.

44. Гердер И. Г. Критические леса, или Размышления, касающиеся науки о прекрасном и искусства, по данным новейших исследований / Иоганн Готфрид Гердер ; пер. Н. И. Бутовой // Избранные сочинения / Иоганн Готфрид Гердер. – М. ; Л. : Гослитиздат, 1959. – С. 157-178.

45. Гердер И. Г. О воздействии поэзии на нравы народов в древние и новые времена / Иоганн Готфрид Гердер ; пер. Н. И. Бутовой // Избранные сочинения / Иоганн Готфрид Гердер. – М. ; Л. : Гослитиздат, 1959. – С. 192-195.

46. Гердер И. Г. Письма для поощрения гуманности / Иоганн Готфрид Гердер ; пер. А. Г. Левинтона // Избранные сочинения / Иоганн Готфрид Гердер. – М. ; Л. : Гослитиздат, 1959. – С. 285-301.

47. Гердер И. Г. Трактат о происхождении языка / Иоганн Готфрид Гердер ; пер. Г. Ю. Бергельсона // Избранные сочинения / Иоганн Готфрид Гердер. – М. ; Л. : Гослитиздат, 1959. – С. 133-154.

48. Герье В. И. Философия истории от Августина до Гегеля / В. Герье. – М. : Т-во «Печатня С. П. Яковлева», 1915. – II, 268 с.

49. Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи / Эдуард Гиббон ; [пер. с англ. В. Н. Неведомского ; вступ. ст. Б. С. Попова, В. И. Уколовой]. – М. : Прогресс : Культура ; СПб. : Ювента, 1994. – 527 с.

50. Гобозов И. А. Введение в философию истории / И. А. Гобозов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : ТЕИС, 1999. – 363 с.

51. Гобозов И. А. Смысл и направленность исторического процесса / И. А. Гобозов. – М. : Изд-во МГУ, 1987. – 219, [1] с.
52. Горак Г. І. Проблема спрямованості людської історії / Горак Г. І. // Філософія / В. Бичко, В. Табачковський, Г. Горак [та ін.]. – К. : Либідь, 1993. – С. 543-558.
53. Гошовський М. М. Ідея прогресу в соціальній філософії / М. М. Гошовський, І. Т. Кучерявий. – К. : Вища школа, 1993. – 159 с.
54. Гулыга А. В. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества» / А. В. Гулыга // Идеи к философии истории человечества / Иоганн Готфрид Гердер. – М. : Наука, 1977. – С. 612-648.
55. Гулыга А. В. Гердер / А. В. Гулыга. – Изд. 2-е, дораб. – М. : Мысль, 1975. – 184 с. – (Мыслители прошлого).
56. Державин К. Н. Вольтер / К. Н. Державин ; отв. ред. В. П. Волгин. – М. : Изд-во АН СССР, 1946. – 481 с.
57. Дидро Д. Сочинения. В 10 т. Т. 1. Философия / Дени Дидро ; ред. и вступ. ст. И. К. Луппола ; пер. И. Б. Румера, В. К. Сережникова и П. С. Юшкевича ; примеч. А. Н. Лаврентьева. – М. ; Л. : Академия, 1935. – 501, [2] с., [10] л. ил.
58. Дмитриєва М. С. Історична свідомість та історична наука / М. С. Дмитриєва, С. Г. Мисик // Вісник Одеського інституту внутрішніх справ. – 1998. – № 1. – С.97-101.
59. Дмитриева М. С. Синергетика в науке и наука языком синергетики : сборник статей / М. С. Дмитриева ; Одесская академия истории и философии естественных и технических наук. – Одесса: Астропринт, 2005. – 181 с.
60. Доброва Е. А. Теория разделения властей в Англии эпохи Просвещения / Е. А. Доброва // Вопросы истории. – 1981. – № 4. – С. 173-176.
61. Добролюбська Ю. А. Розробка теорії філософії історії у вітчизняній та зарубіжній науці / Добролюбська Ю. А. // Перспективи. – № 4 (50). – 2011. – С. 28-34.

