

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Український державний університет науки і технологій
Кафедра філософії та українознавства

«До захисту»

Завідувач кафедри

«Філософія та українознавство»

д-р філософ. наук., професор

ВХМ Володимир ХМІЛЬ

«_____» _____ 20__р.

ДИПЛОМНА РОБОТА

На здобуття освітнього ступеня «магістр»

Галузь знань 03 «Гуманітарні науки»

Спеціальність 033 «Філософія»

Освітньо-професійна програма «Філософська антропологія»

Тема: «**ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Л.-М. ДЕШАМА**»

Theme: «**PHILOSOPHICAL VIEWS OF LÉGER-MARIE DESCHAMPS**»

Керівник дипломної роботи

Зав. кафедрою

ВХМ Володимир ХМІЛЬ

Студент групи ФА2221

ОС Олег СЕРПУТЬКО

Student

Oleh SERPUTKO

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
УКРАЇНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ НАУКИ І ТЕХНОЛОГІЙ

ННІ: «Дніпровський інститут інфраструктури і транспорту»
Кафедра філософії та українознавства

КВАЛІФІКАЦІЙНА РОБОТА
ступеня магістра

Студента
академічної групи ФА2221
спеціальності
за освітньо-професійною програмою

Серпутько О. В.

Філософія
«Філософська антропологія»

на тему: «Філософські погляди Л.-М. Дешама»

Керівники	Прізвище, ініціали	Оцінка за шкалою		Підпис
		Рейтинговою	Інституційною	
Кваліфікаційної роботи	проф. Хміль В.В.			

Рецензент	Доц. Жижченко В.П				
-----------	-------------------	--	--	--	--

Нормоконтролер	Доц. Власова О.П.			
----------------	-------------------	--	--	--

Дніпро
2024

Міністерство освіти і науки України
Український державний університет науки і технологій

Факультет: Управління енергетичними та економічними процесами

Кафедра: Філософії та українознавства

Рівень вищої освіти: магістр

Освітня програма: Філософська антропологія

Спеціальність: 033 Філософія

ЗАТВЕРДЖУЮ

Завідувач кафедри Філософії та українознавства

_____ Хміль В.В.

_____ грудня 2023 р.

ЗАВДАННЯ

На кваліфікаційну роботу Магістр

здобувачу Серпутьку Олегу Володимировичу

Тема кваліфікаційної роботи: **Філософські погляди Л.-М. Дешама**

Керівник роботи: Хміль Володимир Васильович

затверджено наказом ректора УДУНТ № 273 від 23.03. 2023 року

- Строк подання студентом роботи 06. 12. 2023 року
- Вихідні дані до дипломної роботи: _____.
- Зміст пояснювальної записки (перелік питань до розробки):
 - Аналітична частина: _____;
 - Основна частина: _____;
- Перелік демонстраційного матеріалу:
 - доповідь;
 - презентація;
- Консультанти:

КАЛЕНДАРНИЙ ПЛАН

№	Назва етапів кваліфікаційної роботи	Строк виконання етапів	Примітка
1	Вибір теми кваліфікаційної роботи	15.10.22 – 20.10.22	5%
2	Розробка та затвердження завдання	01.11.22– 10.11.22	10%
3	Аналіз сучасного стану дослідження проблеми за науковими літературними джерелами	15.11.22– 15.02.23	20%
4	Постановка задачі, розробка плану роботи над темою	16.02.23 – 20.02.23	25%
5	Робота з науковими матеріалами та джерелами	01.03.23 – 01.08.23	65%
6	Вступ та перелік літературних джерел	15.08.23 – 01.10.23	75%
7	Розробка демонстраційних матеріалів	15.10.23 – 01.11.23	80%
8	Оформлення пояснювальної записки	15.11.23 – 20.11.23	85%
9	Підготовка автореферату та презентації доповіді	21.11.23 – 01.12.23	95%
10	Зовнішнє рецензування кваліфікаційної роботи	01.12.23 – 05.12.23	100%
11	Подання кваліфікаційної роботи до кафедри	06.12.23	100%

Студент

Серпутько О. В.

Керівник роботи

Хміль В. В.

РЕФЕРАТ

Пояснювальна записка до кваліфікаційної роботи магістра складається з 2 частин, 74 сторінок, 42 літературних джерел.

Об'єктом дослідження є філософське вчення Леже-Марі дом Дешама.

Предметом дослідження є творчий доробок Л.-М. Дешама в контексті ідейних тенденцій епохи французького Просвітництва.

Метою роботи є аналіз філософського вчення Леже-Марі дом Дешама, визначення його місця та ролі серед французьких просвітників шляхом дослідження впливу та значущості його ідей на філософський дискурс енциклопедистів.

Галузь застосування: Отримані наукові результати поглиблюють теоретичні дослідження в історико-філософській галузі і мають теоретичне та навчально-методичне значення. Матеріали дослідження можуть бути використані при підготовці нових наукових досліджень з історії філософії, а також у викладанні нормативних курсів з дисциплін філософського і політологічного спрямування.

У вступі розглянута сутність проблеми дослідження та її актуальність.

У першому розділі висвітлено епоху, біографію філософа, вплив на філософію Леже-Марі Дешама середньовічних філософів. Також розглянуто метафізичну систему мислителя, розуміння ним понять абсолютної істини та ролі знання в її пізнанні, а також суспільно-політичних візії філософа.

У другому розділі досліджено епістолярну спадщину Дешама, його контакти та спілкування з передовими мислителями епохи та детально розглянуто головну працю філософа, в якій він виступив на анти-просвітницьких позиціях. Врешті була здійснена спроба оцінки місця та ролі мислителя в середовищі французьких просвітників та його внесок у філософську спадщину доби.

Ключові слова: Леже-Марі дом Дешам, матеріалізм, атеїзм, метафізика, сенсуалізм, раціоналізм, Просвітництво, наука, людина.

ABSTRAKT

ЗМІСТ

ВСТУП.....	7
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ЛЕЖЕ-МАРІ ДЕШАМА.....	11
ГЛАВА 1.1 НОВИЙ СТАТУС РОЗУМУ ТА ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ФРАНЦУЗЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА	11
ГЛАВА 1.2 АНТИІНДИВІДУАЛІСТИЧНІ ПОЛОЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ СИСТЕМИ ДЕШАМА (ОНТОЛОГІЧНИЙ ТА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ КОНТЕКСТ).....	19
РОЗДІЛ 2. МІСЦЕ І РОЛЬ ІДЕЙ Л.-М. ДЕШАМА У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ПРОСВІТНИЦТВА	Помилка! Закладку не визначено.
ГЛАВА 2.1 РЕАКЦІЙНИЙ ВИСТУП ДОМ ДЕШАМА ПРОТИ ПРОСВІТНИКІВ: СУСПІЛЬНІ МОРАЛЬ І ПОРЯДОК ПРОТИ СВОБОДИ ІНДИВІДА.....	58
ГЛАВА 2.2 ЕПІСТОЛЯРНА СПАДЩИНА ЛЕЖЕ-МАРІ ДОМ ДЕШАМА.....	76
ВИСНОВКИ.....	87
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	91

ВСТУП

Актуальність дослідження. Епоха французького просвітництва являє собою окрему віху в історії філософії. Значення і роль, яку відіграв цей період для всього людства складно переоцінити. Це час, коли релігійний цензура та властива їй догматика у мисленні починають безповоротно втрачати свій вплив на свідомість мас в той час, коли досягнення науки та техніки досягають всеосяжного рівня, і починають вирішальним чином зумовлювати оновлене світобачення людини. В цей період роль філософії для суспільного життя набуває нових значень. Вона стає не тільки більш відкритою, відкидаючи стару традицію філософування у рамках закритих метафізичних систем, а й більш доступною для інших прошарків населення. З-поміж діячів тієї доби поза увагою залишився такий небезвідомий на той час філософ-метафізик як Леже-Марі дом Дешам.

Це зумовлене тим, що мислитель зайняв більш консервативну позицію в поглядах на значення та роль людини у Всесвіті, на відміну від новаторських ідей просвітників. Ще одним фактором став його відкритий виступ проти енциклопедистів, в якому він, обгрунтовуючи свої вищезгадані філософсько-антропологічні погляди, став на бік реакції, що спричинило до відвертого ігнорування мислителя як при його життю, так і в подальшому, після його смерті.

Але з його авторською концепцією були ознайомлені багато відомих філософів, громадських та політичних діячів, аристократів, державних та церковних функціонерів. Зокрема, це Гельвецій, Руссо, Робіне, Дідро, Вольтер, д'Аламбер, Гольбах; герцог де Шуазель, юрист Сенак де Мейлан тощо; з ним спілкувався П'єр Желіот, оперний співак, вчитель відомої актриси та співачки Софі Арну. Будучи ченцем-бенедиктинцем він мав неабияку популярність та чимало послідовників при дворі Марка-Рене де Вуайє д'Аржансона, одного з найбільших аристократичних дворів Франції. Метафізична система ченця в деяких своїх положеннях відображалась у філософських концепціях відомих

просвітників, а активне фігурування імені філософа в епістолярній спадщині зазначених філософів не може не вказувати на залученість ідей мислителя у філософському дискурсі епохи. А тому, все вищесказане свідчить про потребу глибинного аналізу творчого доробку Л.-М. Дешама та з'ясування його ролі та статусу серед філософських кіл того часу.

Варто також зауважити, що на вітчизняних просторах філософської думки увагу цьому мислителю не приділяли зовсім. Відновлюючи свою власну, вітчизняну, школу філософування, та переосмислюючи фундаментальні доробки відомих філософів, українські науковці поки що залишають поза увагою менш відомих діячів та мислителів різних епох. Ця дипломна робота покликана частково заповнити таку прогалину в рамках історії французької філософії, що дозволить її змістовно доповнити та оновити.

Метою дослідження є аналіз антропологічних рис філософського вчення Леже-Марі дом Дешама, визначення місця та ролі мислителя серед французьких просвітників шляхом дослідження впливу та значущості його ідей на філософський дискурс енциклопедистів.

Досягнення поставленої мети завбачує вирішення таких завдань:

- 1) розглянути філософський доробок Леже-Марі Дешама в контексті тих ідейних тенденцій, що їх започатковували французькі просвітники;
- 2) проаналізувати полеміку з сучасними Дешаму філософами та їх критику першим;
- 3) виявити спільні та відмінні положення мислителя та ідей енциклопедистів;
- 4) визначити ступінь впливу філософа на філософський дискурс епохи Просвітництва.

Об'єктом дослідження є філософське вчення Леже-Марі дом Дешама.

Предметом дослідження є творчий доробок Л.-М. Дешама в контексті ідейних тенденцій епохи французького Просвітництва.

Стан наукової розробленості. Вперше на теренах нашої і сусідніми з нашою державами філософським доробком філософа зацікавились російська дослідниця Е. Д. Зайцева. В 1910 р. році вона вивчила рукописи, а в 1920 р.

перейшла до перекладу творів. Іншим дослідником був азербайджанець Дж. Нагієв, сучасник Е. Зайцевої. Останній хотів видати повне видання творів бенедиктинця у трьох томах, але вийшов тільки перший. В цьому йому допоміг ще один російський дослідник - С. Васільєв. В радянському союзі доробком маловідомого філософа після Другої світової війни зацікавились ще більше. Зумовлене це тим, що філософ стояв на крайніх атеїстичних та комуністичних позиціях, що відповідало офіційній макрсистсько-ленінській лінії наукової думки. Зокрема, були опубліковані дослідження В. Б. Богуславського, Б. Ф. Поршнєва та інших. Останній також ретельно вивчав біографію мислителя і підняв питання про те наскільки його взагалі можна було вважати реальною історичною постаттю з огляду на схожість його життєвого і творчого шляху з іншим відомим французьким філософом XVIII ст. Етьєном-Габрієлем Мореллі. Після зникнення СРСР з мап світу та появи вільного подиху для розвитку наукової думки на теренах пострадянських країн до доробків Л.-М. Дешама ніхто не звертався. Відійшовши від попередньої, леніністсько-марксистської парадигми у трактуванні розвитку філософії та суспільно-політичних процесів постала потреба по-новому оцінити творчі надбання різних мислителів. Це ж стосується і філософії Л.-М. Дешама. На допомогу цьому завданню прийшли менш заангажовані зарубіжні дослідження XX і XXI ст. Перш за все це були вітчизняні Дешаму дослідники, такі як Ж. Тома та Ф. Вентюрі, Поль Верньєр, Андре Роббіне; німецький дослідник Курт Шнелле; польський – Казімеж Вілінскі. Серед сучасних дослідників варто виділити французів П'єра Мете і Бернара Дельома, які досліджували біографію бенедиктинця; італійця Франческо Тото, який порівнював системи Дешама та Спінози; канадця Мірчу Платона, який займався визначенням ролі мислителя серед інших просвітників та його роль у Просвітництві взагалі; та Алексіса Тетро, який працював в тому ж руслі що і М. Платон, однак більш ретельно поглибив проблеми змісту полеміки між Дешамом та просвітниками.

Методологічні основи дослідження. Методологічною основою дослідження є класичні принципи і методи наукового аналізу, вироблені в

області філософії, соціології та політичної науки. В якості основних методів аналізу використані як загальнонаукові методи: історико-порівняльний, сходження від абстрактного до конкретного, єдності історичного і логічного, системного підходу, так і специфічні, як-от конструювання ідеального типу тощо. Наукова новизна дослідження полягає у переосмисленні творчості Леже-Марі Дешама, яка досі аналізувалася лише з позицій марксистсько-леніністської парадигми.

Практичне значення дослідження. Отримані наукові результати поглиблюють теоретичні дослідження в історико-філософській галузі і мають теоретичне та навчально-методичне значення. Матеріали дослідження можуть бути використані при підготовці нових наукових досліджень з історії філософії, а також у викладанні нормативних курсів з дисциплін філософського і політологічного спрямування.

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ЛЕЖЕ-МАРІ ДЕШАМА

1.1 НОВИЙ СТАТУС РОЗУМУ ТА ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ФРАНЦУЗЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА

У своїй роботі «Що таке просвітництво?» Імануїл Кант зазначає: «Просвітництво - це вихід людини зі стану неповноліття, в якому вона перебуває з власної вини. Неповноліття — це нездатність користуватися своїм розумом без наставництва когось іншого. Неповноліття з власної вини має причину не брак розуму, а недолік рішучості і мужності користуватися ним без чийогось наставництва. *Sapere aude!* Май мужність користуватися своїм власним розумом! – ось це і є девізом епохи Просвітництва». Цей етап розвитку філософії можна охарактеризувати твердою (однак в багатьох випадках надто наївною) вірою в людський розум, «необхідністю звільнити його від догм шляхом критичного перегляду інтелектуальних цінностей; звільненням від релігійних та моральних забобонів; вірою у трансформацію негуманного характеру відносин між людьми та звільненням від політичної тиранії» [10, с 282]. Макс Хоркхаймер і Теодор Адорно у книзі «Діалектика Просвітництва» писали: «...незважаючи на те, що і сьогодні повністю освічена земля живе під знаком зла, що торжествує, Просвітництво пропагувало постійний розвиток мислення в найширшому значенні, завжди мало на меті вирвати людей зі стану страху і перетворити їх на господарів своєї долі. <...> Програмою просвітителів було звільнення світу від чар; вони мали намір розвіяти міфи і за допомогою наукових знань повністю змінити людську уяву» [22, с. 154].

Варто додати, що Просвітництво було не єдиним культурним та ідеологічним рухом, яке виникло в XVII-XVIII століттях, однак саме воно зайняло панівне становище. Однією з причин популярності цього руху можна

назвати ріст буржуазних відносин в найбільш розвинених країнах Європи, передусім Англії, Франції, Нідерландах, Італії і Німеччині, перебігом і змістом яких дуже зацікавились просвітники, а самі виробництва, мануфактури і дрібні ремісники почали активно цікавитись науковими набутками в різних наукових сферах з метою їх застосування задля збільшення ефективності та доходів. Цікавою вважаю думкою, що висвітлена Дж. Реалі та Д. Антісері про те, що «просвітництво формується на ґрунті різних традицій не у вигляді теоретичної системи, а, швидше, у формі ідеологічного руху, що носить у кожній окремій країні специфічний характер, але із спільною для них усіх основою: вірою в людський розум, покликаний забезпечити прогрес людства; порятунок від безглузвих традицій, звільнення від кайданів невігластва, забобонів, міфів, гноблення. Культ Розуму у просвітників має на увазі захист наукового та технічного пізнання як знаряддя перетворення світу та поступового поліпшення умов матеріального та духовного життя людства; це і релігійна та етична толерантність; захист невід'ємних природних прав людини та громадянина; відмова від догматичних метафізичних систем, які не піддаються фактичній перевірці; критика забобонів, втілених у позитивних релігіях та захист деїзму (але також і матеріалізму); боротьба проти станових привілеїв та тиранії.

Тепер перейдемо до характеристики власне розуму та його оновленої ролі, змісту, яким його наповнювали просвітники.

Розум для них — як для Локка і Ньютона — це розум, незалежний як від істин релігійного одкровення, так і від вроджених істин. А тому, мова йдеться про обмежений досвідом і ним же контрольованим розум. Однак цей проект прогресуючого розуму просвітників не обмежується фактами спостереження за природою, як у Ньютона, не замкнений у певній галузі дослідження.

В епоху Просвітництва розум набуває нового ідейного статусу. Тепер поняття розуму визначається інакше — «віднині це не концепція буття, а концепція справи, способу дії» [10, с 283]. Монтеск'є наголошував, що людська душа ніколи не зможе зупинитися у своєму пристрасному бажанні розширити

знання: речі ніби сплетені в ланцюг, і не можна дізнатися причини чогось або отримати якесь уявлення, не сповнившись бажанням пізнати все.

Просвітницький розум критичний. А критичним він не міг бути без того, щоб бути емпіричним, тобто пов'язаний з досвідом як джерелом достовірності. І саме тому «експериментальний» та «індуктивний» просвітницький раціоналізм в Англії та Франції руйнує попередню форму філософського пізнання – метафізичні системи. «Дух системи» вже не розглядається в якості джерела сили, достовірності – скоріше в якості перепони, яка обмежує філософське мислення. «Не замикати філософію в межах однієї доктрини, пов'язаної певними аксіомами, встановленими раз і назавжди; або ототожнювати з дедукцією, яку неможливо вивести, — просвітники пропонують вільний розвиток філософії, а тому напоглягають щоб вона включила в себе основу форму дійсності — форму будь-якого буття, як природного, так і духовного» [10, с 284].

