

ПРОБЛЕМА "СОЦИАЛЬНОЙ МОРАЛИ" ВО ФРАНЦУЗСКОМ ПРОСВЕЩЕНИИ НА РУБЕЖЕ 50-Х – 60-Х ГГ. XVIII В.

© 2008 А.А.Бельцер¹, С.В.Занин²

¹Самарский государственный педагогический университет

²Самарский муниципальный университет Наяновой

В статье анализируются взгляды видных представителей французского Просвещения XVIII в. (физиократов, Вольтера, Дидро, Буланже) на идеи "добродетели", "нравственного порядка", "способности человека к общению", подчеркивается их светский характер.

В истории каждой страны существуют события, которые можно с полным правом назвать вехами ее истории. Таким событием для Франции стала Семилетняя война (1755 – 1762). Безуспешная война, далеко не мирные отношения министерства с парижским парламентом, нищета народа и небывалый рост налогов, которые не покрывали огромный дефицит казны – вот далеко не полный перечень того, что можно отнести к итогам этого периода в целом. В 1759 году генеральный контролер финансов Силуэт докладывал королю, что "настоятельная необходимость платежей по государственным обязательствам не оставляет более времени для выбора средств" [1].

Предпринятые генеральным контролером финансов Силуэтом реформы, направленные на сокращение расходов, у многих вызвали надежду на перемены. Прежде всего, у физиократов, к которым он был близок [2]. Однако король Людовик XV не слишком верил в эффективность рецептов "адептов новой науки". Он заявил после встречи с их признанным главой Ф.Кенэ, организованной маркизой де Помпадур, что "только что выслушал длинную речь самого большого фантазера в королевстве" [3]. Не скрывая своих эмоций, один из лидеров физиократов маркиз Мирабо писал в предисловии к своему трактату "Теория налогообложения" (1760), что король "был молод, силен, блестящ, но теперь он клонится к упадку, а вместе с ним и все механизмы его государства". "Верх безумия!" – восклицал выдавший виды королевский цензор Жак д'Эмери, прочитавший это сочинение [4]. Эта дерзость стоила автору полгода тюрьмы.

Разочарование в способности правительства вывести Францию из кризисного положения постигло не только физиократов, стре-

мившихся увидеть воплощение на практике своих только что созданных теорий. Гораздо более важным представляется то обстоятельство, что во Франции в период 1755 – 1762 гг. сложилось мнение, которое разделялось едва ли не "всем населением страны и практически всей Европой, что наша абсолютная монархия является наихудшим из возможных правлений". Эти слова бывшего министра иностранных дел Людовика XV маркиза д'Аржансона как нельзя более полно свидетельствуют о состоянии умов в стране [5]. Десятилетия спустя, его младший современник и историк-иезуит Фантэн дез Одоар писал, что на исходе Семилетней войны разгорелся жар философских дискуссий, которые затрагивали все аспекты жизни общества [6]. Современники единодушно отмечали всплеск интереса различных слоев общества, в частности интеллектуальных кругов к политическим вопросам, выразившегося в "страсти рассуждать о вопросах правления и финансах" [7]. Философы Просвещения не скрывали желания покритиковать правительство, вставляя "суровые фразы" в книги по истории страны, в "которой почти никогда и ничего не делалось из того, что следовало делать" [8]. "Жадные до независимости люди, – свидетельствовал аббат Легро, – с радостью наблюдали, как философы страстно выступали против правительства, бранили беспорядок внутри страны... проявляли огромный интерес к сельскому хозяйству, выражали досаду против роста богатства и роскоши" [9].

Это оживление общественной мысли, как отмечал в свое время авторитетнейший французский специалист по истории общественной мысли предреволюционной Франции Даниэль Морнэ, не привело к созданию ради-

кальных политических теорий, а недовольство некоторых писателей "существующим положением дел" "не затрагивало основ существующего строя" [10]. Действительно, в начале 60-х гг. XVIII в. трактат Руссо "Об общественном договоре, или принципы политического права" выглядит редким исключением. Правда, отечественный исследователь Л.С.Гордон, доказывавший наличие во Франции в конце 50-х – начале 60-х гг. XVIII в. "признаков революционной ситуации", которая, якобы, нашла свое отражение в публикациях на политическую тему, ссылался... лишь на сочинения Анжа Гудара [11]. Не получается ли так, что "жаркие дебаты", явное недовольство французской монархией, вылились в своего рода интеллектуальную фронду и не способствовали обновлению общественной мысли в целом, если не считать, хотя и весьма радикальных, но единичных публикаций? На первый взгляд, приведенные ранее свидетельства дают нам право ответить на этот вопрос утвердительно. Однако именно в эти годы сложилось такое мощное идейное течение, как физиократия, и для его важнейших представителей именно события Семилетней войны послужили своеобразным катализатором развития мысли.