62. Добролюбська Ю. А. Типологія філософії історії в світлі системного підходу / Добролюбська Ю. А. // Гілея: науковий вісник : зб. наук. праць. – 2011. – Вип. 44. – С. 254-261.
63. Добролюбська Ю. А. Філософія історії: типи та моделі : [монографія] / Ю. А. Добролюбська. – Одеса : Астропринт, 2010. – 232 с.
64. Досон К. Християнський взгляд на историю / Кристофер Досон ; пер. с англ. И. В. Цуриной // Философия истории. Антология / сост., ред. и вступ. ст. Ю. А. Кимелева. – М. : Аспект Пресс, 1995. – С. 248-261.
65. Дьяконов И. М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней / И. М. Дьяконов. – М. : Восточная литература, 1994. – 383 с.
66. Ершова-Бабенко И. В. Методология исследования психики как синергетического объекта : [монографія] / И. В. Ершова-Бабенко. – Одесса: ОДЭКОМ, 1993. – 120 с.
67. Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности (Концептуальная модель) : монография / И. В. Ершова-Бабенко. – Винница : Nova knyha, 2005. – 360 с.
68. Жирмунская Н. А. Историко-философская концепция И. Г. Гердера и историзм Просвещения / Н. А. Жирмунская // XVIII век / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушк. Дом). – М. ; Л., 1935– . – Сб. 13 : Проблемы историзма в русской литературе, конец XVIII – начало XIX в. / [отв. ред.: Г. П. Макогоненко, А. М. Панченко]. – 1981. – С. 91-101.
69. Жирмунский В. М. Жизнь и творчество Гердера / В. М. Жирмунский // Избранные сочинения / Иоганн Готфрид Гердер. – М. ; Л. : Гослитиздат, 1959. – С. VII-LIX.
70. Захер Я. М. Тюрго / Я. М. Захер. – М. : Госиздат, 1919. – 78 с. – (Биографическая библиотека).
71. Зеленогорский Ф. А. Общая характеристика движения философии последние три века в ее главнейших направлениях / Ф. А. Зеленогорский // О методах исследования и доказательства / Ф. А. Зеленогорский. – М. : РОССПЭН, 1998. – С. 263-283.

72. Ільїн В. В. Філософські визначення напрямків методологічних досліджень / Базилевич В. Д., Ільїн В. В. // *Метафізика економіки*. – К. : Знання, 2007. – С. 117-124.

73. История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера = Les articles historiques de l'encyclopedie de Diderot et D'Alembert / АН СССР ; пер. с фр. и примеч. Н. В. Ревуненковой ; под общ. ред. А. Д. Люблинской. – Ленинград : Наука, 1978. – 311, [1] с. – (Памятники исторической мысли).

74. Казарин А. И. Тюрго как философ и историк / А. И. Казарин // *Французский ежегодник. 1961: статьи и материалы по истории Франции* / гл. ред. В. П. Волгин. - М. : Изд-во АН СССР, 1962. – С. 75-94.

75. Калинин Л. А. К полемике между Кантом и Гердером по вопросам философии истории / Л. А. Калинин // *Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта : межвуз. сб / ред. Д. М. Гринишин [и др.]*. – Калининград, 1975– . – Вып. 5. – 1980. – С. 77-91.

76. Камнев С. Н. Место Эдуарда Гиббона в системе английского рационализма / С. Н. Камнев // *Исторический ежегодник / Ом. гос. ун-т. – Омск, 1996 (1997)– . – 2006 / [редкол.: А. В. Якуб (отв. ред.) и др.]*. – 2007. – С. 48-64.

77. Камнев С. Н. Либеральный агностицизм, «триумф варварства и религии» и «История» Э. Гиббона / С. Н. Камнев // *Актуальные проблемы всеобщей истории и историографии : [сборник статей] / [науч. ред. сов.: Г. В. Майер (гл. ред.) и др.]*. – Томск : [б. и.], 2006. – С. 30-37. – (Вестник Томск. гос. ун-та. Бюллетень оперативн. научн. информации : № 70 (II)).

78. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане, 1784 / Иммануил Кант ; пер. И. А. Шапиро // *Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги*. – М. : Чоро, 1994. – Т. 8 : Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. – С. 12-28.

79. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? 1784 / Иммануил Кант ; [пер. Ц. Г. Арзаканьяна] // *Сочинения : в 6 т. / [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]*. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6 / [ред. тома Т. И. Ойзерман]. – С. 25-35.

80. Кант И. Рецензии на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (части 1, 2), 1785 / Иммануил Кант ; пер. Ц. Г. Арзаканьяна и И. Д. Копцева // Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. – М. : Чоро, 1994. – Т. 8 : Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. – С. 38-62.