Просвітники з презирливим сарказмом висміювали «міфи» та «забобони» «позитивних» релігій. Нешанобливе та скептичне ставлення до церкви є головною рисою Просвітництва, «...філософії, яку можна назвати секуляризацією думки». Незважаючи на матеріалістичне і навіть атеїстичне забарвлення, просвітницька думка пов'язана з деїзмом. Деїзм визнає існування Бога, а от творіння світу і управління ним з Його боку дехто вважає частковим, а дехто - повністю безчасним; також деїзм визнає майбутнє життя, в якому кожному віддається за добро і зло. Вольтер писав: «Мені здається очевидним, що існує необхідний безособовий розумний початок, вічний, вищий; він... не істина релігійного вірування, а істина розуму» [10, с 284]. Стає ясно, що якщо розум може досягнути, прийняти і утвердити лише ці релігійні істини, то обрядовість, священні історії, весь зміст і установи так званої «позитивної» релігії або «релігії Одкровення» є лише забобонами — плід страху та невігластва. Звідси завдання висвітлити темряву, що огортає «позитивні» релігії, показати їхню різноманітність, проаналізувати витоки та пов'язані з ними суспільні звичаї та традиції, а потім викрити їх безглузду нелюдяність.

«Роздавіть гадину!» - такий був бойовий клич Вольтера; звичайно ж, не проти віри в Бога (як говорив сам філософ), а проти релігійних забобонів та нетерпимості. Проте після Вольтера часто і віра у Бога, і релігія стають предметом нападок, зображуються перешкодою шляху прогресу, знаряддям придушення і збудником нетерпимості як причини помилкових і нелюдських етичних принципів, як основи порочного суспільного устрою. Гольбах, наприклад, звинувачує релігію у тому, що, виховуючи людину у страху перед невидимими тиранами, вона насправді виховує у ній низькопоклонство, догодливу малодушність перед видимими тиранами, придушуючи у ній здатність самостійності і незалежності. У «Трактаті про терпимість» Дідро пише, що деїсти відрубали гідрі релігії дюжину голів, але залишилася та єдина, з якої виростуть усі інші. Саме природа, на думку Дідро, має витіснити Божественність: доведеться набратися сміливості і звільнитися від пут релігії, відкинути всіх богів і визнати права природи, яка говорить людині: «Відмовся від богів, які привласнили собі мої прерогативи, і повернися до моїх законів . Коли ти знову повернешся в лоно природи, звідки втік, вона втішить тебе і вижене з твого серця всі тривоги, що пригнічують тебе, і всі занепокоєння, що мучать тебе. Цілком довірся природі, людству, самому собі — і вздовж усього шляху свого життя ти всюди знайдеш квіти» [6, с. 99]

«Енциклопедія...» як основний рупор просвітників

Завдяки розкриттю сутності людських знань, детальному опису окремих наук і видів мистецтв та виявлення існуючого між ними зв'язку, «Енциклопедія, або Тлумачний словник науки, мистецтва й ремесел» за своїм впливом стала найважливішим явищем культури, науки та суспільного життя Франції та Європи загалом у XVIII сторіччі. Серед найвідоміших співробітників «Енциклопедії», крім Дідро та Д'Аламбера, були Вольтер, Гельвецький, Гольбах, Кондильяк, Руссо, Грімм, Монтеск'є, Ж. Бюффон, економісти Ф.

Кеней, А. Тюрго та ін. Найоригінальнішою особливістю «Енциклопедії» стала підвищена увага до техніки, ремесел, застосування наукових відкриттів та винаходів у промисловості. Дідро залучив до участі в «Енциклопедії» майстерних ремісників і з їхніх слів писав відповідні статті з «механічних мистецтв». Завдяки «Енциклопедії» вперше, відкинувши характерну для корпоративних відносин установку не оприлюднювати технічні деталі виробництва, енциклопедисти дійсно представили у зрозумілій для широкої публіки формі (як і було намічено програмою видання) докладний та ретельний опис мистецтв та ремесел.

Тепер розглянемо філософські принципи цієї величезної праці, а також цілі, які переслідували і на які вказували самі енциклопедисти. «Д'Аламбер у «Вступному міркуванні» пише: «Енциклопедичний порядок наших знань полягає в тому, щоб зібрати ці знання в стислій, по можливості, формі і виробити філософську точку зору, що досить високо стоїть над цим лабіринтом, таким чином, щоб зуміти розрізнити в їх сукупності основні науки та мистецтва, досягнути єдиним поглядом об'єкти умоглядів та операцій, які можна виконати над цими об'єктами; визначити загальні галузі людського знання, їх точки дотику та лінії поділу, а іноді навіть вгадати ті приховані шляхи, які їх з'єднують...» [10, с 294]. В збірці «Філософія в «Енциклопедії» Дідро та Д'Аламбера (1994)» вказується: «Метою будь-якої енциклопедії є об'єднання знань, розкиданих на обрії землі; виклад їх у систематизованому вигляді покликаний для передачі тим, хто прийде у цей світ після нас, для того щоб праці минулих століть не виявилися марними для віків прийдешніх, для того, щоб наші онуки, ставши більш освіченими, змогли стати і більш моральними і щасливими і, нарешті, щоб ми не зникли з роду людського, не залишивши по собі пам'яті» [26, с. 628].

«Енциклопедія, або Тлумачний словник науки, мистецтва й ремесел» стала практичною реалізацією головних замислів просвітників - популяризувати знання і зробити їх доступними простому селянину чи робітникові. З причини бажання зробити знання легкодоступними вони тому і

вірили в те, що люди, збагачуючись знаннями, зможуть на основі їх виробити власні, легкозрозумілі моральні норми та устави взаємовідносин між собою, не вбачаючи в цьому нічого складного та неможливого. Моральність виходила б з її доцільності, доцільність – з простоти тих переконань та очевидностей, що надавали б їх широкі знання.

«Розум» та природне право

Просвітництво стало також і джерелом створення нових суспільно-знавчих та правових теорій. Намагаючись відновити право на самобутність та самодостатність людини у власних духовних пошуках просвітники закономірно повинні були б і торкнутись теми питання місця людини в соціумі, її місця перед державою, її прав та свобод. Людина в цю епоху вже не розглядалась суто з релігійних позицій, а тому ставало і неактуальним ті визначення прав і обов'язків, що їх диктувала церква – неухильне дотримання її постанов, служба державі або монарху, доноси на тих хто був нетерпимим до церковних установ, або на тих, хто слідував єресям тощо. Акцентування уваги на унікальності людини та її власного духовного світу, відхід від релігійної доктрини зумовлювало нагальність нового визначення поняття людини, а саме індивіда, взагалі, а тому і його прав, свобод і обов'язків.

Фундаментом та основою для таких розробок стали надбання англійських філософів XVII ст., які почали систематично розробляли теорії природнього права, сутність і зміст якого полягала у визнанні наявності в людини низки невід'ємних прав, які належать йому виходячи із самого факту його приналежності до людського роду. Суттєва відмінність природнього права від божественного закону полягає в тому, що останній посиляється на заповіді, які були представлені безпосередньо Богом за посередництва пророків та інших уповноважених, сутність яких (заповідей), відповідно, може трактувати лише церква. Тоді як природне право виводиться виключно силами розуму і

розповсюджується на всіх, хто також керується розумом у своїх вчинках, тобто – людей.

Надихаючись доробками Т. Гоббса і Дж. Локка просвітники починають активно переосмислювати їх ідеї та розробляти власні теорії. У роботі «Дух законів» Монтеск'є стверджує: «Закони у своєму ширшому значенні є аксіоматично необхідними зв'язками, оскільки походять з самої природи речей» [15]. Розвиваючи цю тему в «Перських листах», він роз'яснює, що хоча ми і звільнені від ланцюгів релігії, однак повинні підкорятися юстиції: її закони – об'єктивні і незмінні, як і закони математики. Вольтер, у свою чергу, хоч і констатував велику різноманітність звичаїв і навіть визнавав, що «те, що в одній місцевості називається чеснотою, в іншій може вважатися пороком», вважав, що «існують певні природні закони, з якими повинні погоджуватися люди всіх частин світу».

Погоджуючись з Дж. Реалі та Д. Антісері, можна виокремити таку загальну характеристику просвітницької правової доктрини:

«1) раціоналістичний підхід щодо природного права; 2) волюнтаристський підхід до позитивного права. Раціональність та всезагальність закону, екстраполяція незмінних правил природного права на позитивні закони, здійснюваний законодавцем, незаперечність права, можуть вважатися найважливішими моментами просвітницької доктрини. Йдеться мова про концепцію, що з'явилася в рамках освіченого деспотизму, щоб пізніше відійти від нього з теоретичними та практичними політичними пропозиціями ліберального штибу і, нарешті, перетворитися на революцію чи реформи, які підірвали старі підвалини і виявилися вирішальними для творення сучасної правової держави» [10, с 285-286].

Саме на основі природного права була розроблена теорія прав людини та громадянина, яка знайшла своє найбільш яскраве втілення в одноіменній «Декларації ...», виробленої та прийнятої в 1789 р. установчими зборами, де визначено принципи політичного маніфесту Французької революції. Права людини, які Установчі збори вважають природними (а також священними та

невідчужуваними), такі: свобода, рівність у правах, власність, безпека та опір гнобленню. Закон однаковий для всіх і встановлює точні межі повноважень виконавчої влади з метою захисту свободи особистості, віросповідання, способу думки, слова. Закон є вираз загальної волі народу, він вироблений за безпосередньої участі (чи через представників) всіх громадян. Власність оголошена «священним та невідчужуваним» правом.

Варто зауважити, що під впливом романтизму Просвітництво довгий час вважалося бездушною ідеологією, яка призвела до перемоги машини над природою і яка віддавала перевагу технічному прогресу над органічним розвитком. Навіть сьогодні можна багато від кого почути саме такий наратив. За переконанням М. Платона, «нова історіографія Просвітництва, однак, могла б допомогти змінити цю ідею, стверджуючи, що це далеко не просто радикальний опозиційний рух, який кинув виклик «старорежимному суспільству» в ім'я механістичної ідеології. Просвітництво було результатом зіткнення, співпраці та конкуренції між різними гілками того самого теолого-політичного істеблішменту, якому Просвітництво мало кинути виклик. Як таке, тією мірою, якою воно відповідало конкретним суспільним потребам і представляло певний соціальний консенсус, Просвітництво можна трактувати, в романтично-історичних термінах, як органічно-еволюційний рух» [5, с. 200]

Коротко охарактеризувавши в загальних рисах положення та проблематику, що їх піднімали французькі філософи в добу Просвітництва, можна перейти до розгляду ідей Леже-Марі дом Дешама та зрозуміти як само філософ поглибив згадані питання.

1.2 АНТИІНДИВІДУАЛІСТИЧНІ ПОЛОЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ СИСТЕМИ ДЕШАМА (ОНТОЛОГІЧНИЙ ТА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ КОНТЕКСТ)

Перш ніж перейти до розгляду метафізичної системи та суспільно-політичних ідей цього філософа варто спочатку зробити його короткий бібліографічний опис. На мою думку, зовнішні обставини та загальний уклад життя тої чи іншої особистості надважливі у формуванні її ідейних положень та ціннісних орієнтацій. Зрештою, далі буде показано, що вищевказані фактори є ключовими для розуміння певних неоднозначних положень та принципів у філософії дом Дешама.

Леже-Марі Дешам народився 10 січня 1716 р. в сім'ї рядового чиновника в місті Ренн, де впродовж XVII-XVIII ст. спалахували народні повстання через високі податки. З праць канадського дослідника життя та філософії Дешама Мірчи Платона [5] можемо побачити життєвий шлях філософа. Він «після навчання в єзуїтському коледжі в Ренні вступив до ордену бенедиктинців у 1733 р. Молодий маурист¹ поїхав навчатися в Анжу та до Турені до 1743 р. Опісля він присвятив себе історичним та антикварним дослідженням, звичайним для бенедиктинців-мауристів. Дешам зробив внесок у тринадцять томів багатотомної колекції «Touraine et d'Anjou», проекту, який включав компіляцію середньовічних документів і копії діаграм з монастирських і сеньйоріальних архівів. Дешам відтворив понад 800 документів від 443 до 1746 років, та опублікував їх до «Histoire de Touraine», а також написав більшість

¹ Мавристи, або Конгрегація святого Мавра (фр. Congrégation de St. Maur) — французька вчена конгрегація ордену бенедиктинців, що отримала свою назву від св. Мавра (пом. 565), одного з безпосередніх учнів св. Бенедикта; існувала з 1618 року. Була розпущена в 1790 році рішенням французького революційного Установчих зборів. На перших порах конгрегація займалася історією ордену, його монастирів і його великих діячів; потім коло робіт було розширене і мавристи зробили великі послуги історії та археології взагалі — збиранням і виданням рукописів з давньої літератури, особливо християнської. Мавристи часто були змушені вступати в полеміку супроти траппістів, які дивилися на наукові заняття як на справу, несумісну з чернечим званням, і єзуїтів, які у виданні пам'яток літератури позацерковного характеру бачили небезпеку для церкви і «крок до безумовної свободи розуму». В епоху найбільшого свого поширення мавристи нараховували до 120 монастирів.

нотаток у трьохтомній «Histoire Littéraire de Tourraine». Ця історична робота допомогла йому отримати широкі знання про середньовічну історію та феодальні закони, знання, яке дозволило б йому авторитетно говорити про зло та розорення стану законів, що суперечить його ідеалу державної моралі. Він також отримав доступ до знатних родин, таких як принци де Роан або герцоги де Монбазон, з якими він підтримував контакти, що вказувало таким чином на те, що він був не лише глибоким дослідником, але й спритним співрозмовником та істориком великої сім'ї» [5, с. 192].

У 1747 році Дом Дешам поїхав до Бретані, де в 1749 році став проіром, тобто управителем мирських справ, бенедиктинського монастиря в Кемперлі. У 1757 році він став пріором бенедиктинського монастиря Монтрей-Белле, поблизу Сомюра, оплоту галліканців-янсеністів². У Монтрей-Белле він вступив у контакт із родиною Д'Аржансонів, чий замок Орм якраз переживав відродження завдяки присутності там графа Д'Аржансона, колишнього військового міністра, вигнаного з королівського двору через інтриги у лютому 1757 р.

Для монаха-бенедиктинця знайомство з двором д'Аржансонів, а точніше з сином Марка П'єра де Вуайє, одного з найяскравіших представників роду - маркізом Марк-Рене де Вуайє д'Аржансоном, зіграло основну як маючого певний авторитет мислителя серед інтелектуальних кіл Парижу. Д'ажарсони були одним із найбільш знатних аристократичних родів Франції. Як і його батько, який будучи при міністерському кріслі став покровителем на певний час «енциклопедистам», маркіз де Вуайє після своєї воєнної та політичної кар'єри також захопився літературною діяльністю та філософією. Зокрема, познайомившись із системою поглядів Дешама, він став його покровителем,

² Галліканізм — форма правової єпископської системи правління церкви у Франції, яка хотіла мати незалежність від Папи римського; Янсенізм (лат. Iansenismus) — релігійне вчення, єретична течія в католицизмі, поширена в Нідерландах і Франції у XVII—XVIII ст. За віровченням янсенізм близький до кальвінізму та протестантизму. Підкреслював зіпсовану природу людини внаслідок перворідного гріха, необхідність Божественної благодаті, а також предестинації (напередвизначення). Основні положення янсенізму сформулював голландський богослов Корнелій Янсен, що народився в Акуї (Нідерланди) (1585–1638). Від імені богослова походить і назва течії

захищаючи його від нападок місцевих органів влади і цензури, а зрештою – став пропагувати ідеї філософа в своєму оточенні. Дешам став невід’ємною частиною життя маркіза. Ставши водночас беззаперечним авторитетом та наставником у колі знайомих маркіза, мислитель водночас ще й був секретарем, завідував кореспонденцією де Вуайє, допомагав йому керувати його мережею патронатів у провінції, вирішував адміністративні питання та допомагав в управлінні феодальними правами свого впливового покровителя. Але головну роль, яку зіграв для Дешама маркіз де Вуайє було те, що останній познайомив із системою бенедиктинця найвідоміших на той час діячів Просвітництва. В результаті з основними положеннями цієї доктрини були ознайомлені як найбільш впливові французькі філософи – Руссо, Гельвецій, Даламбер, Дідро, Вольтер, так і менш відомі, але не менш значущі - Робіне і аббат Івон (які також працювали над енциклопедією).

Дешам неодноразово у своїх творах зазначає, що якщо він, нікому невідомий автор, не представить на широкий загальний свої радикальні думки, і якщо вони не будуть цілковито та всерйоз сприйняті кимось з авторитетних філософів, то на нього чекає фіаско. Це одна з ключових *idea fix* філософа, яку він намагався реалізувати протягом свого життя. Тому один з висновків, які доцільно зробити аналізуючи життєвий шлях філософа, це те, що рід д’Ажарсонів зіграв ключову роль у житті мислителя, без чого його ідеї могли б так і залишитись в якості нікому не потрібних нотатків та щоденників у монастирських архівах.

Однак, незважаючи на спроби реалізувати таку можливість і привернути увагу відомих філософів на свій бік мислителю так і не вдалося заручитися їх підтримкою. Частково, це зумовлено тоном, непереборною впевненістю у своїй правоті та небажанням погоджуватися на критику у свій бік, однак цей момент буде висвітлений пізніше. Іншою причиною провалу такого задуму було те, що після зазначених численних спроб увійти у зносини з деякими відомими філософами аби спиратись на їх авторитет при публікації своїх творів Дешам вирішує спробувати інший шлях.

Світська та духовна влада активно протидіяла просвітникам – забороняла та спалювала книжки, переслідувала інакодумців, змушувала емігрувати незгодних. Бенедиктинець розуміє, що серйозні розбіжності в певних положеннях з «енциклопедистами», якщо їх вміло, «правильно» висвітлити, може придати книзі вигляду трищівника ворогів віри та порядку, а під цією маскою можна опублікувати, хоча б частково, свої ідеї. Загалом кажучи, намагаючись обвести офіційну цензуру навколо пальця, Дешам вирішує викласти свої ідеї в завуальованій формі.

Реалізація цього плану була втілена у книзі «Роздуми про дух епохи», яка була видана 1769 р., але, не будучи великим майстром літературного стилю, думки Дешама ледь-ледь знаходять своє вираження. А тому і ця спроба терпить фіаско – книга розцінена як чергова реакційна спроба заклеїти передову думку епохи, а тому - не привернула до себе уваги.

У наступному 1770 р. Дешам видає анонімно (як і попередню, до речі), свою другу книгу – «Голос розуму... в питаннях та відповідях». Тут одночасно є критика як тодішніх соціальних порядків, що співзвучно з думками просвітників, так і власне просвітників, звинувативши їх у тому, що підриваючи релігію, вони підривають також і загальну моральність, а тому вони загрожують суспільному порядку. Врешті, сам автор книги констатує, що «намагаючись розгромити богослов'я та нашу філософію так, нібито це не стосується богослов'я та взагалі приймає форму захисту останнього від нападків першої, мій метод завуальованого виразу став непереконливим та малозрозумілим» («Попередні зауваження» до «Питань та відповідей»). І він мав рацію – роботу розцінили як вкрай реакційну.

Варто нагадати, що Дешам, незважаючи на його критику водночас і просвітників, і релігійного гніту, навіть після опублікованих ним своїх неоднозначних праць продовжує спроби налагодити контакти з передовими мислителями та намагається завербувати їх на свій бік.

Але все ж, після марних спроб викласти свої ідеї під маскою «друга богослов'я» мислитель вирішує полишити цей намір і в листуванні з маркізом

де Вуайє повідомляє, що він повинен зняти її і наважитись (попри страх викликати на себе гнів церкви) видати свої думки у тому вигляді, в якому вона викладена в оригіналі.