Обратимся к сочинениям маркиза Мирабо, одного из признанных глав школы физиократов. Он без обиняков писал, что правительство во Франции "разрушает внутреннюю, так сказать домашнюю демократию..., унижая дворянство" [12]. В "Памятной записке о нынешнем состоянии дел во Франции" он, не скрывая своего недоумения, писал о бессмысленности ведения войны, которая "вводит страну в долги, разрушающие государственное имущество". "Общественность не видит ясного повода для ведения подобной войны", – заключал он, сетуя на равнодушие правительства к тем, кто говорил о подлинных "интересах страны" [13].

Вслед за Мирабо многие физиократы в один голос утверждали, что война привела к сокращению народонаселения, к невиданной миграции из деревни в город, что, по их мнению, приводило к сокращению сельскохозяйственного производства и падению доходов казны от поступающих из деревни налогов [14]. Физиократы предлагали решение этой задачи не только с помощью чисто политических и экономических мер. Для них важное значение

приобретал вопрос о повышении, как теперь принято говорить, социального престижа ремесленного труда, они настаивали на необходимости реформ образования и воспитания [15]. Почему? По их мнению, экономическая деятельность, общение (в широком смысле этого слова) различных слоев населения невозможно в условиях, когда "существует презрение к добродетели, забвение талантов, почестей, уважение только к богатству и деньгам; и это общие причины, препятствующие правильному использованию населения". Более того, "личный интерес совершенно изолирует каждого человека", поэтому люди, живущие в обществе, не испытывают никакого желания к общению, в частности к коллективному занятию производительным трудом [16]. Словом, на рубеже 50-х – 60-х гг. XVIII в. физиократы и их сторонники – "адепты новой науки" – полагали, что "исцеление зол" во Франции возможно лишь благодаря, если можно так выразиться, комплексному решению экономических и нравственных вопросов.

Этот аспект их творчества нередко не принимается во внимание исследователями их учения. Между тем, как он позволяет объяснить, почему в своей "Теории налогообложения" Мирабо-отец неожиданного для читателя сочинения, посвященного экономическим вопросам, касался вопросов мировоззренческого характера. Он полагал, что нельзя устанавливать налоги лишь в силу экономической необходимости и потребностей правительства. Они должны понимать: основной вклад, который вносит человек в общее процветание, заключается "в труде, в гражданских добродетелях, в чести, основанной на любви к долгу". "Вознаграждением" для него станет "довольство самим собой, уважение со стороны общества от исполнения обязанностей, которые имеют своим предметом религию, его личную безопасность и общественное управление" [17]. Здесь было бы уместно процитировать любопытный парафраз "Элементов сельской философии" маркиза Мирабо, опубликованных в 1762 г., который сделал анонимный автор, заострив мысль великого экономиста. В нем, в частности, говорится по поводу разумности устройства системы обмена и потребления: "Все связывает нас в религиозном плане с нашим Суверенным благодетелем, все располагает нас к тому, чтобы почитать и следовать

его предназначениям и содействовать благу нашего ближнего, как и нашему собственному. Ибо вознаграждение отныне неотделимо от соблюдения этого обязательного и восхитительного закона, который является естественным светом знания, который дан каждому человеку, пришедшему в этот мир" [18]. Для того чтобы человек оказался "способным к общению" (*sociable*), то есть действовал во благо ближнего, государства, общества, одних только экономических мероприятий мало. Словом, размышления о социальных отношениях у физиократов касались не только чисто экономических вопросов, но и, в первую очередь, того аспекта, который известный публицист эпохи Просвещения аббат Терасон назвал "моральной политикой". Ведь очевидно, что для развития экономики необходимо, говоря современным языком, определенный психологический климат в обществе, влияющий на поведение людей. Люди должны верить в то, что существует возможность осуществления идеала "общения" между ними, основанного на таких *ценностях*, как гуманность, взаимные благодеяния, благополучие человека.

Таким образом, основная цель физиократов заключалась в том, чтобы обосновать с точки зрения теологии оптимистическое мировоззрение, примирив веру и земные устремления, потребности человека. В своих произведениях они стремились сформулировать *ожидания* тех, кто, будучи убежден в том, что абсолютная монархия во Франции "является наихудшим из возможных правлений", считал реформы необходимыми. При этом физиократы выставляли в качестве главного аргумента тот, что в конечном итоге государство и социальные отношения должны отвечать *предназначению* человека на земле. Именно с этих теоретических позиций они давали весьма трезвую оценку состояния экономики Франции на исходе Семилетней войны, остро критиковали нежелание или неспособность правительства менять в ней ситуацию. И, хотя физиократы не создали сочинений, посвященных таким коренным проблемам политики, как суверенитет, общественный договор, "естественное состояние", тем не менее, их взгляды носили весьма радикальный характер, поскольку выражали требование реформ государства во имя человека, не стесняясь призывать на помощь теологию.