81. Кантор К. М. История против прогресса. Опыт культурно-исторической генетики / К. М. Кантор. – М. : Наука, 1992. – 150 с.

82. Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. В 3 т. Т. 1. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса / Н. Кареев. – М. : Типография А. И. Мамонтова и К^о, 1883. – [2], VI, 456 с.

83. Кареев Н. И. Философия, история и теория прогресса / Н. И. Кареев // Очерк русской философии истории : антология / [ред.–сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская]. – М. : ИФРАН, 1996. – С.219-233.

84. Кареев Н. И. Философия культурной и социальной истории Нового времени (1300-1800). Введение в историю XIX века. (Основные понятия, главнейшие обобщения и наиболее существенные итоги истории XIV–XVIII веков) / Н. Кареев. – Изд. 2-е. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1902. – XI, 204 с.

85. Карсавин Л. П. Философия истории / Лев Платонович Карсавин. – СПб. : Комплект, 1993. – 351 с. – (Памятники религиозно-философской мысли нового времени. Русская религиозная философия).

86. Кимелев Ю. А. Философия истории / Ю. А. Кимелев // Современная западная философия : словарь / сост. и отв. ред. Малахов В. С., Филатов В. П.. – 2-е изд., перераб. и доп.. – М. : Остожье, 1998. – С. 434-437.

87. Коган-Бернштейн Ф. А. Вольтер и Монтескье в советской историографии / Ф. А. Коган-Бернштейн // Вопросы историографии в курсах всеобщей истории. – М., 1972. – Вып. 1. – С. 7-29.

88. Козленко П. Е. Соотношение социально-нравственных функций и познавательных мотивов в деятельности ученого / П. Е. Козленко // Новое в науке и практике. – 2005. – № 4 (27). – С. 51-54.

89. Козленко П. Е. Нравственность как ценностный критерий социального бытия человека в информационном обществе / П. Е. Козленко // Украина в системе современных цивилизаций: трансформация государства и гражданского общества : матер. Междунар. науч.-практ. конф., (Одесса, 23-24 июня 2006 г.) / Од. нац. морск. ун-т. – Одеса : ВМВ, 2006. – С. 52-53.

90. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / А. Койре ; пер. с франц. Я. А. Ляткера ; общ. ред. и предисл. А. П. Юшкевича ; послесл. В. С. Черняка. – М. : Прогресс. – 1985. – 286 с.

91. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Р. Дж. Коллингвуд ; пер. и комм. Ю. А. Асеева ; ст. М. А. Кисселя. – М. : Наука, 1980. – 488 с. – (Памятники исторической мысли).

92. Кондорсэ Ж. А. Жизнь Вольтера / Кондорсэ. – СПб., : Изд. В. В. Чуйко (Тип. газ. "Новости") 1882. – 174 с.

93. Кондорсэ Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. А. Кондорсэ; пер. И. А. Шапиро. – М. : Соцэкгиз, 1936. – XI, [1], 264 с.

94. Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. А. Кондорсе ; пер. И. А. Шапиро ; вступ. ст. Ю. И. Семенова. – 3-е рус. изд.– М. : Гос. публ. ист. б-ка России, 2010. – 234 с.

95. Косминский Е. А. Вольтер и историческая наука / Е. А. Косминский // Известия АН СССР. Серия истории и философии. – 1945. – Т. 2, № 1. – С. 14-26.

96. Косминский Е. А. Вольтер как историк / Е. А. Косминский // Вольтер : статьи и материалы / ред. В. П. Волгин. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1948. – С. 151-182.