Однак його намірам стала на заваді хвороба. Навесні 1774 р., він захворів, а після її загострення та марних намагань особистого лікаря маркіза зупинити її розвиток Леже-Марі дом Дешам помер 19 квітня того ж року; в тому монастирі, життя і служінню якому присвятив майже усе своє свідоме життя.

Смерть дом Дешама може бути свідченням міцної дружби з маркізом де Вуайє. Доказом тому є те, що після смерті Дешама в 1774 де Вуайє продовжив його спадщину. Маркіз починав як не надто переконаний учень Дешама і лише в якості заінтригованого глядача метафізичних пошуків свого вчителя, але поступово він прийняв цю систему і став головним пропагандистом «дешампіанства» в паризьких салонах. Де Вуайє не зупинився на поширенні рукописів Дешама, він також написав апології та «місіонерські» реферати філософії Дешама. Ця остання діяльність доводить високе становище де Вуайє у «секті» Дешама, оскільки останній зазвичай відмовляв своїх «учнів» від спроб захистити його систему.

Як бачимо, процес творчості цього філософа складний і неоднозначний, чим становить інтерес для дослідження. Тому доцільно перейти безпосередньо до розгляду ідей і творів мислителя, аби зрозуміти що саме хотів сказати автор; чому саме це та який він обрав для цього метод і шлях; і зрозуміти, чи вдався йому його задум чи ні.

МЕТАФІЗИЧНА СИСТЕМА ДЕШАМА

Беручись до детального опису метафізики Дешама спершу варто розглянути питання того, як мислитель трактує поняття істини взагалі: чим вона характеризується, чи може людина пізнати її, якщо може, то як – абсолютно або якісь часткові, відносні істини? Виклад своїх думок щодо цього приводу автор починає з розтлумачення поняття «метафізика». Він каже, що «слово «метафізика» існує вже давно, створене за владною вимогою Істини» [12, с 89], але люди досі не знають що воно виражає і що ним (терміном) визначають. Метафізика, каже Дешам, не має і не може мати іншої мети, окрім як розгляду речей у масі своїй, у загальному, в цілому, розгляду їх з тих сторін, які притаманні їм усім, у тому, що можна сказати про кожне з них, що робить їх однаковими: «Метафізика не має і не може мати іншого завдання, як піднятися над рівнем знань, що мають за мету розгляд речей окремо, поодинокі, у їх взаємовідносинах та у спільній для них усіх залежності». Далі мислитель каже, що справжній метафізик повинен виконати своє завдання до кінця, тобто так глибоко зануритись у сутність речей і так високо над ними піднятися, щоб за «досягненими ним межами виявилось, що далі слідувати просто нема куди» [12, с 89-90]. Під цією реплікою майже не озброєним оком можна побачити, що філософ стоїть на позиції довершеного знання, тобто ми можемо пізнати увесь світ в його цілокупності, загалом, абсолютно точно і остаточно. Але далі мислитель і сам про це зазначає не приховуючись: «...стверджую, що людині властиве мати повне і цілісне знання істини та мати щодо неї вроджену ідею. Ця ідея по відношенню до речей і є власне істиною, і людині залишається лише розкрити її». В своїх уточненнях автор до вищеописаних думок додає, що розкриття істини робить людина; розкривається, однак, основа, яка притаманна усім живим істотам, рівно як і людині. Віднайшовши цю істину, ми мали б ключ до того, щоб «розглядати Всесвіт як буття, як ту власне метафізичну істину, що є результатом будь-якої істини, чуттєвої чи фізичної».

Якщо істина метафізична доступна людству у вигляді, щоб досягнути її цілком і повністю, то істини фізичного порядку нам не підкоряються з точки зору їх цілковитого знання. Істини фізичного порядку – це істини, які стосуються окремих речей та властивостей. Людина не може досягнути світ завдяки такій науці як, наприклад, фізика, яка розглядає ті чи інші властивості, ті чи інші речі, а не загалом їх у всій їх цілокупності. Фізичні істини множинні, окремі одна від одної, а метафізичні істини являють собою єдину істину. Людина, як окрема істота (окрема від інших істот як вид, а не поміж інших людей), - заявляє бенедиктинець - є істотою фізичною, тобто окремою, а тому не може володіти істиною у точному розумінні слова. А тому висновком є те, що в царині фізичного не може бути нічого суворо доведеного [12, с 90]. Кажучи про те, що людина як істота окремішня, також не може мати точної істини на рахунок чогось окремішнього, і розмірковуючи над словами тих, хто каже, що істина взагалі не підвладна людині, автор поміж строк пише, що «нехай істина хоч і часткова (стосується фізичної окремішньої речі), все ж вона суворо істинна» [12, с 91], а тому може здаватися, що він сам собі суперечить.

В своїх подальших роздумах і твердженнях щодо того, що таке істина і чому вона доступна нашому розумінню автор веде уявне протистояння з тими хто стверджує зворотнє. Автори цих положень, каже Дешам, зазначають, що істина не створена для людини, а тому вона не може пізнати її за посередництва почуттів; оскільки вона не може володіти повним і об'ємним знанням щодо предметів фізичних, тобто які ми сприймаємо чуттєво, ми тим паче не можемо володіти знанням стосовно предметів метафізичних. «Іншими словами, оскільки почуття наші обмежені в своїх пізнавальних здібностях, то і розум наш так само обмежений» [12, с 93]. Дешам наполягає, що автори цих тверджень не праві, і додає, що «безглуздо покладати метафізичну точність поза предметами метафізичними; ... предметам фізичним, чуттєвим предметам властиво не мати цієї точності, тобто не бути метафізичними, будучи фізичними, не бути універсальними, будучи поодинокими» [12, с 92].

Як відомо, загалом французькі просвітники стояли на позиції сенсуалізму. Вони вважали за анахронізм ствердження, що розум здатен проникати туди, де шлях органам почуттів закритий і така схильність до пустого споглядання розумом притаманна лише теологам. Більш солідними і переконливими здаються їм досягнення емпіричних наук, що уособлюється чуттєвим знанням, аніж попередні беззмістовні спекуляції (метафізичні системи, створені філософами XVII ст, такими як Спіноза, Ляйбніц тощо). Що стосується Дешама, то за його думкою, поміж різними тілами відбувається постійний процес обміну частинками, і людина, будучи так само фізичним об'єктом, як і всі оточуючі його предмети, також бере участь у цьому спільному обміні. У зв'язку з особливостями будови наших органів почуття і будовою нашого мозгу цей обмін частинками і є собою уособленням такого поняття як відчуття. Зв'язок між відчуттям і пов'язаними з ними об'єктами полягає у тому, що останні наносять поштовхи по нашим органам, які потім відбиваються у нашому мозку, внаслідок чого виникає відчуття (ощущение).

Суто фізіологічним процесом для мислителя виступають не тільки відчуття, але й думки, які Дешам називає розсудком (філософ у французькому перекладі розрізняє терміни l'intelligence від l'entendement (розум, свідомість) та l'intellecte (інтелект); в даному випадку він характеризує в якості фізичної якості, властивості перший термін). На думку мислителя є абсурдом гадати, що «розсудок, здатність чисто фізіологічного характеру, являє собою щось більше, аніж процес в наших мозгових фібрах». А тому цілковито неприйнятно розглядати розсудок та його операції поза розумінням його як механізму нашого організму, чимось більшим за це.

Згадка про те, що французькі просвітники були сенсуалістами була висловлена аж ніяк в якості фактологічного констатування, тому що сенсуалістичний характер перелічених роздумів філософа має аніскільки сенсуалістичне продовження. Фізичні властивості, тобто розсудок та почуття, надають нам фізичне знання, тобто знання про різні частини природи (а не про природу в цілому); про те, в чому вони відмінні (а не про те що в них тотожне).

Оскільки спеціальні науки (типу фізики, хімії, біології) – це знання, основу яких закладає емпіричне дослідження, тобто таке, що базується на відчутті і розсудку, і оскільки останні не здатні розглядати, за Дешаном, природу в цілому, а лише окремі її частини, то, констатує філософ, «фізичне знання» є обмеженим, неповним, відносним і недостовірним: «виходячи з властивості однієї речі не можна робити висновки виходячи з тієї ж властивості стосовно всіх речей».

На відміну від вже згаданих відчуття та розсудку розум (інтелект) пізнає а) не розрізнене у речах, а спільне між ними; б) не зв'язки між речами, а між останніми і природою в цілому; в) і не стільки частини цієї природи, а скільки саму природу, загально, тобто, можна так висловитись, Всесвіт. Окрім чуттєвого, емпіричного знання, є знання раціональне, абсолютне і достовірне; є знання «фізичне», а є знання метафізичне, а, відповідно, об'єктом знання метафізики є розгляд речей у їх взаємозв'язку, у їх цілісності; аналіз того, що притаманне їм усім, що є спільним для них усіх, що робить речі тотожними.

Як уже згадувалось французькі просвітники вороже ставились до спроб раціоналістичних побудов філософів XVII ст., які претендували дійти до абсолютної істинності; перші настоювали на обмеженості пізнавальних здібностей людини. Дешам критикує своїх сучасників за таку позицію, тобто за те, що вони ігнорують роль інтелекту: якщо за чуттєвими знаннями і дійсно можна визнати обмеженість, то «інтелект не знає меж».

Виходячи з попередніх описів того що для філософа є істина, з розгляду класифікації філософом «фізичного» та метафізичного» знання, а також ролі інтелекту як панівної сили в пошуку істини можна заключити, що почавши з роздумів сенсуалістичного характеру Дешам, як бачимо, продовжив як затятий раціоналіст.

Однак виходячи з роздумів філософа є не доцільним заключити, що інтелект і відчуття – це діалектичні один щодо одного поняття. В своїх розмірковуваннях він стверджує, що незважаючи на відмінності між інтелектом і відчуттями між ними існує нерозривний зв'язок. Далі мислитель взагалі

заявляє, що інтелект - це почуття (у множині), але гармонізовані. В такому разі постає питання що цим протиріччям інтелекту (як джерела осягання метафізики, всезагального) до почуттів (які досліджують речі лиш окремо) намагається пояснити автор?

Для цього треба знову звернути увагу на поняття «метафізичного». Інтелект розглядає речі і предмет, загалом частини, у цілому, разом, у їх взаємозв'язку. В онтології філософа це сполучення речей в єдине має назву «Цілого». «Цілому», єдності речей, властиві такі характеристики, які відсутні у частинах, поодиноких об'єктах. Застосовуючи це положення до інтелекту, розуму, це означає наступне: «свідчення, які дають нам органи почуття, здатні повідомити лише про окремі явища. Це дає нам знання лише поверхове, недостовірне, «фізичне». А от «почуття узгодженості та гармонії» – взаємно узгоджені свідчення наших органів почуття, які, діючи як один механізм, систематизують факти в цілісну систему – представляються чимось таким, чого немає в окремих почуттях; «почуття узгодженості та гармонії» - це інтелект, розум, який дає достовірне «метафізичне» знання» [12, с 17].

Інтелект не існує поза межами почуттів, але окремі почуття аж ніяк не утворюють собою інтелект. Останнє є їх єдністю та гармонією. Для доказу цього положення автор іде і у зворотньому цьому положенню напрямку, використовуючи метод від протилежного: «Гармонізовані відчуття повідомляють про те, чого вони нам не повідомляють поодиначі. Коли ж свідчення гармонізованих відчуттів і відчуття, взяті порізно, стосуються одного й того ж питання, між ними виявляються серйозні розбіжності. «Фізичні частини», на підставі яких робиться цей висновок, характеризуються зовсім іншою, відмінною, природою, аніж ціле» [12, с. 200].

Отже, окремі почуття можуть повідомляти нам лише про окремі факти, характеристики, присутні в окремих фізичних частинах. Почуття ж, взяті разом, узгоджені між собою в почуття єдності та гармонії дають нам уявлення про ціле, тобто про сукупність цих частин, поєднаних в єдине.

Загалом описавши сутність та природу істини, а також гносеологічні принципи, якими керується людина для того щоб її віднайти, можна переходити до головної частини метафізичних розмислів філософа, а саме змісту цієї істини, до якої «неодмінно прийде людина, якщо буде непохитно йти стежинкою розуму – Достовірної системи».

Щодо онтологічних положень мислителя, то вже не раз згадувалось скептичне ставлення філософів епохи Просвітництва до будь-яких намагань побудувати яку-небудь раціонально-умоглядну теорію побудови світобуття. Руссо, з яким плідно переписувався Дешам і вбачав химеричними будь-які метафізичні системи, вважаючи, що їх віднайти неможливо, писав останньому, що людині відомо лиш те, що повідомляють їх органи почуття, а вони засвідчують лише існування «індивідів»: «На цьому все, - зазначає Руссо – прагнення все об'єднати виходить за рамки нашого осягання». Тобто бачимо що мислитель взагалі заперечує намагання «транслявати в реальність загальне, що міститься в наших думках, вважати, що у реальному світі об'єднано те, про єдність чого свідчать дедуктивні висновки розуму». [12, с 19]. Д'аламбер має схожу думку. Він зазначає, що реально існує лише одиничне, а спільне, роди, види тощо – це відсторонені думки і поза нашою уявою всього цього не існує.

Однак, Л.-М. Дешам заперечує: по-перше, окремі фрагменти матерії лише здаються окремішніми, дискретними, роз'єднаними. Запорукою їх єдності як єдиного цілого філософ проголошує матерію. За його словами, в природі все більш-менш заповнено матерією; незліченна кількість окремих одна від одної, самостійних і різних сутностей насправді представляє собою одну єдину сутність, яка заповнює собою усе – матерію. Це стосується чого б ми не торкались: від окремих тіл на планеті Земля, до інших планет сонячної системи, ще більших небесних тіл і так далі.

По-друге, вищевказане заперечення об'єктивності загального (спільного) спростовується у «системі» у трьох аспектах, або рівнях.

Перший рівень полягає в аспекті тотожності. Остання може визначатись сукупністю однакових рис будь-якої якості в предметах чи явищах. Взявши, до

прикладу, дерево мислитель запитує: «що ж таке дерево взагалі, як не те спільне, що притаманне всім деревам?» Те спільне, завдяки чому ми можемо класифікувати рослину як дерево, притаманне їм в дійсності, реально, - каже Дешам – це не плід нашої уяви.

Друге: спільною можуть бути не лише та чи інша характеристика чи властивість, але і речі, клас речей, що володіють цією властивістю, яка є спільною для всіх членів одного класу. Мислитель запитує, чи можна поставити під сумнів реальність існування царство мінералів, або царство рослин, або царство тварин; реальність існування окремих видів мінералів, рослин, тварин? Адже кожен з-поміж цих царств – це певного роду спільність, об'єднаність. Отже, це другий доказ.

Третій рівень ще більш загальний, і він полягає в наступному. Червоний предмет потрапляє в клас червоних предметів, будь-який шароподібний – у відповідний клас шароподібних. Кожна з цих характеристик є спільною лише в одному сенсі, і всі предмети володіють цією спільною рисою. Але є такий рід множинності предметів, які, вступаючи у взаємозв'язки один з одним, утворюють єдність абсолютно іншого характеру. Таку єдність Дешам називає «агрегатом». Він вказує, що кожен предмет – елемент якогось іншого агрегату, який в свою чергу, є елементом ще більш обширного агрегату; цей ланцюг продовжується аж до ступеню природи в цілому, до Всесвіту - уособлення останнього рівня всезагального агрегату. Отже, і ця сукупність є реально існуючою, а не вигаданою: уся природа складається з таких систем, сама природа є такою всезагальною системою.

Отже, в реальності наявні три вказані рівні сукупностей, єдностей – є сукупність рослин, яка включає окремі види рослин (які також за своєю суттю є спільнотами); Земля як сукупність інших сукупностей: царства рослин, мінералів, тварин тощо; а також – єдність усього суцього – Ціле. Під поняттям Цілого автор розуміє «універсальне ціле, Всесвіт, матерію, світ, природу, єдине буття, що складається з багатьох його утворюючих окремих істот; існування, розглянуте у всій сукупності його відносин».

Поняття «Цілого» - найважливіша категорія Достовірної системи, вона є вищим уособленням всіх трьох вищевказаних рівнів загальності і сукупності. Вона є найвищою точкою у метафізичній системі мислителя.

Узяті окремо, будучи окремими специфічними об'єктами, частини Цілого мають існування фізичне; але ці ж частини, взяті разом і певним чином пов'язавши їх, виступають як єдине ціле, як система. Ця Ціле, єдність, світ, Всесвіт – є існуванням метафізичним. Щодо «метафізичного», то гадаю, не зважаючи на попередні тлумачення значення цього поняття, варто ще раз заглибитись у сенс досліджуваного об'єкта, але вже з точки зору онтологічного аспекту. Метафізичне означає тотожне – те спільне, що в рівній мірі властиве усім фрагментам цього світу. Тотожність між предметами полягає в наступному: а) всі вони кінцеві; б) всі вони змінюються; в) всі вони живі в тій чи іншій мірі. Третя характеристика є не надто переконливою, однак тут варто додати уточнення: для мислителя життя існує будь-де, де є хоч якась міра динаміки, руху. Оскільки, як зазначає автор, ««гра» матеріальних частин у складі будь-якого матеріального цілого є життя, то всі вони так чи інакше живі. Це можна довести наступними прикладами: якщо з людиною все зрозуміло, бо в тілі людини функціонують «специфічні для нашої тілесної організації «пружини» (як любили висловлюватись просвітники, особливо Ламетрі), які призводять до руху механізми нашого тіла і особливо голови, в якій об'єднані п'ять органів почуття», то для будь-якого предмету неорганічної якості це притаманне в якості руху тих, менших її частин, які рухаючись між собою, утворюють часткове «ціле», тобто «агрегат», про який згадувалось раніше. В межах конкретної речі, кристалу наприклад, це відбувається в русі її молекул, в молекули – ядра, протона, електрона тощо. Рух, а отже, життя, таким чином, притаманні не тільки живим істотам, а й будь-якому фрагменту матерії, і будь-який з них наділений і почуттями, і інтелектом. «...В природі всьому притаманне відчуття, думка, розум, але наділені вони цим на власний лад; усьому в природі властиво рух, а всі ці слова врешті-решт позначають тільки рух, тільки гру частин, з яких ми складаємося» [12, с 31]. Схематично можна

відтворити таку конструкцію, яка, до того, кристалізує і новий висновок: 1) рух частин між собою створює життя – 2) життя в якості руху частин притаманне не тільки людині, а й усім предметам – 3) оскільки людині притаманні інтелект і відчуття, ними ж, але у специфічній формі, наділені і речі – 4) оскільки розум – це гармонізовані відчуття – 5) то розум – це рух частин з яких ми складаємось. Виходячи з наведених аргументів і обґрунтувань можна зробити висновок про матеріалістичний характер цих бачень.