"Чтобы стать счастливым самому и составить счастье ближнего, – рассуждал маркиз Мирабо, – я должен делать каждый свой шаг в присутствии Установившего великий порядок (*ordre*), неотступно следуя правилам, которые он мне предписал... любовь к божественному порядку есть самая первая и самая существенная из всех добродетелей... чем больше мы его созерцаем, тем больше обнаруживаем, что все в нем является светом знания, справедливостью, благодеянием и расположением к человеку" [19]. Нет сомнений в том, что Мирабо воспользовался идеями выдающегося философа и теолога Николя Мальбранша. Ведь само утверждение, согласно которому "добродетель есть любовь к порядку", является главным положением знаменитого "Трактата о морали", принадлежавшего перу ораторианца. Касаясь вопроса о влиянии моральной философии Мальбранша на политические идеи физиократов, было бы уместно вкратце напомнить ее суть. Согласно его учению, "основной долг всех мыслящих существ состоит в том, чтобы сохранять и увеличивать свою свободу, ибо, пользуясь ею во благо, они могут заслужить счастье". Вместе с тем, Мальбранш отмечал, что "они в состоянии его заслужить лишь в том случае, если им помогает благодать" [20]. Ее можно познать с помощью чувств "света знания" [21]. Однако, по мысли Мальбранша, этот путь познания сам по себе недостаточен, поскольку "разум не ведет нас к познанию благодати, если любовь к порядку к этому не побуждает" [22]. Эта "любовь" может быть любовью к Богу, то есть любовью совершенной. В этом смысле "любить – означает соединиться с некоторым объектом, являющимся для тебя благом". Наряду с "совершенной любовью" существует любовь к ближнему, которая побуждает человека "желать ему блага, в котором тот нуждается". Конечно, никто не может любить ближнего, как Бога, установившего "неизменный порядок" [23]. Однако верующий человек, любящий Бога, любит и установленный им "порядок", и эта любовь является основным мотивом для всякого добродетельного поступка. Но, ведь очевидно, что "любовь к порядку" возможна только тогда, когда человек занимает наилучшее место в этом "порядке", когда, по словам Мальбранша, в нем "пробудится естественная и непобедимая любовь к счастью и совершенству собст-

венного существа". Вместе с тем, согласно Мальбраншу, верующий человек обязан "Бога любить больше, чем собственное существо" [24]. Совершенно очевидно, что, отстаивая необходимость "любви к порядку" и "благодати", Мальбранш, если можно так выразиться, питал недоверие к природным побуждениям и свободе человека [25]. Поэтому он считал, что в отношениях между людьми основой морали должно быть не естественное стремление делать "благодеяние" (*bienfaisance*), а стремление "делать добро ближнему" (*charité*), то есть долг христианина. И это недоверие было настолько сильно, что Мальбранш заявлял: "Гораздо лучше и бесконечно лучше подчиняться страстям тех, у кого есть право руководить, чем быть безраздельным хозяином своего собственного существа" [26]. Словом, лучше раболепие перед деспотом, чем своеволие.

Таким образом, в теологии Мальбранша было заметно глубокое противоречие между требованием *безусловной* любви к "порядку" и пониманием того, что должны существовать подлинно *человеческие* мотивы для этой любви. Объективно преодолеть это противоречие было возможно либо на путях реабилитации "природы человека", его чувств и эмоций, но тогда идея "порядка", на первый взгляд, становится ненужной, либо на путях *обмирщения* самой идеи "порядка", то есть, признания полного тождества божественного установления и строя человеческой жизни. Маркиз Мирабо и, как мы увидим в дальнейшем, Дидро и выбрали второй путь, а Вольтер первый. В отличие от Мальбранша, в представлении Мирабо "любовь к порядку" не являлась "любовью к Богу". Напротив, тот факт, что мы стремимся к собственному благу и благу ближнего, является доказательством наличия у нас "естественного света разума", который и побуждает нас любить "божественный порядок". Словом, "порядок" человеческий и "порядок" божественный являются идентичными. Следует согласиться с мнением Жака Доменека, автора фундаментального исследования, посвященного моральным доктринам Просвещения в том, что маркиз Мирабо и физиократы стремились, несмотря на теологическую форму их рассуждений, к созданию учения о "светской морали", и в том же направлении, в сущности, развивалась мысль Дидро и Руссо [27]. К этому перечню имен, по нашему мнению, следует

добавить имя Вольтера, а также имена некоторых посетителей салона Поля Гольбаха, например, имя Николая Буланже. Однако, несмотря на отмеченную Ж.Доменекком общность размышлений о "светской морали", которая характеризовала произведения многих мыслителей Франции на рубеже 50-х – 60-х гг. XVIII в., точка зрения Руссо не получила достаточного освещения.