97. Кузнецов Б. Г. Классическая механика и общественно-экономическая мысль / Б. Г. Кузнецов // Механика и цивилизация XVII-XIX вв / сост. В. С. Кирсанов. – М. : Наука, 1979. – С. 45-67.
98. Кузнецов В. Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII в. / В. Н. Кузнецов. – М. : Изд-во МГУ, 1965. – 275 с.
99. Кузнецов В. Н. Западноевропейская философия XVIII в. / В. Н. Кузнецов, Б. В. Мееровский, А. Ф. Грязнов. – М. : Высшая школа, 1986. – 400 с.
100. Кузнецов В. Н. Философское творчество Вольтера и современность / В. Н. Кузнецов // Философские сочинения / Вольтер ; отв. ред., сост. и авт. вступ. ст. В. Н. Кузнецов ; пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн. – М. : Наука, 1988. – С. 5-69.
101. Кузнецов В. Н. Франсуа Мари Вольтер / В. Н. Кузнецов. – М. : Мысль, 1978. – 223 с. – (Мыслители прошлого).
102. Лабутина Т. Л. Культура и власть в эпоху Просвещения / Т. Л. Лабутина ; Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории. – М. : Наука, 2005. – 458 с.
103. Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии / И. И. Лапшин ; [послесл. и общ.ред. В. Ф. Пустарнакова ; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой]. – М. : Республика, 1999. – 399 с. – (Мыслители XX века).
104. Лебедев В. Э. Философия истории и метаистории / В. Э. Лебедев. – Екатеринбург : [б. и.], 1997. – 180 с.
105. Литвинова Е. Ф. Кондорсэ, его жизнь и деятельность, научная и политическая : биогр. очерк / Е. Ф. Литвинова. – СПб : тип. т-ва «Общественная польза», 1894. – 80 с. – (Жизнь замечательных людей : биографическая библиотека Ф. Павленкова).
106. Лооне Э. Н. Современная философия истории / Э. Н. Лооне. – Таллин : Ээсти раамат, 1980. – 293 с.
107. Лопухин А. П. Промысл Божий в истории человечества. Опыт философско-исторического обоснования воззрений блаженного Августина и

Ж. Боссюэ / А. П. Лопухин. – 3-е изд., факс. – М. : Либроком, 2012. – 128 с. – (Академия фундаментальных исследований. Богословие).

108. Мельникова И. А. Жизнь и общественно-политические взгляды Э. Гиббона / И. А. Мельникова // Античный вестник : сб. науч. трудов / Ом. гос. ун-т [и др.]. – Омск, 1993– . – Вып. 2 / [редкол.: А. А. Елагина (отв. ред.) и др.]. – 1994. – С. 77-82.

109. Мельникова И. А. Эдуард Гиббон и его приемы исторического исследования / И. А. Мельникова // Античный вестник : сб. науч. трудов / Ом. гос. ун-т [и др.]. – Омск, 1993– . – Вып. 1 / [редкол.: А. А. Елагина (отв. ред.) и др.]. – 1993. – С. 76-81.

110. Микешин М. И. Социальная философия Давида Юма / М. И. Микешин // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 132-143.

111. Микешин М. И. Социальная философия шотландского Просвещения / М. И. Микешин. – СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. – 165 с.

112. Милютин Ю. Е. Философия «здравого смысла» в контексте культуры английского Просвещения / Ю. Е. Милютин. – СПб. : С.-Петербургское философское общество, 2002. – 224 с.

113. Момджян Х. Н. Французское просвещение XVIII века : очерки / Х. Н. Момджян. – М. : Мысль, 1983. – 448 с.

114. Монтескье Ш. Л. Персидские письма / Ш. Л. Монтескье ; вступ. ст. Л. Е. Гальперина. – М.; Л. : Academia, 1936. – 401,[2] с. Поместить после «Монтескье Ш. Л. Избранные произведения».

115. Монтескье Ш. Л. Избранные произведения / Ш. Монтескье ; [об. ред. и вступ. ст. М. П. Баскина]. – М. : Госполитиздат, 1955. – 800 с.

116. Моссар А. Философия Вольтера как идеологическое явление эпохи Просвещения : доклад на международной научно-практической конференции «Наука и проблемы глобализации» (Квебек, Канада, 5-7 февраля 2008 г.) / А. Моссар // Общество и прогресс. – 2008. – № 4/5. – С. 97-100.

117. Мотрошилова Н. В. Познание и общество. Из истории философии XVII-XVIII веков / Н. В. Мотрошилова. – М. : Мысль, 1969. – 297 с.

118. Мусаелян Л. А. Теория исторического процесса: становление и сущность : дис. ... доктора филос. наук : 09.00.11 / Лева Асканазович Мусаелян. – Пермь, 2006. – 458 с.

119. Мысык И. Г. Философские основания лингвистического времени : монография / И. Г. Мысык ; Южноукраинский гос. педагогический ун-т им. К. Д. Ушинского. – Одесса : Феникс, 2009. – 254 с.

120. Нарский И. С. Давид Юм / И. С. Нарский. – М. : Мысль, 1973. – 177, [3] с. – (Мыслители прошлого).