В принципі, оскільки окремі частини Цілого мають своїми властивостями динаміку, матеріальність, життя і розум, то Дешам міг би сказати, що вся природа, Ціле, є власне матерією, рухом, власне розумом. Однак мислитель категорично відкидає цю ідею, розцінюючи це як перенесення у світ «людських якостей», яким він не володіє.

Іншим положенням характеристик властивостей Цілого є його «відносне існування». «Будь-яка річ існує не через саму себе, а через посередництво інших речей, посередництвом певних відносин, в яких вона з ними знаходиться, і в силу відносин, в яких вона знаходиться з усією природою в цілому. Оскільки і існування речей базується на їхніх стосунках між собою і з Цілим, і існування останнього лежить на його відносинах до речей, Ціле має «атрибут відносності» [12, с 24]. Він (атрибут відносності) до того ж має характер абсолютного твердження, тобто мається на увазі що ні Ціле поза своїми частинами, ні останні поза першим не існують; загальне, спільне поза окремим та окреме поза спільністю не мають існування. Це – аксіома. З метою пояснити причину наділення речей, взятих у купі, разом, властивістю метафізичності, (будучи окремішніми якщо брати їх поодиноці), автор «Системи» вдається до своєї ідеї співвідношення між цілим та його частинами на прикладі армії, якій властиві відсутні у будь-якого окремого її солдата властивості; або планети Земля, яка в якості Цілого має властивості, які не мають мінерали, рослини, тварини тощо. Твердження, яке намагається відстояти автор «Достовірної системи», одне: усі предмети, з який складається світ, не володіють властивістю «метафізичності», а ціле, яке складається з таких речей – навпаки.

Однак вище вже зазначалось, що будь-який предмет, фізичне, є агрегатом сукупності менших фізичних частин, і відповідно, сам агрегат є елементом, тобто частиною більшого агрегату. Таким чином можна було б стверджувати, що будь-який агрегат, слідуючи принципу а) відносності і б) існування окремих речей і Цілого через одне одного володіє характеристиками, якими не володіє окрема частина, а тому будь-який агрегат можна назвати метафізичним. Однак, на думку філософа, такі предмети все одно залишаються фізичними, і тільки Ціле може бути метафізичним. Пояснюється це тим, що «немає різниці між як завгодно великими і як завгодно малими частинами матерії. Вони всі - фізичні. А увесь світ, Всесвіт, універсальне ціле — це такий колектив, який не є частиною ніякого ширшого цілого, колектив, що включає все суще. Ось чому Ціле має особливу, метафізичну природою» [12, с 25].

Інша відмінність природи Цілого від природи його частин полягає в наступному: Ціле підлягає осяганню лише інтелекту, а всі його частини доступні відчуттям та розсудку. Будь-яка частина світу, - зазначає Дешам — володіє такими властивостями, які так чи інакше можливо собі уявити; а от Ціле навпаки — ні відчутти, ні уявити собі його ми не можемо, «воно не може володіти формою, володіти тим чи іншим кольором або тими чи іншими вимірами, його не можна собі уявити», тому лише воно — буття метафізичне.

Оскільки в роздумах мислителя наявне ототожнення інтелектуального з метафізичним, а чуттєвого з фізичним, і оскільки автор стоїть на позиції тотожності між відчуваючим суб'єктом і відчуваючим об'єктом (ми є почасти тим, що ми бачимо), автор переносить цей феномен ототожнення не тільки на чуттєву сферу (бачити, чути, відчувати), а й на інтелектуальну. У результаті отримується наступна схема: оскільки я чуттєво сприймаю фізичну частину Цілого, я сам є ця фізична частина; оскільки я інтелектуально пізнаю Ціле, то я сам є цим Цілим. В обох випадках знати — це бути тим про що знаєш. Від таких роздумів залишається зробити один крок щоб констатувати, що світ в цілому, володіючи інтелектом, пізнає себе. Однак, в розмислах філософа цього не робиться. Ціле, будучи універсальним буттям, причиною та наслідком, аж ніяк

не осягає себе, воно не володіє самопізнанням. Пояснюючи свою ідею про «інтелектуальність» універсального метафізичного буття Дешам пояснює, що під розумом в якості універсального буття мається на увазі подвійна характеристика речей, між якими є відмінні і тотожні риси. Саме це мається на увазі в словах, що «матерія... є розумом, інтелектом, тобто буттям, тотожним у всьому й усюди, в яких би формах і в якій би організації воно не проявлялось». Щодо нездатності, наприклад, тварин, осягати цей світ, незважаючи на наявність у них певного ступеню інтелекту, то це пояснюється тим, що у них немає розвинутої мови, такої, як у людини, що і робить для останньої процес першого.

Але як би детально не проводився аналіз метафізичного і фізичного буття, сам Дешам наголошує, що це лише два способи розгляду однієї природи, одного й того самого матеріального світу: «Коли кожен із наших органів почуттів діє окремо, коли ми оперуємо фізичним, чуттєвим буттям і віддаємося йому, ми здійснюємо абстракцію від метафізичного... Коли ж ми змушуємо мовчати наші окремі почуття та прислухаємось до того, що дають почуття узгодженості та гармонії, коли ми оперуємо метафізичним, тоді ми здійснюємо абстракцію від фізичного». В будь-якому разі об'єкт дослідження залишається одним – реальним, матеріальним.

ВЧЕННЯ ПРО ПРОТИЛЕЖНОСТІ, СВОБОДУ ТА НЕОБХІДНІСТЬ

Французькі матеріалісти в цілому спирались на ідеї Спінози, який проголошував, що в «природі немає нічого випадкового, що все в природі передвизначено. Як казав Гольбах, в стовпі пилу, піднятим бурним вітром, немає жодної молекули, місце б якої посеред інших було випадковим. «Життя людини від його народження і до смерті – це лінія, опис якої ми повинні за велінням природи зробити... не маючи можливості відректися від неї (лінії), тому що не існує випадковості, не існує нічого випадкового в природі».

Дешам стоїть на схожих позиціях, додаючи, що коли люди вірять у

напередвизначеність, то це наслідок тої віри, яку їм проповідують. Будучи впевненими у напередвизначеності подій в природі, люди так само помиляються, як і тоді, коли вважають, що їх дні наперед відраховані і ніщо не продовжить, ні зменшить їх. Ціле, за Дешамом, є буття необхідним, тоді як його частини є такими в меншій мірі, від чого розглядаються як випадковими. Далі філософ додає, що «оскільки в природі ніщо не передбачено і ніщо не зумовлено, то все в ній —поки не станеться - випадково, а коли відбувається, стає таким, що відбулося за необхідністю», хоча «жодній події, навіть якщо вона настає, не властива суворо дана форма, в якій ця подія відбувається». Це означає, що поодинокі явища, хоча вони і випадкові, мають своєю причиною об'єктивно діючі закони.

Оскільки в метафізичній системі мислителя всезагальною, всеохоплюючою субстанцією проголошується матерія, оскільки всьому у цьому Всесвіті так чи інакше притаманний рух, динаміка, то той же рух в «Достовірній системі» трактується як джерело постійних змін, яким піддається увесь світ. Зміни ці ніколи не припиняються – «кожна частина кожної миті більш-менш відрізняється від самої себе»; світ, тому, який ми споглядаємо, ніколи не буває однаковий. Це схоже на положення давньогрецького філософа Геракліта, який казав, що "все рухається і ніщо не залишається на місці"; уподібнюючи все існуюче з течією річки, він говорить, що "двічі не ввійдеш в одну і ту ж річку" [25, с. 202].

А тому, виходячи з положення, що більш або менш складні матеріальні системи – це результат довгого ланцюга послідовних змін, Дешам різко критикує креаціоністський погляд на створення цього світу у тижневий термін. У природі відбувається тривалий процес перетворення одних форм існування матерії в інші; це положення розповсюджується як щодо неорганічної природи, так і щодо органічної природи. «Усі істоти виходять одна з одної, повертаються одна в одну і є лише різні види універсального роду, види, які можуть бути знищені (як, наприклад, наша земна куля може бути зруйнована кометою чи

якимось іншим великим небесним об'єктом) лише таким чином, що з наслідку їх знищення походять інші види, більш менш схожі на зруйновані».

Окремим важливим і цікавим місцем варто вважати вчення про єдність протилежностей. Протилежностями є будь-що, тенденції (рух чи відсутність руху), стани (мертвий – живий, або, за термінологією Дешама: більш-менш мертвий чи живий) тощо. Ці протилежні полюси, будучи і протилежними один одному, і неподільними один від одного утворюють єдність. За теорією бенедиктинця, вони є виключенням одна одної не абсолютно, а лише відносно. Взагалі протилежності, за версією Дешама, не можуть заперечувати одна одну, тобто заперечувати існування свого антагоніста; це називається абсолютним запереченням, яка суцільно виключає заперечуване. Що стосується протилежності, то автор додає, що вона так чи інакше містить в собі іншу протилежність, а тому є більш-менш протилежною. Це він характеризує наступними словами: «відповідна протилежність є не виключенням іншої, а її найменшим позитивним ствердженням».

Фактор протилежностей грає одну з головних ролей серед інших факторів конструювання реальної дійсності. Існування чорного обумовлюється існуванням білого; гарячого – холодного; життя – смерті; чоловічого – жіночого. Усілякий стан спокою є більш-менш рух, динаміка; будь-яка порожнеча – більш-менш заповненість і навпаки. Відносність протилежностей полягає не тільки у взаємообумовленості існування одна для одної, а і в тому, що будь-яке поняття або феномен є відносним щодо тої характеристики, якою її характеризують – у всесвіті ні в чому і ніде немає абсолютного спокою, так само як і немає абсолютної динаміки. Остання порівняно з чимось іншим може бути як раз так спокоєм.

Неодмінним розвитком ідей про протилежності мала б стати актуалізація застосування цього принципу щодо одного з найголовніших принципів буття – діалектики причини та наслідку. Продовжуючи традицію трактування існування речей і феноменів «один через одного» автор наголошує, що «причина і наслідок – два корелята, яким властиве існування одного за

посередництва іншого». А тому, що стосується світу в цілому, Дешам стоїть на ідеї Спінози, суть якої полягає у тезі: «світ сам собі причина». Ні світ не може передувати своїм частинам, ні частини не можуть передувати першому. Оскільки будь-який елемент цього світу є його наслідком, то сам світ – наслідок того з чого він складається; він (світ), відповідно, є сам собі і причина, і наслідок.

Ті французькі мислителі, які були знайомі з системою Дешама неодноразово вказували на схожість його системи з системою Спінози. Дослідники діяльності бенедиктинця, такі як Поль Верньєр, помітили, що окрім впливу автора «Етики» більше ніхто не користується у французького ченця такою популярністю. Серед сучасних науковців можна виокремити Франческо Тотто, який порівнював системи Дешама та Однак це твердження не треба розцінювати як таке, що каже про відсутність помітного впливу ідей інших філософів на Дешама, а надто твердження про його обмежену обізнаність щодо концепцій інших мислителів минулого. Нижче протилежне цьому твердженню буде доведене.

Звернімося тепер до іншого елементу метафізичної системи Дешама. За своїм змістом, я гадаю, це найнеоднозначніша частина його розмислів, принаймні метафізичних. Було б доцільно цю частину охарактеризувати простіше - як неоднозначну, порівняно з іншими елементами структури поглядів.

У своєму першому оригіналі система Дешама виглядала так, як вона була описана вище: її уособлювала одна категорія, яка охоплювала усе буття – Ціле. Однак, за заявами самого мислителя, він раптово вгледів неповноту своєї системи. Цю «неповноту» автор компенсує імплементаванням у її структуру буття поняття «Всього» - протилежності Цілого.

В чому полягає сутність «Всього»? На противагу Цілому, що представляє собою єдність множини частин, кожна з яких має безкінечну ступінь поділу, «Все» не являє масу окремих сутностей, це – маса, яка не має частин, абсолютно однорідна і суцільна. Ціле існує за посередництва своїх частин і

тільки так, тоді як існування Всього не характеризує нічого, окрім власне нього, це існування в собі; це те, що існує не за посередництва чогось іншого, а саме в собі. Ціле – це існування взаємовідносин: між частинами, між частинами і Цілим; Все існує поза межами будь-якого взаємовідносного. Ціле – це «позитивне існування», тобто Ціле – це матерія, рух, причина і наслідок тощо. Все має лише «негативне існування», щодо нього можна заперечувати те, що стверджується на рахунок Цілого, тобто це – не причина; це – не матерія тощо. Будучи запереченням Цілого і тих атрибутів, за допомогою яких ми його характеризуємо, Все є запереченням реальності, будь-якого «чуттєвого існування», тобто Все – Ніщо.

Однак дуалізм Цілого і Всього-Ніщо не набуває абсолютного характеру у мислителя. Як уже згадувалось, характеристика «протилежності» у філософії Дешама все ж не набуває рис заперечення одна одної. Він проголошує, що Ціле та Все-Ніщо – ненеподільні одна від одної протилежності, два боки однакового, що Все не тільки заперечує Ціле, але й затверджує його. Все-Ніщо одночасно і заперечує, і стверджує чуттєве існування своїм запереченням, бо заперечення – це позитивне ствердження протилежного в тому сенсі, що якщо б не було останнього, то не було б що заперечувати. Філософ також зауважує, що осягнувши цю дихотомію, розум досягає найвищої точки, далі якої він вже нічого не може осягати.

Таким чином, Все і Ціле – це два аспекти одного існування, яке розглядається в їх протилежностях, це дві різні сторони дійсності. Якщо розглядати його в собі, то воно – Все; якщо в тому з чого воно складається, то воно – Ціле.

Як уже згадувалось, концепт Всього доволі неоднозначний елемент системи Дешама. По-перше, Ціле та його частини в такому вигляді, як вони були описані Дешамом, містять собі як нескінченність, так і обмеженість, тобто тут вже міститься єдність кінцевого та нескінченності. Необхідним висновком трактувань мислителем Цілого як такого, що охоплює увесь світ і Всесвіт та

заперечення ним існування будь-якого іншого потойбічного світу повинна була б бути теза, що Ціле – самозавершене та єдине.

Однак, незважаючи на те що про поняття Всього все ж не можна казати як про пусту абстракцію (тобто є спроба ґрунтовного опису та розробки поняття), його означення як заперечення будь-якої реальності, матерії, протилежностей, руху, яке існує в собі і через себе не можна зв'язати з матеріалістичною концепцією Цілого.

По-друге, сам філософ пише наступне, розмірковуючи над цією категорією: «Довгий час я вивчав існування Цілого, кінцевого, не помічаючи при цьому існування Усього, існування нескінченного». Тому закономірним є питання а чи вдалося мислителю інтегрувати її в свою систему після того, як він останню довгий час розробляв без першої? Чи не була її інтеграція ситуативною, оскільки вона застосовується лише при обговоренні її по відношенню до Цілого, оскільки коли справа стосується інших положень філософії дом Дешама категорія Всього взагалі ні згадується. Автор пише про це наступне: «Все, будучи пізнане, не грає ніякої ролі у доказі істини, бо до останньої застосовується лише відносно існування, тобто Ціле».

Про неоднозначність такої «модифікації» засвідчували не тільки сам Дешам, але і сучасники останнього. Зокрема, Робіне та аббат Івон, з якими у Дешама була плідна переписка та з якими у нього була одна з найбільш спекотних дискусій щодо його метафізичної системи, в один голос, незалежно один від одного, заявляли про незрозумілість і недоцільність цього елементу. Можливо зробити припущення, що автор, намагаючись не увійти в протиріччя зі своїми ж ідеями, навмисне створив концепт «Всього» як антитезу «Цілого», бо раніше його не було. В цілому можна було б сказати, що без «Всього» метафізичні погляди Дешама на чолі з «Цілим» були завершеними. Однак поняття про «Все» залишило по собі багато питань.

В. Богуславський, якому належить вступна стаття до видання творів Леже-Марі Дешама, коментує згадану дихотомію наступним чином: «Як би там не було, але «Достовірна система» містить спробу розкрити взаємопереходи,

взаємне проникнення одна в одну протилежних категорій. Щоправда, свої діалектичні міркування щодо категорії «Всього» Дешаму не вдалося пов'язати з докладно розробленою категорією «Цілого». Відчуваючи, що внутрішня суперечливість єдності протилежностей та їх перехід одна в одну в матеріальній дійсності та в поняттях якось пов'язані між собою, Дешам, однак, додавши до «Цілого» «Все», не робить чіткого розрізнення між діалектикою реального світу та діалектикою понять. Це надає його міркуванням ідеалістичного характеру» [12, с 40].

Перш ніж переходити до другого пункту «Достовірної системи», а саме соціально-етичних проблем, варто вказати на одну примітну ознаку, яка пронизує усю лінію творчості бенедиктинця – він абсолютно впевнений в тому, що а) знайшов абсолютну і беззаперечну істину і б) це твердження – беззаперечне, і його заяви щодо цього мають не прикритий характер. Раніше, перш ніж почати розглядати метафізичну систему, був зроблений опис його думок щодо поняття істини та можливостей її пізнати в цілому. Він заявляв, що людський розум, досягнувши певних горизонтів пізнання, більше нікуди не зможе рухатись, бо рухатись буде нема куди. Зазначалося, що істина для філософа існує все – достатньо її розкрити. Вона – гола і неприкрита, і прихованою її для нас робимо ми самі. Віднайшовши цю істину, ми мали б ключ до того, щоб «розглядати Всесвіт як буття, як ту власне метафізичну істину, що є результатом будь-якої істини, чуттєвої чи фізичної». Детальний огляд причин (психологічних, соціальних тощо) таких тверджень буде зроблений в другому розділі, а поки згадка про таку ознаку в творах мислителя є доцільною з огляду на те, що оскільки для філософа абсолютна істина існує в метафізичній площині, то значить вона існує і в інших. Мається на увазі, що Дешам, наголошуючи на тому, що істина Єдина, каже про те, що і в рамках соціально-етичної проблематики є єдиний правильний погляд на походження суспільства, на правильну форму його функціонування, на погляд ідеального устрою. Єдиний правильний погляд на згадану проблематику виходить з єдиного правильного погляду на метафізику. Це дещо протирічить

твердженням самого Дешама, який каже, що у фізичній площині істинність визначається більш-менш і відносно, тому що людина як фізична істота дещо обмежена, а тому не може охопити одразу всі речі, предмети, явища. Однак, в цьому питанні він категоричний. Тому система суспільно-політичного устрою мислителя внаслідок також має закінчену форму, і абсолютно не підтримує критики інших мислителів щодо себе, а отже, закономірно, набуває форми утопізму.

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ТА СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІ ВІЗІЇ

Відголоски критики сучасного бенедиктинцю суспільного ладу та релігії простежуються в усіх творах мислителя, які характеризуються взаємопереходом від метафізичних розмислів до суспільно-політичних. Загалом, як згадувалось, для Дешама існує лише дві теми обговорень – метафізика та соціально-етична проблематика. Це зумовлюється його впевненістю у факті знаходження ним абсолютної істини, а також, виходячи з попереднього, у впевненості існуванні лише одної єдиної правильної форми устрою, що можна охарактеризувати як утопічний. Як каже мислитель, всі інші факти лише істини «часткового» порядку, які не мають особливого значення перед пізнанням «Цілого» і «Всього», і хоча тема суспільного ладу також має бути другорядною, все ж вона є насущною за однієї простої причини – люди живуть тут, посеред себе, і треба постійно вирішувати проблеми взаємного існування. Тим не менше, основні його гуманітарні погляди викладені у «Послідовно розтлумачених істинах», в «Моральних роздумах» яка складається з двох частин: в першій міститься критика сучасного ладу, у другій – конструювання ідеального устрою; та у «Листах щодо духу епохи».