Для ответа на поставленный вопрос, необходимо, прежде всего, выяснить отношение Руссо к идеям "светской морали". В 1762 г. Руссо сделал выписки из "Теории налогообложения" Мирабо и отметил мысль о том, что человека заставляет действовать "надежда на успех и выгоду", и в этот момент проявляется почитание Бога, который вознаграждает нас "за его почитание и добродетель" [28]. Руссо никак не прокомментировал эти слова. Однако позднее, в 1767 г. Руссо высказал яснее несогласие с маркизом. По его мнению, ошибочно упование Мирабо на то, что законы "естественные и политические" являются "самоочевидными" (*évidentes*), и что "люди в обществе могут увидеть эти отношения"? [29] Любопытной параллелью к этим рассуждениям является следующее замечание Руссо в "Письме архиепископу Парижа" (1763). "Порядок Вселенной, как бы восхитителен он не был, не в равной мере впечатляет людей, – писал он. – Народ не обращает на него внимания, не имея необходимых знаний, благодаря которым он мог бы его воспринять, не умея размышлять над тем, что наблюдает" [30]. Теория Мирабо предполагает, что у людей *изначально есть* любовь к "порядку" и разумное представление о нем. Но, согласно Руссо, вопрос как раз и заключается в том, чтобы *в общественной жизни* человек подчинялся "естественному закону" и морали, основанной на порядке, а не эгоистическому "интересу", возникающему в бесконечном многообразии социальных отношений.

В начале 60-х гг. XVIII в. Вольтер высказывал мысли, во многом сходные с идеями "светской морали" Мирабо. Он дословно выписал фразу из "Левиафана", где говорилось, что "тот, кто вводит в государстве новую религию, должен быть обвинен в оскорблении величия". "Гоббс добавляет, – писал Вольтер, – что учение о бессмертии души должно вдохновлять человека на добродетель, предохраняя

его от фанатизма и побуждая задуматься о своей репутации" [31]. Только принимая во внимание теистическое мировоззрение Вольтера, можно объяснить, почему в начале 60-х гг. в период практически всеобщего осуждения религиозного фанатизма Вольтер выступил в защиту веры. "Я молюсь Богу, – писал он, – ибо я ужасаюсь при виде иезуитов и яansenистов, ибо я люблю свою родину, ибо каждое воскресенье я хожу на проповедь, ибо я строю школы, я собираюсь построить приют, и у меня нет ни одного бедняка" [32]. Читая эти строчки трудно не согласиться с мнением Р.Помо, крупного специалиста по Вольтеру, что для Вольтера религия была, в первую очередь, "постулатом практического разума", чистой моралью, или, как ее называли многие современники, "естественной религией" [33]. "Фернейский патриарх" говорил о необходимости ее утверждения в обществе, полагая, что она является "благодеемием", то есть "естественной" гуманностью [34]. В этой гуманности или "естественной религии" Вольтер видел ту основу, на которой, по его мнению, в обществе в обществе должна развиваться "способность людей к общению" (*sociabilité*) между людьми. Эта религия являлась одним из главных мотивов "благодеемий" самого фернейского патриарха по отношению к крестьянам, жившим в его поместье. И в этом отношении совершенно справедливо замечание Г.Денуарестра, сделанное почти полтора столетия назад об "инстинкте общительности", присущем характеру самого Вольтера [35]. Таким образом, религия в форме теизма, как отчетливо показал Вольтер в статье "Теизм" в своем "Философском словаре" (1764), должна способствовать возникновению в обществе "светской морали", а не религиозной.