121. Нарский И. С. Философия Давида Юма = The philosophy of David Hume / И. С. Нарский. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1967. – 355, [2] с.

122. Огурцов А. П. Философия науки эпохи Просвещения / А. П. Огурцов ; РАН, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 1993. – 213 с.

123. Олар А. Политическая история французской революции. Происхождение и развитие демократии и республики, 1789-1804 / А. Олар ; пер. с фр. Н. Кончевской. – М. : Соцэкгиз, 1938. – VII, 979 с.

124. Нисбет Р. Прогресс: история идеи : пер. с англ. / Роберт Нисбет ; [под ред. Ю. Кузнецова и Г. Сапова ; предисл. Г. Норта]. – М. : ИРИСЭН, 2007. – 557 с. – (Социология).

125. Парфенов О. В. Западноевропейская философия истории как концептуальная рефлексия: от Античности до Нового времени / О. В. Парфенов // Человек в историко-философском измерении (Пятое Соколовские чтения) : материалы региональной научно-теоретической конференции, (Нижевартовск, 30 сентября – 5 октября 2002 г.) / отв. ред. Р. А. Бурханов. – Екатеринбург, 2003. – С. 154-157.

126. Парфенов О. В. И. Г. Гердер о закономерностях исторического развития человеческого рода / О. В. Парфенов // Наука и образование : тезисы школы-семинара аспирантов и соискателей Нижневартовского

государственного педагогического института, (Нижевартовск, 21-23 октября 2002 г.) / отв. ред. С. И. Горлов. – Нижевартовск, 2003. – С. 114-115.

127. Парфенов О. В. И. Г. Гердер о праве и государстве / О. В. Парфенов // Онтология и аксиология права : материалы международной научной конференции, (Омск, 27-28 сент. 2003 г.) / отв. ред. Л. В. Денисова. – Омск, 2003. – С. 113-115.

128. Парфенов О. В. Полемика Иммануила Канта с Иоганном Готфридом Гердером как эпизод их интеллектуальных биографий / О. В. Парфенов // Историко-философский ежегодник, 2003 : сб. науч. тр / отв. ред. Р. А. Бурханов. – Екатеринбург, 2003. – С. 164-174.

129. Парфенов О. В. Философия истории И. Г. Гердера / О. В. Парфенов // Десять лет высшего исторического образования в Ханты-Мансийском автономном округе : материалы межрегиональной научной конференции, (Нижевартовск, 17 апреля 2003 г.) / отв. ред. Я. Г. Солодкин. – Нижевартовск, 2003. – С. 369-377.

130. Парфенов О. В. Философско-историческая концепция Иоганна Готфрида Гердера / О. В. Парфенов // Человек в историко-философском измерении (Пятые Соколовские чтения) : материалы региональной научно-теоретической конференции, (Нижевартовск, 30 сентября – 5 октября 2002 г.) / отв. ред. Р. А. Бурханов. – Екатеринбург, 2003. – С. 45-53.

131. Попов Б. С. Эдуард Гиббон – историк, писатель и мыслитель эпохи Просвещения (1737-1794) / Б. С. Попов // Новая и новейшая история. – 1993. – № 3. – С. 177-195.

132. Пружинин Б. И. Скептицизм Д. Юма в контексте его исторических исследований и современные проблемы культурно-исторической эпистемологии / Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина // Дэвид Юм и современная философия : [сб. ст.] / под ред. И. Т. Касавина. – М. : Альфа-М, 2012. – С. 110-119.

133. Пунченко О. П. Рациональность как форма рефлексивного осмысления научного познания / О. П. Пунченко // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2008. – №1 (21). – С. 123-128.

134. Раппопорт Х. Философия истории в ее главнейших течениях / Х. Раппопорт. – СПб. : Издание Ф. Павленкова : Типография Ю. Н. Эрлих, 1898. – [6], 180 с.

135. Репина Л. П. История исторического знания: пособие для вузов / Л. П. Репина, В. В. Зверева, М. Ю. Парамонова. – 2-е изд., стер. – М. : Дрофа, 2006. – 288 с. – (Высшее образование).

136. Розов Н. С. Философия и теория истории. Книга первая. Прологомены / Н. С. Розов. – М. : Логос, 2002. – 655 с.

137. Романишин Д. В. Ідея прогресу у соціально-філософських поглядах І. Франка / Д. Романишин // Вісник Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника. Серія: Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2010. – Вип. XIII. – С. 35-40.