Суспільно-політичні погляди Дешама не страждають на тривіальність порівняно з новаторськими ідеями французьких просвітників в гуманітарній галузі. Філософ має своє власне розуміння суспільних процесів і їх витоків, незапозичене, і викристалізоване на основі власних спостережень та роздумів

над ідеями інших мислителів цієї проблематики.

Якщо в метафізичних роздумах де-інде можна побачити аналогії з Богом як уособленням «Цілого» або «Всього», то в соціально-етичних роздумах взагалі немає згадки про, наприклад, початку роду людського від Адама та Єви, або що людина була створена одномоментно, за образом і подобою Бога тощо. На думку автора, всі ці абсурдні вигадки створені релігією, «натовп же, вимагаючи очевидності там, де її немає, не задумується над тим, як релігія зображує виникнення першої людини»; насправді ж з точки зору історичної ретроспективи «не видно першої людини або першого насіння, створеної богом кілька мільйонів років тому» [12, с 104].

Критиці суспільного ладу передують роздуми автора про походження людини і суспільства взагалі, про те якими були зачатки цього суспільства. Від самого початку людина була дикою; так само як і інші тварини, вона була одинаком, займалась збиральництвом, не мала взагалі соціальної кооперації окрім відомих випадків, і в принципі не була нещасною. Однак, на думку автора, було три фактори, які стали ключовими у процесі виникнення суспільства. По-перше, у людини з'явилися десять пальців, що уможливило набагато більшу мобільність людини як в пересуванні, так і в полюванні, створені якихось речей, порівняно з іншими тваринами. По-друге, людей ставало більше: це спричинило те, що люди, все частіше зустрічавшись і знаходившись між собою мимо волі, так чи інакше, почали б рано чи пізно координувати свої дії, тому, на цьому ґрунті, виникли зачатки мови. І третій фактор – це поступовий перехід від збиральництва і полювання до землеробства і осідлості: «Людина змогла перейти в суспільний стан, до якого її привели потреба в єднанні, переваги її фізичної побудови, і особливо наявність у нього десяти пальців лише через стан дикості, або природній стан, що було раніше утворення мови» [12, с 102]. Але разом з вищезгаданими набутками в суспільний лад перекочувала і нерівність, яка в дикому стані уособлювалася у вигляді фізичної домінації сильного над слабким. Оскільки в дикому стані людину не можна було назвати «людиною розумною», а

характером її існування, як і всіх звірів загалом, був закон сильнішого і витривалішого, не дивно, що разом з переходом зі стану дикості у стан суспільного устрою і розвитком останнього закріпилася і нерівність, але вже втілена в різних її проявах, тоді як фізична стала майже малозначуща: «Подивіться мої пояснення з приводу моральної рівності та зверніть при цьому увагу на дикуна, який за допомогою вигідної для нього тілесної будови неминуче переходить від фізичної нерівності до нерівності моральної та від людини суспільної, яка має можливість перейти від цієї нерівності, що становить усе її нещастя, до моральної рівності, до того ж має можливість уникнути явно доведених недоліків такої нерівності тільки завдяки перевазі метафізичної і моральної очевидності над його згубним невіглаством» [12, с 123-124].

Щодо ідей виходу людини з природнього стану і перехід її в стан суспільний Дешам схожий з іншими видатними постатями його доби, які працювали над цією темою: Гоббсом, Локком, Руссо. Дешам активно полемізує з ідеями цих мислителів, зокрема з «трудовим» походженням власності Локка та причин нерівності Руссо. Тому можна констатувати, що його ідеї відповідали модерним на той час тенденціям, що не можна не зауважити в контексті питання щодо його обізнаності з передовими ідеями епохи.

Наступне питання, на думку Дешама, полягає от в чому: як, не зважаючи на розвиток інтелекту людини, її цивілізованості, суспільного ладу, нерівність не тільки залишилася, але й закріпилася?

Перш ніж перейти до відповіді ченця треба зауважити (і це буде робитися не раз при аналізі соціально-етичної проблематики), що він класифікував суспільний устрій на три різновиди: стан природній (дикості), стан законів (сучасний і переповнений вадами) і стан моральний. Так от, поступово переходячи від природнього стану до більш-менш цивілізованого та в намаганні закріпити фізичну нерівність, яка зберігалась з минулого стану люди вирішили вигадати інститут законів, який би унормовував відносини між людьми, а насправді під цією ширмою закріплював би панування сильного над

слабшим. Разом з тим, стало очевидним, що «закони людські, хоч і існуючі виключно для підтримки зазначених вад, були самі по собі недостатні, щоб стримувати і асоціювати безліч людей, які вже починали розмірковувати і рефлексувати. Потрібно було будь-що приписати моральному злу божественне походження». Адже, каже Дешам, дізнавшись про таку авантюру, що влада нібито володіє божественним походженням, люди б ні за що не погодились жити при стані законів, що закономірно б призвело до спротиву.

З іншого боку, виникнення релігійних законів носить не стільки диктаторський характер, як це може здатися, і не несе під собою суто практичне підґрунтя з погляду на тих, кому це було вигідне – для цього є і інші чинники. Дешам вказував, що людині притаманне знання істини; істина існує всюди, вона доступна для розкриття і варто лише зробити це; людині від народження відомі, хоч і химерично, знання про Буття та Ніщо, про Ціле та Все. А тому, заявляє бенедиктинець, «закони божественні мали своєю інтелектуальною причиною властиву нам внутрішню свідомість про існування позитивного та негативного, досконалого, кінцевого та нескінченного тощо... Причиною появи цих законів стала людина при стані законів, що володіє чеснотами і пороками і створює за своїм невиразним уявленням про нього і за власним образом і подобою істоту розумну і моральну, бога-творця; бога, який ще раніше оголошений був законодавцем» [12, с 105]. Якщо ми відкинемо, всю ту фізичну і моральну подобу, що людина вклала в поняття бога, відколи вона стала частиною суспільства, то не залишиться нічого, окрім існування Цілого та Всього, окрім існування відносного (через частини) і існування безвідносного (існування в собі): «Ми однаково говоримо про бога, що він – наше Ціле чи що він – Все. Говорити так нас змушує уявлення про буття відносне і безвідносне, уявлення, що є, повторюю це ще раз, самим буттям» [12, с 105].

Таким чином можна заключити, що поява «божественних законів» є закономірною в силу появи у людині при суспільному стані розуму, інтелекту, але ще не розвинутого настільки, щоб прозоро помітити доступні йому істини про закономірності буття. Всі ці обставини стали підґрунтям в подальшому для

обґрунтування тези на користь божественного походження влади, щоб за їх допомогою намагатися закріпити фізичну нерівність в суспільному ладі. Отже, стан законів людських та божественних був необхідний для людини, що стала жити в суспільстві, в силу її недостатньої інтелектуальної обізнаності, в силу того, що істини для неї ще не існувало. Звичайно, каже Дешам, стану моральності, дійсного природного морального закону, було б набагато легше втілитись до утворення стану законів, і для цього б не була потрібна Істина – але цього не сталося. І тому, людству треба представити та розкрити Істину для того, щоб воно досягнуло глибину прірви, у якій її занурив цей стан, для того щоб вивільнитись і перейти в стан природного морального закону. Але як не дивно, оскільки істина не була доступна для людини, то необхідний був цей стан, стан законів, для того, щоб вона з'явилась.

Цей стан, як ми бачимо, є перехідним. Чи є він необхідно перехідним за теорією автора, чи ситуативно не зрозуміло. Однак бажання про перехід у такий суспільний лад, де взаємовідносини регулювались мораллю, а не законами, одразу зі стану дикості протирічить вимогам автора до істини. Остання необхідно включає в себе дихотомію «істина – не-істина», тому якщо Дешам каже про «істинний стан», йому мав передувати «неістинний» стан суспільного ладу, і в такому разі останній є необхідний і взагалі є частиною істини.

Дешам далі і сам приходить до цього висновку, зазначаючи: «Для людини неможливо було дістатися істини і до стану моральності інакше як шляхом розміркування, до якого неминуче мали б привести його лжевчення та нестерпний в своїй зіпсутості стан законів... Звідси випливає, що знання по необхідності передувало невігластву... і що людині необхідно було пройти крізь лад насильства, в який його приводить рабство законів, щоб мати можливість з нього вийти, щоб знайти істину первинну та істину моральну, що з неї випливає» [12, с 106].

Підсумовуючи частину про утворення суспільства можна констатувати, що роздуми мислителя в цьому аспекті в цілому відповідають філософській

доктрині епохи. В них закладені основи фізико-антропологічних та еволюціоністських теорій розвитку суспільства, які буйним цвітом розквітнуть століттям пізніше.

Вище було вказано у чому головний, фундаментальний недолік стану законів – це закріплення нерівності. Але суспільство XVIII століття навряд чи можна порівнювати з протосуспільствами, а тому казати, що ця доба є лише модифікованою формою закріплення цієї фізичної нерівності не можна. В чому конкретно полягають вади вказаного суспільного ладу і чому цей устрій повинен бути змінений?

КРИТИКА СУЧАСНОГО ФІЛОСОФУ СУСПІЛЬНОГО ЛАДУ

Першим джерелом несправедливості і дискримінації Дешам вважає ділення людей на стани, «що зовсім не відповідають один одному, на стани, які корисні самі по собі, і на стани, штучно насаджені, корисні виключно через нерозсудливість наших звичаїв, через стан законів, якому ми підвладні» [12, с. 166]. Станова нерівність є джерелом роз'єднаності людей і, відповідно, складає силу королівської влади. Остання аж ніяк не нехтує правилом, який нею самою був сприйнятий нібито як неприпустимий (хоча насправді воно компроментувало її) - *divide ut regnes*³. Це стосується не тільки зовнішніх завоювань – це є головним принципом володарювання.

Друга причина – військо. Воно нібито утримується в цілях оборони від чужих зазіхань, хоча насправді у нього одна місія – захист королівської влади від своїх підданих. Звичайно, каже філософ, було б дурістю не прикривати перед народом справжню сутність війська – це б не допомогло. Саме тому іноді треба вести війни з сусідами, головне для того, щоб ніхто не запідозрив істинної сутності покликання армій: «Міркування про підтримання порядку недостатньо, щоб дозволити володарю утримувати військо в таких розмірах, які

³ (З лат.) Розділай та володарюй

йому потрібні проти його підданих, тому він потребує приводу захисту держави. Однак і саме міркування про порядок висувається виключно на користь володаря, бо мета підтримання порядку зводиться до того, щоб тримати народ у підпорядкуванні його влади та підкоренні його закону». [12, с. 169].

Але у королівської влади як вищого уособлення реалізації стану законів є не тільки військо для захисту своїх владних інтересів, а й інша, духовна, армія – церква. Різниця між ними, зазначає бенедиктинець, фактично відсутня та існує лише у зброї, що вони використовують: між духовною та фізичною. Однак першість за характером предмету своєї зброї займає саме церква, а не армія – вона на другому місці.

Можна погодитись з твердженням автора «Моральних пересудів». В цьому плані варто вказати на його співзвучність з промовою Христа: «Більше не бійтеся тих, хто може вбити тіло, бо вони не можуть вбити душу вашу» [9, МВ 10:28]. Меч – це лише фізична зброя, це остання інстанція для виклику покори, коли всі інші вже не діють. Він не може бути головним критерієм утримання влади, бо відкрита тиранія, головним чином, не може бути цим критерієм. Одним з головних кредо політичних технологій є «переконати людину зробити той вибір, який вигідний тобі, і змусити її думати, що вона сама це зробила». В цьому контексті Дешам пішов далі своїх інших міркувань щодо метафізики та соціально-етичних міркувань. Справді, суть поневолення чи підкори, полягає саме в тому, щоб люди вірили у те, чому чи кому вони підкорюються. Таким чином це буде не примус, а добровільне служіння, хоч і не на благо собі. Тому релігія займає не просто першість, а фундаментальну роль в утриманні влади, оскільки маніпулює з особистим простором, тобто душею та інтелектом, людини, працює з її внутрішньою сутністю, ніби підштовхуючи людини з середини до «правильного» вибору. З цієї позиції релігія для Дешама є ідеологічною зброєю. Загалом його негативну апеляцію до церкви можна звести декількома цитатами сумнозвісного рейхсміністра народної освіти та пропаганди Третього Рейху Й. Геббельса: «Якщо ви

проголосите досить промовисту брехню і будете її повторювати, то люди, врешті, в неї повірять» або «Брехня, повторена тисячу разів, стає правдою». Дешам так каже про релігію: «Небо - це маска, під якою церква перебуває на службі у володаря; захист народу - маска, під якою йому служить військо; обидві вони, найбільш оманливі для людей, складаючи міць церкви та війська перед обличчям народів, забезпечують володарю основу його влади та надають своїм носіям панівне становище серед інших станів, що тримаються також на обмані» [12, с 171].

Релігія, втрачаючи вплив на людські, перш за все, серця і розум, пропорційно цьому збільшувала свої репресивні методи, тобто, застосовувала «фізичний» за висловом Дешама, меч. На кінцевих порах свого існування, корисуючись залишками свого впливу на королівську владу, католицька церква тільки це і робила. Вона не витримувала критики просвітників за жодним з пунктів, і єдиним методом змусити замовкнути їх були переслідування, висилки, буцегарні, страти. Як казав той же Й. Геббельс «найгірший ворог будь-якої пропаганди – інтелектуалізм». Тому можна погодитись з бенедиктинцем щодо його переконання про те, що релігія і армія – це дві служниці влади. В цьому руслі його ідеї можна прирівняти з ідеями просвітників про державу і в принципі його ідеї знаходили свій вираз у практичній площині – фактичному стані справ, боротьби церкви і влади з енциклопедистами.

Третьою вадою суспільного ладу, і по сумісництву, перепорою на шляху до «істинного морального стану» була власність. Вона, на думку мислителя, перенеслась разом з людиною в сучасність з дикого стану, де вона існувала в спрощеному вигляді, і в принципі вона притаманна усім живим істотам. Але ту роль, яку власність має зараз, їй надав сучасний стан законів. Дешам також критикує Джона Локка за його теорію власності, коли та чи інша певна ділянка землі стає власністю людини якщо вона її оброблює [11, с. 150]. Загалом критика ченцем інституту власності має не надто ґрунтовний характер, якщо ми під власністю будемо розглядати лише якесь нерухоме майно. По-перше,

форма критики в усіх творах набуває скоріше емоційного випадку аніж конструктивного аналізу, по-друге, викликана скоріше впливом зовнішнього середовища.

Як відомо, Дешам провів у монастирі майже усю частину свого свідомого життя. Ніякої власності там бути не могло, там було все спільне; постійне читання священних текстів, в яких вказується загалом не непримиримість духовного розвитку з практикою володіння теж робили свій внесок; а очевидна неозброїним оком на той час різниця в матеріальному благоустрої між багатими та бідними роблять погляди філософа досить передбачуваними. Повертаючись, власне, до критики, порок власності по Дешаму полягає у тому, що «порок цей породив при стані законів усі моральні пороки і всі ті пристрасті, до яких ми можемо зарахувати і природні потяги, якщо прийняти до уваги витонченість та штучні засоби, що застосовуються нами для збудження їх та задоволення в нас» [12, с 175].

«Краса і потворність, вид благородний і вид вульгарний, розумний і дурний, мудрий і божевільний та інші визначення мають значення лише при звичаях, подібних до наших, оскільки тільки наші надзвичайно строкаті і зовсім штучні звичаї необхідно створюють значне розмаїття у фізіономіях, у плоті, у формах, у смаках, у темпераментах, у характерах та інтелектах» [12, с 176] – це якраз-таки і є ті моральні пороки, що породжує їх інститут власності. Звичаї – це четвертий пункт критики суспільного ладу. Від побажання мати якісь побутові речі і, йдучи по спіралі, доходючи до категорій «статусу», «елітарності», «етикету» люди створюють для себе штучні по своїй природі і штучні за своїм походженням предмети та відчуття, що неодмінно призводить до нерівності, до створення такої класифікації між людьми, де нібито одні й ті самі громадяни з огляду на їх соціальний статус, майнове положення, приналежності до каст тощо стають достойними чи недостойними по відношенню один до одного, і це створює поле дискримінації. Дешам наполягає саме на цьому: всі ці штучно створені атрибути суть ніщо, вони є наслідком «успадкованої в нас з дикої природи тяглості до володарювання». Спочатку

бажання володарювати розповсюджувалось тільки на тіло, тобто мати самку чи самця, вибороти на неї чи на нього право; потім це перейшло на території; врешті, це «перейшло на душі», що означає вплив релігії на людську свідомість і вплив звичаїв на наші вчинки і побажання.

Такий зміст дещо співзвучний з ідеями Е. Фромма, зокрема книги «Мати чи бути», який каже, що сутність сучасної людини характеризується те чим вона володіє, ніж тим, чим вона є і якою вона є насправді [55, с. 81]. Люди, за Фроммом, конструюють себе назовні, а не зсередини; їх ціллю є визнання іншими, лише це їх хвилює. Звичайно, ці ідеї є лише співзвучними, і не можна порівнювати ті контексти, з яких виходили обидва мислителі при побудові таких теорій, однак варто додати, що період Просвітництва – це етап, коли було в побіжному вигляді охарактеризовано в різних площинах людського знання все те, що потім, систематизуючись між собою, було висвітлено більш змістовно і пов'язано в рамках такої події розвитку людських знань як інституалізація наук. Руссо і Монтеск'є в своїх політичних міркуваннях стали основоположниками сталої концепції демократії; Гегель зробив передмову до Гусерльової феноменології; Гельвецій вперше запропонував докладну теорію впливу оточення на людську свідомість, вчинки, характер тощо. Тож не дивно, що навіть думки такого «нетипового» філософа знайшли свій відголос в сьогоденні.

Але як Дешам бачить вихід із ситуації, тобто перехід у природній моральний стан? Чи є певна особлива пігулка, чи це довготривалий процес, теорію якого автор докладно розробляє, врешті пропонуючи якийсь конкретний план поступової реалізації?