На рубеже 50-х – 60-х гг. суровая критика Вольтером религии под лозунгом "Раздавите гадину" и опубликованные им памфлеты вроде "Клятвы пятидесяти" свидетельствовали о том, что христианство в его исторической форме ему казалось неприемлемым для общества. Одна из главных причин нападков Вольтера на христианство заключалась в остроте идейных споров. "Апологеты христианства, – писал Р.Помо, – давали ему сражение на скользкой почве придираков по поводу приводимых им исторических фактов и контрверзы метафизического характера". Но немаловаж-

ное значение имело и то обстоятельство, что Вольтер считал, что в обществе христианская мораль должна быть "заменена естественной религией" [36]. Другими словами, вопрос из области философских и теологических споров переходил в область практическую и политическую. Как возможно *установление* в обществе "естественной религии"? Ответ, данный на этот вопрос Вольтером, разочаровывает читателя его сочинений. С одной стороны, Вольтер настаивал на социальной полезности исторически существовавших религий. Его собственный социальный опыт свидетельствовал, что "одна только религия и держит в узде грубых крестьян" [37]. С другой стороны, как свидетельствуют рукописи, хранящихся в архиве Вольтера в Санкт-Петербурге, он осуждал католицизм и приветствовал решение изгнать иезуитов из Франции как противников "естественной религии" и сторонников "нетерпимости". По его мнению, церковь "приносит зло правительству, являясь источником заговоров, запрещая браки протестантов, поощряя фанатизм", и, поэтому, наилучшее государство то, в котором число священнослужителей доведено до необходимого количества или они приносят потомство, являясь полезными для страны [38]. Другими словами, священники должны стать образцом исполнения гражданских обязанностей. По сути дела, в своих рассуждениях Вольтер не шел дальше идеи предоставления гражданских прав клиру. Что же касается "теизма" как основы общественной морали, то Вольтер считал опасным проповедовать его в народе. Для "патриарха" "теизм" оставался мировоззрением просвещенной элиты, поэтому задача превращения созданной на его основе "светской морали" для всего общества, оказалась нерешенной.

В середине 50-х гг. XVIII в. именно Руссо обратил внимание на это "слабое место" учения Вольтера в знаменитом "Письме об оптимизме". По Руссо, необходимо, чтобы в обществе существовал "кодекс гражданского исповедания веры", провозглашенный государством, кодекс, который заключал бы в себе принципы "естественной религии" [39]. Пропаганда Вольтером "теизма" вызвала нападки со стороны апологетов христианства, которые считали ее причиной "нынешних бед во Франции". По их мнению, те, кто предлагал заменить исторически сложившиеся культы и тра-

диционные ценности общества на "естественную религию", разрушали тем самым общественную мораль [40]. В известной мере, в своей критике Вольтера Руссо учитывал это мнение: коль скоро "естественная религия" претендовала на то, чтобы стать новой общественной моралью, необходимо найти способы интегрировать ее в общественную жизнь. Идея создания "гражданской религии", сформулированная Руссо в трактате "Об общественном договоре", как нам кажется, представляла собой его ответ на аргументы Вольтера и апологетов христианства [41]. Следует отметить, что Вольтер, в отличие от маркиза Мирабо, отказался от идеи "порядка" и Бога, который его "установил", как обоснования "светской морали". В его учении гуманизм, в сущности, представлял собой добрую волю разумного и нравственного существа. В учении Мирабо идея "порядка" являлась *иерархией* нравственных и социальных ценностей, на вершине которой находился Бог как выражение абсолютных ценностей. И в этом отношении учение о "светской морали" Мирабо оказывалось более последовательным.

Проблема обоснования "светской морали" на рубеже 50-х – 60-х гг. XVIII в. находилась в центре внимания не только деистов вроде Вольтера, Мармонтеля и маркиза Мирабо, но и философов-материалистов и, в первую очередь, кружка энциклопедистов и Дидро. Как отмечал французский исследователь Р.Юбер, атеистические идеи, высказанные его членами в этот период времени, носили "академический характер" и вовсе не преследовали цели "произвести переворот в государстве" [42]. Тем не менее, сказанное не означает, что они не имели никакого отношения к политике. В атеистической и материалистической картине мира Дидро не было места представлению о свободе. Его, как совершенно справедливо отмечал французский исследователь Жак Пруст, в полной мере заменял "темперамент" людей, который "побуждает их к общению друг с другом" [43]. В этом общении проявляются "естественный вкус, инстинкт и такт", благодаря которым человек обретает чувство прекрасного как в области искусства, так и в области нравственности. В последнем случае эти "естественные" чувства, согласно Дидро, побуждают людей жить в обществе. В отличие от Вольтера, Дидро в полной мере сумел оце-

нить глубину и оригинальность идеи "порядка", истолковав ее в материалистическом духе. "Независимо от соображений выгоды, мы имеем понятие о порядке, вкус к нему, увлекающий нас вопреки желанию, противиться которому мы не в состоянии", – писал Дидро, во многом повторяя идеи английских моралистов XVIII в., в частности Шефтсбери, и пересмысливая идеи Мальбранша [44]. Следует согласиться с мнением французского исследователя Жана Депрёна, отмечавшего, что, если у Николя Мальбранша понятие "любовь к порядку" выражало "любовь к божественному порядку", то у Дидро "вкус к порядку в моральных вещах представлял собой изящное выражение неодолимой потребности жить" [45].