138. Романишин Д. В. Ідея прогресу як спроба витворити ідеал людини майбутнього / Д. Романишин // Вісник Чернівецького національного університету імені Ю. Федьковича. Серія: Філософія. – Чернівці, 2007. – Вип. 352-353 – С. 40-43.

139. Романишин Д. В. Ідея суспільного прогресу у творчій спадщині М. Драгоманова / Д. Романишин // Вісник Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника. Серія: Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2008. – Вип. XI. – С. 16-21.

140. Рузавин Г. И. Основы философии истории / Г. И. Рузавин. – М. : Юнити, 2001. – 303 с.

141. Савельева И. М. Знание о прошлом: теория и история. В 2 т. Т. 1. Конструирование прошлого / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – СПб. : Наука, 2003. – 631, [1] с.

142. Савельева И. М. Знание о прошлом: теория и история. В 2 т. Т. 2. Образы прошлого / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – СПб. : Наука, 2006. – 749, [1] с.

143. Самойлович К. Ю. Проблематика «Надгробных проповедей» Жака-Бениня де Боссюэ / К. Ю. Самойлович // Вестник СПбГУ. Серия 2, История. Языкознание. Литературоведение. – 1996. – Вып. 2. – С. 84-89.
144. Семенов Ю. И. Секреты Клио. Сжатое введение в философию истории / Ю. И. Семенов. – М. : [МФТИ], 1996. – 179 с.
145. Семенов Ю. И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней / Ю. И. Семенов. – М. : Современные тетради, 2003. – 776 с.
146. Сиволап И. И. Социальные идеи Вольтера : монография / И. И. Сиволап ; ред. В. М. Далин ; АН СССР, Ин-т всеобщ. истории. – М. : Наука, 1978. – 285 с.
147. Соколов В. В. Вольтер (Общественно-политические, философские и социологические воззрения) : лекция / В. В. Соколов. – М. : Изд-во МГУ, 1956. – 35 с.
148. Стасюлевич М. М. Философия истории в главнейших ее системах : историч. очерк / М. М. Стасюлевич. – 2-е изд. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1902. – [XII], 335 с.
149. Сыров В. Н. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру) / В. Н. Сыров. – Томск : Курсив, 1997. – 393 с.
150. Тарле Е. В. Очерк развития философии истории / Е. В. Тарле // Из литературного наследия академика Тарле / Е. В. Тарле ; АН СССР. Отделение истории. – М. : Наука, 1981. – С. 116-152.
151. Тиллих П. История и Царство Божие / Пауль Тиллих ; пер. с англ. Е. В. Якимовой // Философия истории. Антология / сост., ред. и вступ. ст. Ю. А. Кимелева. – М. : Аспект Пресс, 1995. – С. 232-247.
152. Турилова С. Л. Вольтер: забытые письма и новые находки / С. Л. Турилова // Новая и новейшая история. – 1989. – N 6. – С. 209–212.
153. Тюрго А. Р. Избранные философские произведения / А. Р. Тюрго ; пер. И. А. Шапиро. – М. : Соцэкгиз, 1937. – 189, [2] с.

154. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / А. Фергюсон ; пер. с англ. И. И. Мюрберг ; под ред. М. А. Абрамова. – М. : РОССПЭН, 2000. – 392 с.

155. Филатов В. П. Исторический и критический подходы в философии истории / В. П. Филатов // Проблемы методологии : сб. науч. ст., посвящ. памяти проф. В. Н. Борисова / [редкол.: Шестаков А. А. (отв. ред.) и др.]. – Самара : Самар. ун-т, 1998. – С. 88-104.

156. Философия истории. Антология : учеб. пособие для студентов гуманитарных ВУЗов. / сост., ред. и вступ. ст. Ю. А. Кимелева. – М. : Аспект Пресс, 1995. – 351 с.

157. Философия истории. / А. С. Панарин [и др.] ; под ред. А. С. Панарина. – М. : Гардарики, 1999. – 432 с. – (Disciplinae).

158. Философия и методология истории : сб. ст. / общ. ред. и вступ. ст. И. С. Кона ; [пер. с англ., нем., фр. Ю. А. Асеева]. – М. : Прогресс, 1977. – 332, [2] с. – (Логика и методология науки).