АНТИІНДИВІДУАЛІЗМ КОМУНІСТИЧНОГО УТОПІЧНОГО ПРОЕКТУ Л.-М. ДЕШАМА

Чернець обирає перше, і тому, на відміну від положень критики суспільного ладу, яку можна охарактеризувати як конструктивну та таку, що

має певну глибину, його проектна частина набуває вкрай утопічного характеру. По-перше, автор рішуче переконаний у тому, що а) якщо б в його ідею повірили просвітники, аристократичні маси, єдині, за висловом автора, здатні провести «стадо баранів» в краще майбутнє (бо останні надто заклопотані підняти голову і подумати), і королі, то вони б побачили перевагу «морального» стану, і б) перехід в нього стався б самим собою. Тобто, автор абсолютно нівелює і недооцінює складність трансформаційних процесів у суспільстві, ніяким чином не враховує уже на той час складність характеру самої людини. Не вдаючись в подробиці можна констатувати, що для автора цей «моральний» стан вже настав – до нього треба здійснити лише останній крок. Звичайно, така його ідея виходить з переконаності у тому, що Істина існує всує, що він її знайшов, і що моральна істина, наслідуючи метафізичну, також може бути однією єдиною. Але все одно треба вимушено констатувати, що автор стоїть на дещо наївних позиціях, при цьому віддаючи йому належне в загальній обізнаності в гуманітарній проблематиці, висвітленій його сучасниками і попередниками.

В підтвердження попередньо зазначеного можна включити і наступний аргумент. Серед інших соціальних утопістів, як серед сучасників Дешама – Мельє і Мореллі, так і по відношенню до більш пізніх, класичних представників – Р. Оуена, Сен-Сімона, Ш. Фур'є, утопія Дешама виглядає неабияк абсурдно, спрощуючи життя людини і нівелюючи складність її психічної і інтелектуальної природи нанівець. Та і власне з точки зору тих теорій, що їх представили класики утопічного соціалізму, дешамовська ідея є, по суті комуністичною, а точніше набуває форми «грубого» комунізму. Маркс писав про властиву такому комунізму «спрагу нівелювання» те, що це — комунізм, який «заперечує всюди особистість людини»: «Що таке скасування приватної власності не є справжнім освоєнням її, видно саме з абстрактного заперечення всього світу культури та цивілізації, з повернення до неприродної простоти бідної і не маючої потреб людини, яка не тільки не піднялася над рівнем приватної власності, але навіть і не доросла ще до неї». [17, с. 586-587].

З-поміж інших сучасників Дешама, які також докладно розробляли свої проекти устрою держав в рамках утопічного соціалізму, серед яких були Жан Мельє та Етьєн-Габрієль Мореллі, саме твори Дешама радянські дослідники видали у широкий публічний простір. Спричинено це тим, що ідеї філософа напрочуд збігались з уявленнями і фантазіями ідеологічно переконаних марксистсько-леніністів щодо устрою держави.

Наприклад, попередники та сучасники бенедиктинця проектували ідеальні держави в рамках однієї нації, однієї держави. Дешам же був одним з перших, хто проектував в рамках всього людства. Він зазначав, що нації є породженням приватної власності і «стану законів», що виник на її основі. Тому, каже філософ, коли зникне різниця між «твоїм» та «моїм», усі відмінності між націями зникнуть також, а, відповідно, зникне ворожнеча між народами та припиняться війни. Усі люди, утворюючи одне ціле по всій земній кулі, перейдуть від національних мов до єдиної, загальної для всіх суспільств, мови.

На мою думку, такі ідеї філософа є не проектом, і навіть не фантазією, а відвертим намаганням спростити реальність. Звичайно можна стверджувати, що в якомусь неосяжному майбутньому людство і може дійти до такого рівня єдності, однак важко повірити, що філософ, який докладно вивчивши теорії природнього права та природнього закону інших дослідників, розробив на ряду з ними свою теорію походження «людини-розумної», врешті міг прийти до такого спрощеного висновку. На користь такого твердження свідчить той факт, що проект поєднання між націями згадувалась не як аксіома, яка станеться колись, а як факт, що має статися в неосяжному майбутньому, або тоді, коли люди увірують в «Істинну систему».

Ще дивнішою є і передуючій цьому твердженню теза, що нації є породженням приватної власності. Знову ж таки, повертаючись до питання ступені розробленості ченцем проблеми виникнення та походження людини, теорії природнього закону та стану, дивно, що автор вважає національність штучним утворенням. Можливо, автор мав на увазі, що нації породились

внаслідок утворення приватної власності в якості одного з елемента та засобу закріплення цієї власності за людьми; засобу, щоб закріпити свою владу взагалі, слідуючи принципу Макіавеллі «розділяй та володарюй» [13, с. 150]. В будь-якому разі вищесказане свідчить про неясність підвалин до таких положень в міркуваннях філософа.

Щодо внутрішнього устрою, то тут у Дешама все також з першого погляду все просто. Наприклад, утопічний проект філософа не передбачає державних інституцій. Якщо у Мореллі функціонування ідеального суспільства регулюється безліччю законів та складним ієрархічним державним механізмом, якщо Мельє каже про неминучість хоча б в мінімальному ступені існування принципу підкорення одних людей іншим, то Дешам вказує, що після встановлення принципу суспільної власності та «моральної рівності» держава як механізм зникне. У майбутньому суспільстві відносини між людьми будуть, на його думку, регулюватися не правом, на варті якого стоїть насильство, а моральною самосвідомістю членів суспільства, їх чеснотами — це й було б «станом моральності»: «ми всі керували б собою як керують собою освічені Істиною чоловіки і жінки» [12, с. 240].

В ідеальному суспільному устрої Дешама, таким чином, взагалі не повинно бути ніякої централізації, ніякої ієрархії. Окремі поселення, на кшталт типу громад в нашій державі, хазяйнують самостійно, але в разі потреби допомагають один одному в разі нестачі ресурсів чи іншого збіжжя. Тут можливий обмін, але «без того, щоб при цьому коли-небудь виникало питання про вигідність чи невикідність обміну» [12, с. 241].

Щодо побуту, то він не повинен виходити за рамки праці на полі чи ремеслі та подальшого відпочинку. В ідеальному устрої філософа взагалі немає місця для індивіда, для його унікальної природи, а відповідно, для її реалізації. Усе спільне – виконання повинностей, харчування, відпочинок, сон, і навіть статеві зносини: усі чоловіки належать всім жінкам і навпаки.

Науки та мистецтва повністю анульовані і їх не повинно бути. Науки можуть існувати лише для того і в тих рамках, які б служили для пояснення

дітям і дорослим тих філософських засад, які диктує Дешам – інше абсолютно не важливе, а тому – непотрібне. Розділи науки, такі як фізика, хімія, біологія, ботаніка тощо; мистецтва у вигляді живопису, літератури, архітектури є зайвими. Вони є породженням хибного стану законів, а останні – наслідком інституту власності та бажання закріпити владу сильного над слабким. Звичайно в цьому стані вони в певній мірі і виконують певну корисну суспільну роль, але лише в тому контексті, про який казав французький чернець вище: «Ми не могли б досягти істинного природнього морального закону інакше, ніж шляхом помилок, невдач та злиденства, які спіткають нас у стані законів».

Узагальнити ідеальний устрій філософа можна наступною його цитатою: «Люди жили б разом, в гармонії, не було б твого або мого, і ніщо б не турбувало їх душевний спокій. Разом відправляючись на працю, вони б разом і повертались; розділивши поміж собою рівною мірою свої обов'язки вони б не перевтомлювались, і з веселим настроєм та бадьорим духом вертались по домівках. Люди б разом сідали за стіл та обідали та вечеряли, спали на соломі у купі; кожен чоловік міг собі дозволити будь-яку жінку, і навпаки. Всі були б однією сім'єю». [12, с. 268].

Однак, піддаючи критиці проект Дешама, зокрема примітивізацію людської природи та індивідуальності, яку він, здається, хоче звести до рівня, який ледь настав після стану первісного ладу, треба зазначити, що витоком таких радикальних думок може бути його стиль життя та той шлях по життю, який він собі обрав. Беручи до відома, що він більше 40 років віддано служив своєму монастирю, є дуже великою спокуса припустити, що на його як метафізичні, так і, в особливості, суспільно-політичні візії впливали положення що їх диктувало Святе Письмо.

Головну рису, яка мала б розвивати людина – духовна чистота, моральність. Людина повинна відкинути усе матеріальне і тлінне в цьому світі і сконцентрувати свої сили на одному завданні – порятунку своєї душі задля входження в подальшому у Царство Боже. В цьому контексті треба згадати вірш з Біблії: «Йдучи повз Галилейське озеро, Ісус побачив двох братів:

Симона, який звався Петром, та його брата Андрія, які закидали невід в озеро, бо були рибалками. І сказав їм Ісус: «Ідіть услід за Мною, і Я зроблю вас ловцями не риби, а душ людських». Вони одразу ж полишили свої сіті й подалися за Ним» [8, МВ 4:18-20]». І тому в цьому можна запримітити ту рису, за якою слідує Дешам в конструюванні свого ідеального устрою – як брати полишили сіті задля того, щоб слідувати Христу, так і люди повинні полишити усі тлінні справи, типу наук і мистецтв, і почати слідувати справжньому, вартісному сенсу життя – пошуку істини. І так само як у Святому Письмі обіцяється рай всім тим, хто «понесе хрест свій за собою», так і в проекті Дешама всі стануть щасливими, назавжди і остаточно, як тільки вони дослухаються до порад ченця і до його ідей.

В ідейній оболонці філософії Леже-Марі можна помітити не тільки численні збіги з біблійними сюжетами, але й взагалі методика та принципи подачі інформації, які презентуються у Святому Письмі – це наказовий та безапеляційний тон, яким переповнені тексти Дешама. Зміст його ідей, традиція викладу тексту, принципи на яких наполягає автор – усе це так чи інакше свідчить про те, що яких би відверто атеїстичних поглядів не притримувався бенедиктинець, вплив на нього релігійних текстів та монастирського середовища важко не помітити.

На відміну від просвітників у філософії Дешама жондим чином не приділена увага людині - вона є лише інструментом Всесвіту, результатом еволюції; її мислення і переживання – це лише функціонування «пружин» в її тілі. Єдине цінне, що вона може зробити - це пізнати Ціле, Істину. Все інше не має значення і не може мати. Людина - це результат мільйонного еволюційного циклу руху часток, що призвело до виникнення її самої і до її здатності пізнавати так само, як і до виникнення інших речей та істот. Якщо б цього не сталося, Істина нікуди б не зникла - вона б існувала без того, щоб хтось мав спроможність її пізнати. Але якщо людина може її пізнати, то вона повинна досягнути цю місію і виконати її. Акцент ставиться не на унікальності людини, її

здатності пізнавати та розмірковувати, а на існування Цілого та Всього. Девіз Дешама – Людина для Істини, а не Істина для Людини.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

Девіз Дешама звучить так – Людина для Істини, а не Істина для Людини. Для пануючого тренду філософування в епоху французького Просвітництва це положення звучало навпаки. Істина була соціалізованою в епоху Просвітництва і повинна була сприйматися тією соціалізованою формою розуму, відомою як здоровий глузд. Істина бенедиктинця була трансцендентною і повинна була бути відкрита шляхом напруженої волі індивідуального, абстрактного розуму.

Для філософів сенс історії та її процес полягали власне в ній самій, тоді як для Дешама сенс історії знаходився поза нею і не міг виразити себе інакше, як через припинення історії. Для мислителя історія була лише занепалим світом, інтервалом, підготовкою до настання істини. Просвітники були реформістами – сенсом історії був прогрес. Історія не була якимось інтервалом, періодом, кінця історії не існувало, тому що прогрес – це вічне явище, спрямоване у безкінечне, яким би результатом він не супроводжувався; історія існувала за посередництва самої себе.

Дешам не був нігілістом у агностичному, моральному релятивістському розумінні цього терміну. Проте він вважав, що справді справедливе суспільство, тобто природній моральний стан може виникнути лише після повного знищення будь-якого встановленого інституту, закону та принципу. На його думку, це станеться не через політичну революцію, а як наслідок, так би мовити, метафізичного пробудження в людях; ініціації, нахшталт похрещення. Дешам відкидав як реформістський меліоризм⁴, який, на його думку, лише увічнював і розвивав початкові помилки, так і політичну революцію, яку він

⁴ Меліоризм — ідеалістичний погляд на добро і зло, прихильники якого визнають зло неминучим, але вважають за можливе поступово розширювати сферу добра.

розглядав дієвою виключно в тих випадках, коли брехня існуючого порядку знищує якусь іншу брехню, похідну від того самого існуючого порядку.

Замість реформування інститутів, як цього бажали просвітники, Дешам хотів спровокувати появу нової людини, яка потім збудує нове суспільство, а не нового суспільства, яке створить нову людину. При цьому Дешам відкинув соціальні детерміністські філософії і звернувся до більш індивідуальної, християнсько-раціоналістичної ідеї свободи: розум міг знайти вихід з будь-якого забобонної нісенітниці. Якби освіта, на яку звертали увагу філософи, могла б мати місце в тому масштабі і в тому напрямку, який вони припускали, але тільки будучи вже в новому суспільстві, то «звернення», якого прагнув Дешам, могло б статися в надрах занепаłego світу. Але мислитель, живучи у старих, з точки зору традицій, установах, не вів розмови зі своїм віком. Він хотів обернути його цілком на свій бік, переконати. А тому він завжди шукав прихильників, а не рівних. Яскраві приклади цьому будуть показані нижче.

Тим часом, розглянувши філософські положення Леже-Марі дом Дешама можна переходити до наступного пункту аналізу його творчого доробку та його значення для доби Просвітництва, а саме дослідження його контактів та листувань з просвітниками та визначення його місця серед своїх учасників.

РОЗДІЛ 2. МІСЦЕ І РОЛЬ ІДЕЙ Л.-М. ДЕШАМА У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ПРОСВІТНИЦТВА

2.1 РЕАКЦІЙНИЙ ВИСТУП ДОМ ДЕШАМА ПРОТИ ПРОСВІТНИКІВ: СУСПІЛЬНІ МОРАЛЬ І ПОРЯДОК ПРОТИ СВОБОДИ ІНДИВІДА

Глибинний аналіз ідей дом Дешама та їх порівняння з ідеями французьких просвітників недостатня для того, щоб ретельно дослідити проблему, зазначену в заголовку. По-перше, це не є доцільним без врахування ставлення самих просвітників до цієї постаті та критики ними його ідей; по-друге, щодо цього питання складно зробити однозначний вердикт, враховуючи той факт що бенедиктинець майже відкрито виступив на захист реакції. Вище було згадано, що справжнім мотивом випущеної праці (Листи про дух епохи 1769 р.), яка нібито стала на захист церкви, була спроба завуальованим текстом викласти автором свої атеїстичні та матеріалістичні погляди та привернути до себе увагу енциклопедистів. Варто також зазначити, що такий метод викладу ідей був притаманний в ті часи багатьом мислителям через переслідування церкви.

Леже-Марі Дешама, на перший погляд, не можна відносити до табору просвітників. Він не підтримував їх ні з ідеєю повалення монархії і побудови замість неї республіки; ні з ідеєю науки як єдиного джерела розуміння навколишнього світу та просвіти простого народу з цією метою; ні з ідеями деїзму, що його відстоювали ряд філософів, зокрема Вольтер та Жан-Жак Руссо. Якщо ми не можемо віднести Дешама до просвітників, то чи є обґрунтованим віднести його до реакції?

Зловтішання радянських дослідників є надто неприхованими, коли вони пишуть про цього мислителя. Черпаючи джерела для своїх антикапіталістичних

та атеїстичних позицій, можемо зрозуміти чому цього маловідомого не тільки для радянського та пострадянського простору, але і для інших національних шкіл філософії мислителя винесли в окреме зібрання його праць в 1973 році, у відомій книжковій серії «Філософське надбання («Философское наследие» з рос.). Мало того, що Дешам радикально відстоював ідеї комунізму, навіть «грубого» комунізму, так і ще був затятим атеїстом, будучи при цьому ченцем. Складається враження, що він був лакмусовим папірцем для переконаних леніністів-марксистів в обґрунтуванні ними істинності ідей (як вони їх бачили) К. Маркса, бо якби не так, то навіть в лоні ворожої для них церкви та буржуазно-імперіалістичних держав не народжувались такі постаті і не виникали такі ідеї. Це було свідченням їх правоти.

У передмові радянських видань до праць Гольбаха, Гельвеція, Дідро, Вольтера та інших філософів цієї доби Просвітництво постає як логічний етап поступу матеріалістичного розуміння діалектичного розвитку історії людських суспільств, тобто - історичного матеріалізму. Будь-які ідеї, які так чи інакше співвідносяться з загальними теоріями Маркса і Енгельса, є передвісниками останніх; будь-які ідеї, які є протилежними цим теоріям – як логічні помилки на шляху до «правильного» розуміння суспільного процесу». В такому трактуванні Дешам для радянських дослідників в деяких аспектах виступав як людина, що випереджала свою епоху.

З цієї точки зору чернець з Монтрей-Белле просто не міг бути на стороні реакції. Це – неможливо, бо він – комуніст.

Для оновленого погляду на це питання треба відійти від радянської традиції трактувань ідей Дешама та наново переглянути ідеї, доробки та життя філософа.

Праця, в якій йдеться про відкритий напад проти просвітників виходить 1770 року. В цей час симпатії французького суспільства були вже міцно завойовані просвітниками: вигнання єзуїтів з Франції в 1762 р. більшістю розглядалося як їх перемога, і виступи церкви, що відбулися згодом проти таких праць як «Еміль» та «Листи з гори» Руссо, «Філософський словник»

Вольтера, «Велизарія» Мармонтеля сприймалися як акт безсилої люті. Однак найжорстокіші вирoki проти протестантів і вільнодумців показували, що церква досі небезпечна.

Але досліджуючи життєвий шлях «товстого бенедиктинця» (як лагідно називав його Дідро) викрилась ще одна вагома причина написання Дешамом такої праці.

Реформістськими тенденціями та запитом на їх втілення були просякнуті усі сфери суспільного життя тогочасної Франції. Якими реакційними не були б церковники, навіть в їх середовищі визрівали відповідні групи впливу, які ратували за реформу церковної організації. Національна політика, яка, спираючись як на реформістський католицизм деяких ченців-бенедиктинців, так і на панівну роль ідей Просвітництва в головах деяких антиклерикальних міністрів, таких як Шуазель, або деяких єпископів, таких як Ломені де Брієнн, загрожували чернечому способу життя Дешама. 1765 року група з двадцяти восьми ченців зі штаб-квартири Мавристсько-бенедиктинського ордена Сен-Жермен-де-Пре попросила Людовіка XV призначити комісію з розслідування заворушень у бенедиктинському ордені, деякі з членів якого бажали реформувати останній, зробити його менш засильним та більш поміркованим. У 1766 році, загалом відкинувши претензії монахів-мавристів, які згодом під тиском відмовились від своїх пропозицій, кафедральний капітул прийняв деякі з них, і в тому ж році Людовик XV створив Комісію Регулерів під головуванням Етьєна-Шарля де Ломені де Брієнна, архієпископа з Тулузи.

Метою цієї комісії була реорганізація чернечих орденів – так, щоб вони стали ще кориснішими для держави. Комісія вимагала розпуску будь-якої чернечої установи, в якій було менше дев'яти ченців. Такі заходи вступили у пряму суперечність із відмовою Дешама від свого віку, з його недовірою до реформ і з його відсутністю інтересу до моральних та правових цінностей епохи, яка не визнала його метафізичної Істини. Це сталося тому, що ті привілеї та пільги, які передбачалися монастирю, в якому жив сам Дешам, і в якому було перебувало лише чотири ченці, був першим у списку по скасуванню цих

привілеїв. Та епоха з її ідейними тенденціями, з якими так боровся чернець, ось-ось мала настигнути і самого Дешама.