Основным аргументом Дидро в пользу витализма был аргумент, согласно которому в каждом человеке его природные задатки могут спонтанно развиваться, а нравственные отношения между людьми станут их непосредственным выражением. По мнению Жака Пруста, проблема реализации этих задатков в обществе стала одной из центральных в романе Дидро "Монахиня", написанном в 1760 г. В нем Дидро доказывал, что в обществе "способность к общению естественным образом расцветает". Однако развитие сюжета романа свидетельствовало об обратном. Героиня романа, от природы доверчивая, добрая, "способная к общению", оказалась отверженной обществом [46]. Анализируя концепцию морали у Дидро, трудно не согласиться с мнением Жана Фабра, что "изыскания Дидро в области драматического искусства привели его к необходимости подменить темперамент человека теми условиями, в которых он формируется, изображать чувства и моральность человека в зависимости от его занятий" [47]. Таким образом, Дидро так и не удалось объяснить, каким образом "естественная способность к общению" может быть реализована в социальной среде, где обязательным является подчинение конвенциональным правилам, а не природным побуждениям. В конечном итоге, разве племянник Рамо не является образчиком "способности к общению", "природным" даром, который обеспечил ему успех в обществе? Руссо считал, что "естественные законы", выражающие темперамент и физиологические потребности человека, лишены "какой-либо санкции" в сознании человека, стремящегося к удовле-

творению своих социальных интересов [48]. Это критическое замечание Руссо, сделанное им в романе "Эмиль, или о Воспитании", следует в полной мере отнести к Дидро.

Следует заметить, что с позиций материализма Дидро и многие энциклопедисты делали весьма скромные выводы в рамках политической теории, о чем свидетельствует книга Николая Буланже "Исследования о восточном деспотизме". В ней автор попытался "разоблачить здание государства", доказав, что греческие республики и абсолютные монархии его времени возникли благодаря религиозным суевериям и фанатизму [49]. Острые заявления автора неожиданно заканчивались весьма умеренным выводом: "Только монархия нашла истинные средства для того, чтобы люди пользовались возможным счастьем" [50]. Почему так? Республиканская форма правления, по словам Буланже, "не создана для этого мира", ибо республиканская добродетель основана на экзальтации, сродни религиозной [51]. Конечно, лучше жить в монархическом государстве, где люди, находясь под гнетом "ужасного деспотизма, не перестают адресовать добрые советы своему королю", чем в республике фанатиков. Эту умеренную и не лишенную исторического пессимизма позицию разделял и Дидро. "Наши министры, может быть и плохи, однако постарайтесь довольствоваться теми, что есть: в других местах они не лучше; наше общество плохо управляется, но таково свойство всех обществ... мой обычай – находить утешение во всех несчастьях, которые я переношу вместе со своими согражданами", – писал он [52].

Начало 60-х гг. XVIII в. в общественной мысли Франции ознаменовалось попыткой создания "светской морали" в сочинениях практически многих крупнейших писателей Просвещения. В рамках таких ключевых понятий, как "способность к общению", "порядок", "благодеяние" ими переосмысливались основные положения моральной философии апологетов христианства и, в первую очередь, Николая Мальбранша. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что и для маркиза Мирабо, и для Вольтера, и для Дидро, камнем преткновения становилась проблема реализации этой морали в обществе и государстве. Руссо весьма пронципально указал на затруднение, в котором оказалась мысль французского Про-

свещения. Возможно ли, чтобы человек стал нравственным существом, следуя "самоочевидным", рациональным и, в то же время, умозрительным законам, в то время как общественная жизнь является ничем иным, как столкновением противоречивых интересов, в первую очередь, материальных? Возможно ли, чтобы, забыв об этих интересах, человек следовал только "вкусу к порядку"? Проповедуя мораль, основанную на "естественной религии" и "благожелательности", Вольтер подверг критике религиозный фанатизм. Но как возможно установление веротерпимости в обществе? В сочинениях "патриарха" начала 60-х гг. XVIII в. все более становилось заметным недостатком, если можно так выразиться, положительной программы. В сочинениях Дидро и Буланже критика религиозной морали и политики, основанной на теологии, с позиций материализма, в конечном итоге, выливалась в весьма скромную политическую программу в сочетании с житейским оппортунизмом. Таким образом, по мысли Руссо, поиск новой формы общественной морали поставил на повестку дня проблему возможности существования идеала общества, в котором она могла быть реализована.