159. Фишер К. История новой философии. В 8 т. Т. 3. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение / Куно Фишер ; пер. с нем. Н. Н. Полилова. – [2-е изд.]. – СПб. : Изд. Д. Е. Жуковского, 1905. – 735 с.

160. Халапсис А. В. Всемирная история в метафизическом ракурсе: проблема тотальности / А. В. Халапсис // Вісник Дніпропетровського університету. Історія філософії науки. – 2006. – № 5. – С. 24-31.

161. Халапсис А. В. Культурная стратегия Украины в цивилизационном контексте / А. В. Халапсис // Грані : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2008. – № 3. – С. 72-74.

162. Халапсис А. В. Метафизика как способ постижения истории / А. В. Халапсис // Грані : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2007. – № 1. – С. 32-35.

163. Халапсис А. В. Постнеклассическая метафизика истории / А. В. Халапсис. – Днепропетровск : Инновация, 2008. – 278 с.

164. Хвостов В. М. Теория исторического процесса : очерки по философии и методологии истории / В. М. Хвостов. – 5-е изд. – М. : Книжный дом «Либроком», 2009. – 392 с.
165. Хусейн Х. Антична рефлексія історії / Х. Хусейн // Перспективи. – №1 (51). – 2012. – С. 141-145.
166. Хусейн Х. Концепція історичного розвитку Джембаттисто Віко в епоху Просвіти / Х. Хусейн // Наукове пізнання: методологія та технологія. – Вип. 1 (30). – 2013. – С. 195-199.
167. Хусейн Х. Основні риси просвітницької філософії історії А. Р. Тюрго / Х. Хусейн // Грані : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2014. – №4 (108). – С. 71-76.
168. Хуссейн Х. Прогресс человеческого разума в философии истории Ж.-А. Кондорсе / Хавкар Хуссейн // Теория и практика общественного развития : научный журнал. – 2014. – № 2. – С. 37-41.
169. Хусейн Х. Просвітницька філософія історії Адама Фергюсона / Х. Хусейн // Матеріали II міжнародної наукової конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання», Одеса, 29-30 травня 2014 року/ ПНПУ ім К. Д. Ушинського. – Одеса : ПНПУ, 2014. – С. 86-87.
170. Хусейн Х. Теологічність історичного процесу у трактуванні Ж. Б. Боссюе та А. Р. Тюрго / Х. Хусейн // Історіосфера. Дев'ята наукова конференція викладачів, студентів, магістрів, аспірантів та молодих учених історико-філософського факультету Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського. – Одеса : ПНПУ, 2014. – С. 13-16.
171. Хусейн Х. Філософія історичного розвитку в шотландському просвітництві / Х. Хусейн // Перспективи. – №4 (58). – 2013. – С. 94-101.
172. Цибра М. Ф. Метанойя. Філософсько-етичний аспект : [монографія] / М. Ф. Цибра. – Одеса : Астропринт, 2006. – 240 с.

173. Шелгунов Н. В. Тюрго. (Alfred Neymarck: "Turgot et ses doctrines". 2 т. Paris, 1885) / Н. Шелгуновъ // Русская мысль. Журнал научный, литературный и политический. – 1885. – Кн. VIII. – С. 38-61.

174. Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования / Г. Г. Шпет. – Изд. 3-е. – М. : URSS : ЛИБРОКОМ, 2011. – VIII, 475 с. – (Из наследия мировой философской мысли: философия науки).

175. Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса / В. Ф. Эрн. // Соч. / [сост., подг. текста Н. В. Котрелева и Е. В. Антоновой ; вступ. ст. Ю. Шеррер ; примеч. В. И. Кейдана и Е. В. Антоновой]. – М. : Правда, 1991. – С. 198-219. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

176. Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Давид Юм ; [пер. с англ. С. И. Церетели, В. В. Васильева, В. С. Швырева ; вступ. ст. А. Ф. Грязнова ; примеч. И. С. Нарского]. – 2-е изд., дополн. и испр. – М. : Мысль, 1996. – 733, [2] с. – (Философское наследие ; т. 125).

177. Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Давид Юм ; [пер. с англ. С. И. Церетели, В. С. Швырева и др. ; примеч. И. С. Нарского]. – 2-е изд., дополн. и испр. – М. : Мысль, 1996. – 799, [1] с. – (Философское наследие ; т. 126).