Між 1766-1769 роками Дешам здійснює шалену епістолярну кампанію по порятунку свого монастиря та його мешканців. Він звернувся до маркіза де Вуайє з проханням врятувати його монастир від перетворення на один із 458 монастирів, які згодом зникли. В 1769 Дешам також зустрівся з цензором своєї книги «Листи про дух століття», книги, готової до виходу в червні 1769 року. Вона (книга) стала також і частиною його кампанії по збереженню привілеїв Монтрей-Белле. Дешам сподівався у цій книзі довести, що ченці приносять користь державі, утворюючи ополчення Трону (папського).

Щодо самого змісту, то загальну структуру цього тексту складає передмова та чотири листи-послання. Перший пункт критики, з якою автор звертається до просвітників, виглядає наступним чином: «Яких благ може очікувати населення цивілізованих держав від будь-яких великих змін? Ці зміни, потребу в яких плекають нині голосно проголошувати, завжди завдають лиха безлічі людей, що живуть в даний час замість незначного, можливо, задоволення для тих, хто ці зміни викликає» [12, с 235]. Після цих слів чернець робить дещо емоційний випад у бік енциклопедистів, наголошуючи, що останні це роблять лише з метою скласти собі ім'я «цими деклараціями, а благо нащадків є для них лише прикриттям». З огляду на це можна піддати сумніву обґрунтованість таких розмислів, однак чернець продовжує: «... І дійсно, вони повинні погодитися, якщо тільки почнуть говорити не лукавлячи, що не може в цивілізованій державі існувати конституція, щодо якої можна було б стверджувати, що при ній рід людський справді щасливіший, ніж за іншої». Як відомо, великою зміною, на якій настоювали просвітники, було повалення абсолютизму та встановлення республіки. Ідейних натхненням на такі зрушення для них була «Славна Революція» 1689 р. в Англії та її результат – акт, під назвою «Білль про права». Це - акт англійського парламенту про обмеження прав короля. Він забороняв останньому без згоди парламенту видавати нові і припиняти чинні закони, стягувати податки, тримати в мирний

час армію. «Білль про права» проголошував свободу слова, парламентських дебатів, виборів і подачі петицій. Тобто цей акт став уособленням перемоги над абсолютизмом. З такого ракурсу критика Дешама виглядає більш ґрунтовною, оскільки не можна заперечувати, що в своєму чистому вигляді ні той, ні інший тип устрою не є сам по собі гіршим чи кращим за інший. Звичайно, на той час абсолютизм піддавався ніщивній опалі з огляду на те, що це був один з небагатьох відомих типів правління і єдиним, за якими функціонували держави, і що разом з ним розквітала тиранія та диктатура, не зустрічаючи собі якогось впливового опору. Однак як свідчить історія, обмежена в своїх правах конституційна монархія (Англія) виявилась кращою за чистий республіканізм що його відстоювали французькі просвітники, який, трохи проіснувавши зі своїм терором та нестабільністю, вилився у Першу Імперію на чолі з Наполеоном Бонапартом. Тому критика Дешама бажань енциклопедистів якомога скоріше втілити свою мрію була доцільною: «Я зовсім не стверджую, ніби сума добра і зла абсолютно однакова за будь-якого цивілізованого ладу. Я стверджую, що ця сума надто безладно розподілена, надто випадково і надто мало піддається точному обчисленню, щоб можливо було на розумних підставах стверджувати, ніби сума добра і зла постійно вища при одному устрої, ніж при іншому, щоб англієць, наприклад, вважав себе щасливішим за француза або француз — щасливішим за англійця. Згоден, буває так, що один шанує себе щасливішим за іншого, — ця наївність може виявитися дуже вигідною для нього самого або для його уряду. Але щоб один вважав іншого щасливішим за себе, і докладав зусиль до того, щоб свій народ перетворити з французького, наприклад, на англійський чи навпаки, — ця недолугість не тільки була б позбавлена будь-якої користі, індивідуальної чи суспільної, але виявилось б і надзвичайно шкідливою, навіть якби було можливо довести (що насправді неможливо), що інший народ нині щасливіший від того, до якого належить ця людина» [12, с 261].

З цієї тези Дешам плавно переходить до наступної, одного з головних об'єктів як своєї критики – релігії та її місця в суспільстві. Зокрема, він сфокусував свою увагу на критиці деїзму.

Деїзм виник у Європі у XVII столітті, як реакція на релігійні війни і фанатизм, якими був переповнений континент. Деїсти вважали, що релігія повинна ґрунтуватися на розумі та моралі, а не на сліпій вірі. Одним із перших деїстів був англійський філософ Френсіс Бекон (1561-1626). Бекон вважав, що Бог створив світ за законами розуму і що люди можуть зрозуміти ці закони за допомогою науки [2]. Іншим відомим деїстом був англійський філософ Томас Гоббс (1588–1679). Гоббс вважав, що Бог створив світ, але не втручається у його розвиток. Він також стверджував, що люди у природному стані перебувають у стані війни один з одним, і що релігія необхідна для підтримки миру та порядку у суспільстві [18, с 150].

Деїзм набув широкого поширення в Європі у XVIII столітті, в епоху Просвітництва. Відомими деїстами були Вольтер, Руссо та Дідро. Вони критикували релігійну догму та церковну організацію, вважаючи, що релігія має бути справою особистого вибору, а не державним інститутом. Критику Дешамою цієї течії можна розділити на три складові: по-перше, він стверджує, що той Бог, який перш за все мстить та відплачує людині за її гріхи та діяння – існує; по-друге, що деїзм є або оболонкою атеїзму, або його передумовою, і що сам атеїзм призведе до падіння моральних основ людства; по-третє, що немає сенсу нищити релігію без того, щоб не знищити стан законів та притаманну йому відсутність чеснот і моральності у населення, бо інакше це призведе до приходу іншої за формою, але однакової за своїм змістом релігії. Зазначені складові мають умовний характер і так чи інакше тісно переплетені один з одним. Основний акцент буде робитися на аналізі другого пункту, принагідно аналізуючи і критикуючи положення двох інших.

Наприклад, Дешам пише: «Не було і ніколи не може бути встановленої релігії без зовнішнього культу — а тут йдеться саме про встановлену релігію, єдину релігію, яка може бути у людей, які живуть у суспільному стані.

Подібний теїзм може бути релігією тієї чи іншої людини, яка сліпо відкидає всякі накладені на неї релігією обов'язки, але ніяк не релігією людей взагалі, а отже, і не може бути релігією будь-якого політичного управління. Наважуюся навіть стверджувати, що в цьому відношенні теїзм не відрізняється від протилежного йому атеїзму, який також не може складати релігію будь-якого правління» [12, с 238]. Чому, по Дешаму, людям не вистачило б «природньої» релігії, релігії без культів, яку відстоювали просвітники? Їх посягання на релігію-вид, як її називає автор «Листів...» є обґрунтованими, оскільки такої релігії достатньо на їх думку, щоб людина самостійно могла вірити, самостійно надіятися, самостійно карати та каятись, без того, щоб церква казала як це робити і навіщо. Відповідь Дешама наступна: вистачило б, «якби ми були ангелами і якби властива нам розбещеність не повинна була за потребою бути стримуваною в межах цього природного закону особливими законами» [12, с. 238-239]. Далі мислитель продовжує: «Які у наших філософів підстави вважати, що у державі, заснованій, з огляду на первородний гріх, на моральній нерівності і приватній власності, людям вистачало лише природного закону, аби уживалися поруч малий з великим, бідняк з багатим?» [12, с 239].

Пропозицію філософа можна коротко охарактеризувати наступним чином: «Який моральний стан людства – така і релігія». Ступінь обрядовості і догматичності церкви пропорційна моральному стану всього суспільства, людства: чим більше люди «розбещені пороками», тим більше вони потребують такої релігії. Вимагати для людини «чистої» релігії, яка б не переповнювалась догматами та приписами, це значить вимагати від самої людини того, щоб вона не була такою, якою вона є наразі – морально безцінною: «Релігія, або притаманні їй таїнства, приписи, закони, які покликані для поліпшення низької моральної відповідальності людини - така, якою вона повинна бути, і ця незаперечна необхідність... є безперервним доказом першородного гріха, сумні наслідки якого доведені до абсурду» [12, с 243].

В такому ключі релігія для філософа грає роль не арбітра питань людської віри та божої благодаті, а є лише механізмом, так би мовити,

політичних технологій з метою утримання людей в покорі. Філософ прямим текстом каже, що без релігії, її догматів, приписів, обрядів, людей не втримаєш у страху, у покорі, їх не примусиш до порядку. Їх треба тримати під суровим контролем, щоб вони дійсно вірували і морально виправлялись; і їх треба переконувати у вірі, щоб тримати їх в порядку: «Так як релігія, як я вже довів, може існувати для людей взагалі лише в окремих своїх видах або складових частинах, то звідси випливає, що руйнувати різні її види, якими є різні окремі релігії, — означає руйнувати її для людей та їх упокори» [12, с 244].

Таким чином, Дешам скептично ставиться, або скоріше заперечує, лозунг просвітників мати сміливість керуватися своїм розумом. Вище, у своїх метафізичних розмислах, філософ зазначав, що простолюдини не здатні до інтелектуального осягання вищих істин, на це здатні лише вищі (хоча і не нависні автору) прошарки населення – аристократи, судді, політичні еліти, науковці і митці тощо. І оскільки стан їх моральної поведінки (як тих, так і інших) бажає жадати кращого, то єдиним інструментарієм тримати всіх їх під контролем є релігія. Можна припустити, що під релігією мислитель розуміє в певному сенсі, не стільки джерело віри, скільки каральний інститут. «Держава, яка не терпить у своєму лоні більше однієї релігії, чинить відповідно до незаперечного принципу, сутність якого полягає у тому, що всім людям потрібна єдина релігія і якщо в державі існує декілька релігій, то вони, зустрічаючись між собою в нашому суспільному стані, являють собою великий порок і велике зло. Але, повторюю, не теїзм сам по собі міг би стати тією єдиною релігією, яка потрібна всім людям, а теїзм з усіма наслідками, що з нього випливають — з релігійним культом і законами» [12, с 245]; «...навіть припустивши, що релігія така, якою вони її малюють - намагаючись її повалити, вони спроможні лише заподіяти шкоди, лише зняти з безлічі людей узи, надважливі для забезпечення безпеки інших. При цьому вони не можуть принести ніякої користі, якщо вони всією своєю філософією в стані найбільше добитися лише того, чого досягли до них багато єресіархів — замінити існуючу

релігію іншою релігією тієї ж природи, яка як і попередня не має жодних засобів запобігти зловживанню нею» [12, с 248].

Таким чином, бенедиктинець іде в пряму конфронтацією з позиціями просвітників щодо ролі людського розуму, щодо свободи людини. Якщо просвітники намагаються виправити людину шляхом навернення її до знань, до розмірковування, то Дешам стоїть на скептичних позиціях; він не вірить у проект енциклопедистів, і вважає його утопічним. Звичайно, в певних моментах можна погодитись з позицією мислителя, однак він сам заявив, що рівень «розвинутості» релігії щалежить від рівня цивілізованості самого населення. В такому випадку можна було б припустити, що покращуючи обізнаність народу можна потроху відмовлятися і від примітивізації релігії у вигляді культів та обрядовості, рухаючись до «чистої релігії» просвітників, і з цього ракурсу Дешама можна було б почасті віднести і до самих просвітників. Однак вже не раз згадувалась утопічна мета мислителя. Рівняння «рівень народу – рівень релігії» для ченця не є спіралоподібним, це – замкнуте коло, і яким би не був рівень освіченості, все це ніщо перед, знову ж таки, головним завданням – Істина, Ціле і моральний порядок.

Впливаючим наслідком такої критики є наступне положення: якщо не можна знищити релігію, не знищивши порядок між людьми, то не можна чіпати і державу взагалі, на службі якої служить релігія. Абсолютно нелогічним, на думку мислителя, є бажання його опонентів відмовити людей вірити у релігійні культи при цьому ж залишити в силі покірність людей закону. Нелогічним це є тому, що разом із зникненням релігійного диктату зникнуть і цивільні закони - держава зруйнується, а на місце минулої релігії прийде інша, про що згадувалось вище: «Цивільні закони не можуть допустити свободи нападати на релігію, не допускаючи нападу на самих себе... Природа обох влад — духовної і світської — така, що вони необхідно підтримують одна одну, бо вони обидвоє є фундаментом нашого суспільного стану. Коли кажуть, що людям необхідні закони, маються на увазі закони божеські та релігійні не менше, ніж людські...

заклики до такого суспільного життя, де були б відсутні закони, призвели б до божевільні» [12, с 246-247].

Можна побачити, що мислитель тут стоїть загалом на тій позиції, що цивільні закони не можуть функціонувати без релігійних. Мається на увазі не відсутність логічної самодостатності цивільних законів (зрозуміло, що це не так, інакше б не виникло б римське право), а те, що без релігійної оболонки, без наголосу на те, що ці закони продиктовані вищою істотою, не матимуть сили для народу. Це вкотре підкреслює зневіру Дешама у здатність людей керуватися власним розумом у своїх вчинках та у соціальній організації.

Очевидно, що попередні критичні положення походять від єдиної ідеї Дешама про те, що суспільний стан, тобто стан законів, і притаманна йому релігія в якості служанки, є станом морального зла. У своїх ідеальних проекціях стан законів змінюється природнім моральним станом, станом, де людські взаємовідносини регулюються лише їх (людськими) чеснотами, які закономірно виходять з метафізичної істини. Коли справа дійшла до публікації у завуальованому вигляді своїх положень, автор висловив цілком протилежну ідею, натякаючи, що якщо час ідеального стану ще не прийшов, то тоді руйнація теперішнього стану речей, теперішньої системи існування суспільства недоречна, бо тільки такий стан не дозволяє людині знову впасти до стану дикості, хоча і не дає еволюціонувати у моральний стан. Тут автор послідовний якщо не у виголошенні своїх ідей, то в логіці їх побудови – або все, або нічого; або руйнується все, або нічого не руйнується, і все залишається так, як є. Питання, що з'являється в процесі аналізу його критичних положень і виходить з мети цих досліджень, полягає в наступному: чи є його думка про доцільність збереження теперішнього йому суспільного стану наслідком розуміння ним і реального стану речей, і утопічності своїх поглядів; чи це викликане скоріше побоюванням перед церковною цензурою? Адже з одного боку він проголошує потребу передусім знищити державні інститути, і як їх підрозділ – церковні, задля переходу людства у стан моральності, а з іншого – критикує просвітників

за їх незрозуміння наслідків повалення встановленого режиму, який є єдиною запорукою утримання людей в покорі і суспільному порядку...

Своєрідним підсумком аргументації Дешама на користь виправдання існування релігії як нормативно-правового та морально-етичного регулятора можна вважати цитату з третього листа цього твору: «Не можна, звісно, заперечувати факт існування релігійних суперечок (гадається, тут автор вважає всі славнозвісні заходи церкви щодо упокори невірних) і викликаного ними кровопролиття. Але в цьому релігію доводиться звинувачувати не більше, ніж стан людських законів у завданих їм лих. Звинувачувати слід людей, або ж слід сказати, що стан законів взагалі є порочним ладом. А сказавши, треба й довести — але навряд чи хтось із наших філософів за це візьметься. Проте їм доведеться це сказати, і довести, а без цього їм не вдасться нас запевнити, що провина в усьому покладена на релігії... Вона представляється їм тільки причиною наслідків, найчастіше плачевних, а часом і жахливих, причиною забобонів і лицемірства, і у відомому віддаленому значенні вона дійсно і є їх причиною, подібно до того, як перший запропонований людині закон спричинив всі злочини. Але їм слід розглядати ці наслідки лише як порушення і зловживання іменем релігії» [12, с 250].

Тут важко не помітити суперечливість думок мислителя. В своєму чистому вигляді релігія є для філософа таким самим злом, як і держава; однак в умовах існуючого суспільного стану тільки релігія є дієвим способом право- і морального порядку. Однак, вище вказується, що релігію, так би мовити, лише використали, і, мовляв, релігія сама по собі не є шкідливою, її ім'я поносили в корисливих цілях. Принагідно треба зауважити, що Дешам не апелює проти звинувачень в бік церкви за її кровопролитні вчинки, хоча і виправдовує їх вищевказаними причинами. З огляду на такі протиріччя у висловах впливає питання того як чернець розумів владу Папського престолу. Якщо це плоть від плоті державна установа, на службі якої стоїть релігія, то як чернець може себе приписувати до її рядів, з огляду на його нетерпимість до державних інституцій взагалі? Якщо це відокремлене від держави утворення чи об'єднання, то чому

його статус визначається як нейтральний і відокремлений, якщо за теорією самого автора «вони обидвоє є фундаментом нашого гнітючого суспільного стану»? [12, с 246-247]

Розробляти та поглиблено аналізувати ці положення «Листів...» я не буду, оскільки гадаю, що все це, скоріш за все, можна приписати як невдалу спробу презентації змісту своїх ідей з огляду на бажання автора бути зрозумілим просвітникам і не викликати підозр церкви.

В своїх листах Дешам часто звертався до енциклопедистів як до певного кола людей, загалом, як до спільности, прошарку, але й нерідко звертався особисто. Монополію на таку увагу з боку ченця заслужив Вольтер (Франсуа́ Марі́ Аруе́, 1694-1778). Філософ часто згадував останнього як в своїх метафізичних, так і суспільно-політичних роздумах. Вольтер був деїстом, хоча багато дослідників стверджує, що його деїзм багато в чому компромісний, оскільки сам філософ стояв спершу на матеріалістичних та атеїстичних позиціях, з плином років змінюючи її. Наприклад, він також вважав, як і Дешам, що релігія повинна займати головне місце морально-етичного та суспільно-політичного регулятора: «Ці принципи необхідні для збереження людського роду. Позбавте людей уявлення про караючого і винагороджуючого бога - і ось Сулла і Марій із насолодою купаються в крові своїх співгромадян; Август, Антоній і Лепід перевершують у жорстокості Суллу, Нерон холоднокровно віддає наказ про вбивство своєї матері» [4, с. 332]. Проте, Вольтер наполягав саме на деїзмі в якості такого регулятора. Розуміючи що без такого еталону сучасне йому суспільство може перетворитися на анархічне і одночасно виступаючи проти церкви як соціального інституту з притаманними йому зловживаннями та лицемірством деїзм дійсно можна вважати вдалим варіантом поєднання протиріч. До того ж, на той час не було загальновизнаної альтернативної теорії походження людини (тобто були тільки зачатки такого ідейного перевороту), окрім як релігійної. Але Дешам в силу вказаних причин відкинув такий варіант, і трохи нижче буде показано, що він мав рацію.