Нет сомнения, что на рубеже 50-х – 60-х гг. XVIII в. философия Просвещения уделяла особое внимание проблеме "социальной морали", в немалой мере под влиянием сложных процессов, которые происходили во французском обществе этого времени. Однако, попытка осмыслить эти процессы с позиций материализма, деизма (Вольтер), идеализма (физиократы) оказались неудачными: абстрактный характер моральных концепций представителей просвещенной элиты наложил отпечаток на их политические идеи. Предложив программу нравственного воспитания Эмиля, этого, по выражению Руссо, "естественного человека способного жить в обществе", мыслитель одновременно, в V книге своего трактата о воспитании изложил учение об общественном договоре, которое во многих существенных пунктах основано на его учении о морали и ценностях [53].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Цитировано по: *Weulersse G.* Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770. – Paris: 1910, t. 1. – P. 68.
2. *Hédia Overtani-Khadhar.* Diderot et l'activité politique. – Manoula: 1992. – P. 69 et sq.
3. *Mirabeau.* Théorie de l'impôt. – Avignon: 1761. – P. III.
4. *Jacques d'Héméry.* Journal de l'imprimerie. Note datée de 11 décembre 1760. – Bibliothèque Nationale de France, Côtes manuscrits, MF № 22161, f. 130.
5. *Imbert de Saint-Armand.* Les dernières années de Louis XV. – Paris: 1856. – P. XXXII.
6. *Fantin des Odoards.* Histoire de France. – Paris: 1817, t. 10. – P. 165.
7. Mémoires secrètes de la république des lettres ou journal de Bauchemont. 1762, janvier. – Paris: 1886.
8. Abbé de Mably à M-me Dupin de Chenonceau. 21 septembre 1764. – Portefeuille de Madame Dupin de Chenonceau. – Paris: 1894. – P. 443.
9. *Le Gros.* Examen et analyse du système des philosophes économistes. – Paris: 1787. – P. 264.
10. *Mornet D.* La philosophie de la Révolution française. – Paris: 1955. – P. 128.
11. *Гордон Л. С.* Революционный кризис во Франции 50 – 60-х гг. XVIII века и литература французского Просвещения. – Из истории рабочего и демократического движения. – Уфа: 1963, С. 77 – 85.
12. Papiers de marquis de Mirabeau. – Archives Nationales de France. – М.: 784. – № 67.
13. Ibid. № 27. Ср.: *Marquis de Mirabeau, F. Quesnay.* Traité de la Monarchie. – Paris: 1999, p. 140. "Крики о государственном интересе задушены нищетой", – восклицал Ф.Кенэ.
14. *Henry de Guyon de La Plombanie.* L'Homme en société, ou les nouvelles vues politiques et économiques pour porter la population à la plus haut degré en France. – Amsterdam: 1763. – P. 11.
15. *Faiget de Villeneuve.* De l'Economie politique. – Amsterdam: 1763. – P. 8 – 11, 100 – 101.
16. *Faiget de Villeneuve.* Discours d'un citoyen sur les moyens de multiplier les forces d'état et d'augmenter la population. A Bruxelles, 1760. – P. 161 – 162.
17. *Mirabeau.* Op. cit. – P. 251 – 252.
18. Résumé de la philosophie rurale. – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, fr. Q. II. № 105, f. 7 recto.
19. *Mirabeau.* Eléments de la philosophie rurale. A La Haye, 1762. – P. XIV.
20. *Malebranche N.* Traité de nature et de la grâce. Disc. III, Part. I, Art XV. – Oeuvres. – Paris: 1992, t. II. – P. 119.
21. Ibid. Disc. III, Part. II, Art XXXV. – Oeuvres: t. II. – P. 133.
22. *Malebranche N.* Traité de morale. Part. I, Ch. II, Art X. – Oeuvres, t. II. – P. 440.
23. Ibid. Part. I, Ch. III, Art. V. – Oeuvres, t. II, t. 444 – 445.
24. Ibid. Part. I, Ch. VIII, Art. XVI. – Oeuvres, t. II. – P. 500.
25. "Если бы природа человека не была испорчена, то не было бы нужды с помощью разума исследовать, каковы должны быть наклонности духовных существ, нам для этого необходимо было бы только обратиться с вопросом к самим себе и распознать благодаря внутреннему чувству, что происходит в нас... но мы знаем, что, согласно вере, грех опрокинул естественный порядок", – писал ораторианец. (*Malebranche N.* De la recherche de la vérité. L. IV, Ch. 1, § I. – Oeuvres, t. I. – P. 385. О влиянии Мальбранша на философию Руссо в целом см.: *P. Riley.* The general will before Rousseau. Prineston, 1986. – P. 28 – 30, 100 – 102. Из старых работ упомянем: *Bréhier E.* Les lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau. – Revue internationale de philosophie. – Paris: 1938 – 1939, № 1. – P. 113 et sq.
26. *Malebranche N.* De la recherche de la vérité. Part. I, Ch. II, Art. XIII. – Oeuvres: t. II. – P. 442.
27. *Domenech J.* Fondements de la morale dans la philosophie française au XVIIIe s. – Paris: 1989. – P. 80 – 82.
28. *Launay M. J.-J.* Rousseau et son temps. – Paris: 1969. – P. 240 – 242.
29. Rousseau à Mirabeau. 15 janvier 1767. – Correspondance complète de J.-J. Rousseau. Voltaire Fondation, 1964 – 1995. – № 5991. (В дальнейшем ссылки на это издание: С. С. с указанием номера письма).
30. *Rousseau.* Lettre à Christophe de Beaumont. – Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau. – Paris: 1962 – 1995, t. IV. – P. 942. (В дальнейшем ссылки на это издание О. С. с указанием номера тома и страницы).
31. *Voltaire.* Extraits. – Вольтеровский центр в Российской национальной библиотеке, Manuscrits de Voltaire, t. IX, f. 11 recto.
32. Voltaire au comte d'Argental. 16 février. 1961. – Pomeau R. La religion de Voltaire. – P. 418.
33. *Pomeau R.* Op. cit. – P. 420 – 421.
34. Ibid. – P. 231.
35. *Denoiresterres G.* Voltaire et la société du XVIII-ème sc. Dexième édition. 6-ème série. Voltaire et J.-J. Rousseau. Paris, 1875. – P. 58.
36. Ibid. – P. 298, 345.
37. *Pomeau R.* Op. cit. – P. 395.
38. *Voltaire.* De la religion. – Вольтеровский центр в РНБ, Manuscrits de Voltaire, t. IX, f. 56 recto et verso.
39. *Rousseau.* Lettre à Voltaire sur l'optimisme. 18 août 1756. – О. – С. 1072 – 1074.
40. *Palissot de Montenois.* Petites lettres sur les grands philosophes. – Vissière J.-L. La secte des empoisonneurs. Polemique autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert. – Provence: 1993. – P. 65 – 74.
41. *Занин С. В.* "Гражданская религия" Ж.-Ж. Руссо. – Французский ежегодник за 2004 г. – М.: 2004. – С. 197 и сл.
42. *Hubert R.* Holbach et ses amis. – Paris: 1928. – P. 64 – 65.
43. *Proust J.* Diderot et L'Encyclopédie. – Paris: 1967. – P. 406 – 408.
44. *Diderot D.* Lettre à Sophie Volland. Le 4 octobre 1767. – Oeuvres de Diderot. Edition et commentaire de L. Versini. – Paris: 1999, t. V. – P. 782.
45. *Deprun J.* Diderot et Malebranche: de l'amour de l'ordre au goût de l'ordre. – Colloque internationale de Diderot. – Paris: 1985. – P. 46 – 48.
46. *Proust J.* Cantate de l'innocent (à propos de la "Religieuse"). – Proust J. L'objet et le texte. – Paris: 1982. – P. 156.