178. Яснитский Н. А. К вопросу об оценках причин гибели Римской империи в «Истории» Э. Гиббона / Н. А. Яснитский // История и современность глазами молодых ученых : сб. науч. материалов / Моск. пед. ун-т. – М., 2000. – С. 32-45.

179. Яснитский Н. А. К вопросу об особенностях анализа христианства в «Истории упадка и разрушения Римской империи» Э. Гиббона / Н. А. Яснитский // Малоизученные вопросы мировой истории XIX-XX веков : сб. науч. трудов / Моск. пед. ун-т. – М. : МПУ, 2001. – С. 131-140.

180. Ящук Т. І. Філософія історії / Т. І. Ящук. – К. : Либідь, 2004. – 534, [1] с. : іл.

181. Appleby J. Telling the Truth about History / Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob. – New York ; London : W.W. Norton & Company, 1994. – 322 p.

182. Becker C. The Declaration of Independence – A Study in the History of Political Ideas / Carl Becker. – New York : Milward Press, 2009. – 296 p.
183. Burke P. History and Social Theory / Peter Burke. – Cambridge : UK Polity Press, 1992. – IX, 198 p.
184. Dagen J. L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet / Jean Dagen. – [Paris] : Klincksieck, 1977. – 717 p.
185. Davis N. Society and Culture in Early Modern France : eight essays / Natalie Zemon Davis. – Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1975. – XVIII, 362 p.
186. Flage D. David Hume's Theory of Mind / Daniel E. Flage. – London ; New York : Routledge, 1990. – IX, 197 p.
187. Flint R. La philosophie de l'histoire en France / Robert Flint. – Paris : Baillière, 1878. – 421 p.
188. Goldsmith M. Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment / M. M. Goldsmith // Journal of the History of Ideas. – 1988. – Vol. 49, № 4. – P. 587-606.
189. Grell Ch. L'histoire entre érudition et philosophie: Etude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières / Chantal Grell. – Paris : PUF, 1993. – 304 p.
190. Gusdorf G. Les sciences humaines et la pensée occidentale. En 12 t. T. IV. Les principes de la pensée au siècle des lumières / Georges Gusdorf. – Paris. : Payot, 1971. – 550 p. – (Bibliothèque scientifique).
191. Hamerow T. Reflections on History and Historians / Theodore S. Hamerow. – Madison, Wis. : University of Wisconsin Press, 1987. – XIII, 267 p.
192. Jenkins J. J. Hume's Account of Sympathy – Some Difficulties / John. J. Jenkins // Philosophers of the Scottish Enlightenment / edited by V. Hope. – Edinburgh, 1984. – p. 91-104.
193. Jones P. Hume's sentiments : their Ciceronian and French Context / Peter Jones. – Edinburgh : Edinburg University Press, 1982. – 230 p.

194. Ju Sh. The Unsolvability of Hume's Problem and Local Justification of Induction. / Ju Shier // *Epistemologia : rivista italiana di filosofia della scienza = an Italian journal for the philosophy of science.* – Genova, 1993. – A. 16, n 1. – P. 77-96.
195. Kettler D. The Social and Political Thought of Adam Ferguson / David Kettler. – [Columbus, Ohio] : Ohio State University Press, 1965. – 325 p.
196. Koyré A. Condorcet / Alexandre Koyré // *Études d'histoire de la pensée philosophique / Alexandre Koyré.* – P. :Gallimard, 1961. – P. 87-98.
197. Miller D. Philosophy and Ideology in Hume's political Thought / David Miller. – Oxford : Clarendon Press, 1981. – IX, 218 p.
198. Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives / edited by Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan. – Ithaca : Cornell University Press, 1982. – 317 p.
199. Norton D. David Hume, Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician / David Fate Norton. – Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1982. – XII, 329 p.
200. Philosophers of Scottish Enlightenment / edited by V. Hope ; [James Moore, Michael Silverthorne, Melvin Dalgarno et al.]. – Edinburgh : University Press, 1984. – XII, 261 p.
201. Seth A. The Scottish Philosophy. A comparison of Scottish and German Answers to Hume / Andrew Seth. – Edinburgh ; London : William Blackwood and sons, 1885. – XII, 218 p.
202. The Historical Renaissance : New Essays on Tudor and Stuart Literature and Culture / edited by Heather Dubrow and Richard Strier. – Chicago : University of Chicago Press, 1988. – IX, 377 p.
203. Walch J. Historiographie structurale / Jean Walch. – Paris : Masson, 1990. – 351 p.