47. *Diderot D.* Le nouveau de Rameau. Edition critique établie par Jean Fabre. – Genève: 1963. – P. 176.
48. *Rousseau J.-J.* Emile, ou de l'Education. L. IV. – O. C., t. IV. – P. 635.
49. *Boulanger N.* Recherches sur l'origine du despotisme oriental. Introduction. S/l, MDCCLXI. – P. XX.
50. *Ibid.* – P. 261, 412, 420.
51. "Подозрительное" отношение к демократии встречается и в радикальных сочинениях, распространявшихся в середине XVIII в. в рукописях: "Разве на Востоке найдешь столь смехотворное и чудовищное правление". В них нередко дословно повторяются идеи Буланже об избрании короля как религиозном акте. (Gouvernement historique, politique et religieux, ancien et moderne. – Вольтеровский центр в РНБ, Manuscrits de Voltaire, t. IX, f. 309 recto).
52. *Занин С. В.* Общественный идеал Ж.-Ж. Руссо и французское Просвещение XVIII в. – СПб.: 2007. Гл. 3, § 2.

THE PROBLEM OF "SECULAR MORALITY" IN THE FRENCH ENLIGHTENMENT IN 1750S – 60S

©2008 A.A.Beltser¹, S.V.Zanin²

¹ Samara State Pedagogical University

² Samara Municipal Nayanova University

The article is dedicated to the thoughts of the well known French philosophers of the XVIII century (physiocrates, Voltaire, Diderot, Boulanger) about the ideas of "virtue", "morality order", "sociability", their secular character is particularly emphasized.