Однак питання щодо релігії як єдиного інструменту суспільного порядку можна поставити ребром: а чи не може щось інше служити морально-етичним регулятором для суспільства (навіть не беручи до відома деїзм)? Дешам відповідає на цю пропозицію наступним чином: «Якщо це був стан ладу людських законів (я згоден на мить це допустити), то йому неможливо було існувати без законів, які б трактувалися в якості релігійних; іншими словами, неможливо, щоб при пануванні законів атеїстичне суспільство могло довго існувати (і якою мірою ця неможливість, розумно заперечувати яку не можна, підкріплює погляд на необхідність фізичної точки опори, що знаходиться поза світом, для наших, людських характерів?!). Отже, на чому б наші філософи не зупинялися, вони повинні або визнати необхідність релігії, або, скинувши її, дати нашим рисам фізичну точку опори, яка належить потойбіччю, лежить поза цим світом, більш надійну і більш передову, ніж опора релігії» [12, с 251]. Це дещо більше відкриває світ на згадані зауваження Дешама просвітників, в яких він стверджував про неможливість встановлення деїзму як морально-етичного ідеалу. Цей ідеал повинен виходити з фізичної точки опори, що знаходиться поза нашим світом. Це – промовисте положення на користь церкви: жоден морально-етичний ідеал, вироблений самими людьми, на основі розмірковувань чи досвіду, не може бути фундаментом для етичного і суспільно-політичного виміру існування людства: «Однак яку можуть вони, крім релігії, знайти істину, здатну скласти опору для наших характерів, яка не була б, подібно до релігії, ставленням людини до верховної істоти, до досконалої субстанції?..» [12, с. 252]. Зовнішній культ для мислителя – це єдина можлива архітектура існування та реалізації моралі людиною; тільки так вона буде прислухатися до совісті і слідувати порядку в цьому суспільному ладі – стані законів. Тому деїзм, з точки зору самого мислителя, є для нього або неприпустимим, або не актуальним: в першому випадку з вищевказаних причин він зазнає краху, в другому він буде таким, оскільки в стані природнього морального закону людство більше не потребуватиме будь-якої релігії, а буде керуватися розумом та Істиною.

В кінці своїх обґрунтувань автор вдається до логічної пастки, кажучи наступне: «Або не говоріть більше про релігію, або — повторюю ще раз — надайте нам інші ідеї або щонайменше такі звичаї, які б були кращими за наші і які могли обходитися без будь-якої релігії. В іншому випадку ви ніяк не зможете — яких б ви не докладали зусиль і хоч би як майстерно не писали — довести істотам, які живуть, подібно до нас, у суспільстві і потребують віри, що ми не повинні вірити в релігію» [12, с 253]. Пастка полягає в тому, що просвітники не зможуть надати альтернативу, бо будь-яку альтернативу сам філософ відкидає як не гідну існуючому положенню речей. Звичайно, назвати це логічною пасткою – важко, однак є всі підстави вважати, що філософ саме так і гадав.

Але якою пасткою це б не було, а дешиця сенсу в такому твердженні існує. Для обґрунтування мого аргументу тепер варто повернутися вище, де я вказував, що бенедиктинець в певному сенсі мав рацію.

Раніше я згадував твердження філософа, в якому він зазначав дискусійність і неоднозначність питання того чи виграє щось французьке суспільство від напрочуд різких змін в суспільних порядках (Робесп'єр, Наполеон, Перша Імперія), і як я вважаю, це питання в історичних дослідженнях таким і залишилось. З питанням деїзму та думкою автора щодо неможливості розгляду першого в якості альтернативи поваленій релігії виявилось все навіть більш однозначно – цей проект не вдався, і чернець з Монтрей-Белле виявився правий.

Для ілюстрації правоти мислителя варто знову звернутись до історії. Задля цього я скористався дослідженнями Мішеля Вовеля (1933-2018), французького науковця, який спеціалізувався на історії Великої Французької Революції.

Остання, як відомо, на тлі закликів просвітників, активно сприяла поваленню релігійності в суспільстві. Однак багатовікова традиція вірування за посередництва релігійних культів та обрядів не могла зникнути так швидко. А

тому революція переживалась людьми, яким би протиріччям це не виглядало, як подія релігійна за своїм значенням.

Мішель Вовель зазначав, що відданість революції приймала часто-густо успадковані від минулого релігійні форми месіанізму. Автор наводить приклад святої Патод – пастушки, честь якої зганьбили шуани⁵ за те, що вона споряджала провізією республіканські війська, і в честь якої існували каплиці аж до ХХ ст.; або культ «мучеників Свободи», що прийняв неабиякі прояви релігійності (деякі фанатики співали псалми в честь страчених). Однак зазначені приклади і поряд не стоять з безпрецедентно поширеним культом Розуму, розвитком і апогеем якого став культ Верховної Істоти.

«Ідея безсмертя душі, нагороди за добрі вчинки та покарання за злі, що лежали в основі цього культу виражала моральну та емоційну необхідність. Ця ідея повинна була легко сприйматися народом» [14, с. 116]. Під час революції організовувалися масові демонстрації в честь Розуму; під час цих демонстрацій віддавалась честь персоніфікованим богиням Розуму; в ідеї цього культу, за словами самих солдатів-революціонерів, які часто плюндрували церкви та каплиці, лежала ідея відмови від старої релігії. Однак, ця «ідея виявилась суспільно нестійкою, і як й інші спроби такого роду, культ Розуму проіснував недовго» [14, с. 117]

Тому можна пересвідчитись, Л.М. Дешам виявився напрочуд правий в наступних своїх твердженнях: 1) людям потрібна релігія як регулятор і жодні ідеї розуму та закону не зможуть завоювати прихильність мас або змусити їх підкорятись закону, а тому 2) деїзм не зможе втілитися інакше, як за посередництва культів та обрядів, тобто – ставши новою релігією; 3) деїзм тим не менш не зможе стати цією новою релігією, і люди повернуться до старих форм вірувань. Як можна побачити, все так і відбулось.

Але аналізуючи аргументацію Дешама в захист церкви для мене було дуже дивним побачити, що він взагалі не користується у своїх формулюваннях

⁵ Шуани - контрреволюційні селяни-роялісти, які повстали проти Першої республіки у 12 західних департаментах Франції.

принципами, які закладені в Святому Письмі – це віра, це любов, це прощення, незасудливість. У положеннях критики Дешама абсолютно відсутні ті моральні настанови, яким вчив Христос і через які церква, на його думку, і повинна існувати, щоб контролювати суспільство. Випади ченця мають виключно засудливий, неприязний і подекуди фанатичний тон. Наприклад, він звинувачує просвітників у тому, що вони нібито намагаються з метою встановлення своєї власної релігії привласнити собі роль проповідників Божих: «чи можемо ми допустити на основі запевнень наших філософів і чи бажають вони, щоб ми розглядали їх провідниками органів божества (типу Ісуса), що відкриває нам свою істину?» [12, с 241]. Або інша цитата, в якій він погрожує просвітникам «зброєю церкви» (тобто стратою): «Нарешті, вони змусили нас виставити проти них іншу зброю, витягнуту з власного арсеналу релігії, — з нею, можливо, їм не доведеться жартувати... Але, повторюю, зброя ця придатна лише для того, щоб її пускати проти них» [12, с 254]. В цих та інших багаточисленних епізодах Дешам схожий, за висловом Вольтера, якого він так часто брав до уваги, на «оскаженілого клерікала» [4]. З цієї роботи також видно, що релігія для бенедиктинця грає лише інструментальну роль: оскільки вірити в безтілесного бога неможливо, оскільки людям треба розуміти, що є верховний володар, бо інакше деїзм з його вірою у безучасного у справах людських бога зникне, так як люди не боятимуться нікого – то ми повинні конструювати бога особистісного, мстивого та який відплачує по рахункам; оскільки існує держава, то повинна існувати і церква як інституція і інструментарій, щоб тримати людей в упокорі, бо жоден закон не зможе навіяти людям такий страх, як церква. Промовистою щодо цього є вже згадана цитата філософа: «Або не говоріть більше про релігію, або — повторюю ще раз — надайте нам інші ідеї або щонайменше такі звичаї, які б були краще за наші і які могли обходитися без будь-якої релігії» [12, с 253]. Звичайно, у таких конструкціях можна знову ж таки спертися на теорію Дешама про те, що виникнення релігійних законів зобов'язані виникненням громадських законів, які в свою чергу, виникли, аби закріпити породжену в природі фізичну нерівність, а тому, відповідно, поки цей

суспільний лад існує, з метою не дозволити людям знову повернутися у стан дикості треба залишити і цивільні закони, і релігійні.

Однак той факт, що Дешам не звертається до біблійних джерел у своєму захисті християнства, до їх сюжетів; не намагається переконати супротивників голосом духу, терпимості, любові, моралі, а користується лише мовою погроз, докорів та цинізму (якщо брати до уваги обґрунтування існування церкви виключно як засобу утримання людей в упокорі), не свідчить на його користь як незалежного мислителя, хоча і створює певний парадокс, а тому і проблему. Зі зазначеного опису вчень і огляду праць Дешама можна з певною впевненістю констатувати, що він – атеїст. Але як атеїст може захищати церкву? Виходить, що його мотиви лицемірні?

Можна поставити питання інакше: якщо Дешам все-таки реакціонер, захисник церкви і християнства, то чому його формулювання жодним чином не містять положень згаданої трохи вище проблематики - відсутність духовних настанов, звертань до моралі; і чому церква і взагалі релігія висвітлюються лише в якості політико-управлінського інструменту?

Мозаїка питань створює численні мозаїчні обриси мотивів автора, з-поміж яких дуже складно обрати правильну з огляду на життя та цілі автора. Вкрай грубо висловлюючись щодо передових мислителів епохи, автор цієї книги власноруч поставив себе поза прогресивним табором, поза тими «освіченими людьми», які, на його власне переконання, були єдиною силою, здатною вивести суспільство з його важкого ярма. Дешам, мабуть, не розумів, яку роль грала його книга насправді. Свідченням того може бути той факт, що він вірив, що Вольтер може ці листи підтримати. Але хоч би що думав про це бенедиктинець, книга його об'єктивно служила реакції, і, як тільки, наприклад, Дідро дізнався, хто її автор, ні про яку підтримку ченця не могло, зрозуміло, бути й мови.

Дешам хоч і маловідомий філософ для сучасності, однак в свою епоху був, як-то кажуть, на очах у просвітників, інакше б про нього окремо не висловлювався Дідро, сам автор не сподівався б на прихильність Вольтера, а

його положення його метафізичних положень на набрали б таких обертів у дискусіях з Робіне.

Тому, для більш достовірної картини постаті Дешама та оцінки його місця серед Просвітників варто проаналізувати і епістолярну спадщину мислителя та прослідити в деталях його зносини з сучасниками та оцінку останніми першого.

2.2 ЕПІСТОЛЯРНА СПАДЩИНА ЛЕЖЕ-МАРІ ДОМ ДЕШАМА

Було б важко припустити, а якщо так, то дійсно спиратись на думку, що листування мислителя з передовими постатями епохи мало б змістовний характер, якщо він безпосередньо не був знайомим з ними та хоч якийсь час не відвідував їх оточення. З біографії було вказано, що маркіз де Вуайє сприяв зустрічі монаха з Дідро; помістя д'Ажарсонів відвідував і Вольтер. Але мною не було вказано, що і сам Леже-Марі відвідував Париж та їх славновзвісні салони, а тому мислитель відчув дух епохи на собі безпосередньо.

Під час свого візиту до Парижа в 1767 році він вступив у прямий контакт з салонами епохи Просвітництва, одразу зустрівшись з їх непереборним та легковажним атеїзмом. Його книга йшла якраз проти цього тону чи дискурсу, націлюючись на антихристиянські жарти гостей мадам Жоффрен⁶. Мірча Платон вказує, що «у своїх листах до однодумців чернець вказував на гірке відкриття свого статусу серед філософів - своєї паризької маргінальності; такого відмінного, яке він мав серед своїх братів-бенедиктинців та кола маркіза де Вуайє. У Парижі Дешам був зведений до статусу мовчазного глядача, тоді як у провінції він грав визнаного майстра» [5, с. 214]. Але якщо прочитати цей лист, беручи до уваги контекст всієї творчості Дешама, - каже той же М. Платон - та його стосунки з філософами, то він може вказувати на рішучість Дешама зіграти смиренного, мовчазного ченця, щоб зрозуміти паризьке суспільство. Він не вирушив до Парижа з мрійливим виглядом, очікуючи, що його добре приймуть, висловлять гарні відгуки та запросять до столу. І через відсутність цього чудового прийому він не став писати додому з образою про те, що його ніхто не слухає [5, с. 215].

⁶ (Марія Тереза Роде, в заміжжі Марія Тереза Жоффрен (фр. Marie Thérèse Rodet Geoffrin; 2 червня 1699 - 6 жовтня 1777) - французька меценатка; господиня знаменитого літературного салону, куди протягом двадцяти років сходилися всі найталановитіші представники інтелігенції Парижа.

Тому я наслідуюсь констатувати, що листування бенедиктинця з філософами не виглядало чимось на кшталт того, що якийсь маловідомий «оскаженілий» клерикал у своєму комфортному оточенні, не виходячи за рамки свого помістя, намагається перевернути догори-дригом увесь світ без того, щоб хоча б виглянути у вікно. Навіть проживаючи у провінції, Леже-Марі не був «чужою рибою з іншого ставка».

Найвідомішими представниками просвітництва, з ким Л.-М. Дешам вів переписку, були Дідро, Руссо, Вольтер, Гельвецій. Також плідно чернець листувався і з іншими енциклопедистами, такі як Робіне та абат Клод Івон (Claude Yvon). За повідомленнями самого Дешама, Руссо був перший з ким філософ намагався встановити зв'язок. Однак листування з автором «Роздуми про походження нерівності серед народів» так і не набуло бажаних для автора обертів за двох причин: 1) гоніння з боку церкви та влади і 2) цілковита скептичність Руссо щодо метафізичних систем.

Що стосується першої причини, то Після виходу «Емілія» паризький парламент, готуючись виголосити вирок над єзуїтами, вважав за потрібне засудити і філософів, тож засудив і цю працю за релігійне вільнодумство та непристойність до спалення рукою ката, а автора його — до ув'язнення. Зрештою Руссо вимушений був на певний час емігрувати.

Друга причина полягає в скептичному ставленні Жан-Жака Руссо до розробок будь-яких метафізичних систем. Він так пояснює свою думку: «Я любив би також і істину метафізичну, якби вважав, що вона доступна; але мені ніколи не доводилося зустрічати її в книгах, і, розчарувавшись у можливості відшукати її в них, я нехтую її повчаннями, переконаний, що істина, корисна для нас, набагато ближче до нас і що для відшукування її зовсім не потрібно настільки складний науковий апарат» [12, с 345]. «Ваш принцип базується на надто великій абстракції; метод ж узагальнення та абстрагування мені надзвичайно підозрілий, оскільки він надто мало пропорційний нашим здібностям... Спосіб, яким ви повідомляєте про вашу систему, робить її

цікавою і навіть хвилюючою. Але з усім тим я переконаний, що це химера» [12, с. 344].

Дійсно, при своєму житті Руссо не видав жодного метафізичного чи природознавчого трактату. Всі його погляди виходили з суспільно-політичної чи соціально-етичної тематики. І це дуже дивно, що Дешам не знайшов відгук у мислителя, оскільки обидва розробляли «моральні» системи; якщо б не на метафізичному, то на інших двох поприщах вони могли знайти спільну мову та вести дискусії. Однак цього не відбулось: почасти тому що Дешам апелював лише до своєї метафізичної системи, вважаючи її засвоєння ключовим і фундаментальним перед аналізом інших питань; почасти тому що Руссо не захотів вести бесіду. Останнє також викликає питання, тому що можна припустити, що мислитель просто відкинув Дешама в бік, «толерантно» відхрестившись від спроб ченця контактувати з ним. Хоча небажання Руссо в певний етап своєї біографії «небратись за перо» - загальновідомий факт.

Дешам написав першим Руссо, тому що бенедиктинець вважав женева найближчим йому філософом. Дешам сподівався знайти в Руссо свого першого знаменитого учня, підтримка якого могла б принести йому безліч інших знаменитих новонавернених. Але останній відмовився прийняти систему і дуже ясно дав зрозуміти, що не підпише жодного вступу до творів Дешама. Більше того, написавши Дешаму, що він не філософ, і більше не збирається видавати на світ жодних зі своїх творів, він готував до друку «Емілія» та «Громадський договір». Коли в травні 1762 року Дешам написав йому з питанням щодо цих праць, Руссо смиренно відповів, що дійсно відсутність грошей змусила його передати видавцям ці два рукописи.

Вихід згаданих праць, особливо «Емілія» стали ударом по репутації бенедиктинця. Маркіза де Вуайє марила цим твором у листі чоловікові від 28 травня 1762 року. Як каже М. Платон, «Руссо надав голос і філософську послідовність почуттям своїх читачів, підтвердив їхню інтуїцію, їхні внутрішні ітненції. Тому тим гірше йому було почути від маркізи де Вуайє, а потім і від самого маркіза, як вони захоплюються творами Руссо. Маркіза цінувала те, що

могла читати Руссо більше душею, ніж розумом. Тому Дешам з риторичної точки зору не був натхненний наполягати на раціональному, логічному аспекті своїх робіт. Якщо Руссо і міг нападати на філософів, то лише тому, що знайшов спосіб уявити філософів як холодну наукову секту» [5, с. 218]. Руссо знайшов риторичний прийом, він втішав своїх читачів, тоді як Дешам, у свою чергу, звинувачував філософів у тому, що вони наполовину освічені та недостатньо логічні.

Марною спробою увінчались і спроби мислителя листуватись з Вольтером. Надіславши йому певні рукописи, просвітник відповів: «Твір, надсиленням якого ви мене вшанували, вселяє мені велику повагу до його автора і велику жаль з приводу того, що я знаходжусь від нього так далеко. Мій похилий вік і хвороби не дозволяють мені сподіватися на те, що ми з ним ще побачимось, але до останньої миті мого життя я буду шанобливо відданий йому і всьому його дому» [12, с. 358]. Варто нагадати, що вживання таких форм, як «до останньої миті мого життя я буду шанобливо відданий йому і всьому його дому» може бути лише шанобливим тоном, і аж ніяк висвітлення дійсності. Можна зробити припущення, що Вольтера цей твір не зацікавив взагалі.

У своїй відповіді Дешам наполегливо переконує мислителя прочитати і вдуматись в його твір. Це, власне, він робив і з Руссо. Тон, з яким чернець це робить, і його упередженість щодо власної правоти і геніальності твору, має неприкрито нав'язливий характер. Ж-Ж Руссо так про це писав: «Все ж таки мені здається жорсткою ваша вимога, щоб я виправдовувався в тій думці, яку я висловив на вашу вимогу. Я взяв на себе сміливість висловити мій погляд лише для того, щоб зробити вам завгодне. Звичайно, я можу помилятися, але помилка не є моєю виною... Зауважу також, що ваше припущення про те, нібито у вашій праці полягає істина, властиве не вам одному, воно властиве всім філософам. Саме тому вони публікують свої книги, а тим часом Істина донині не відкрита» [12, с. 347].

Після відмови Вольтера дискутувати з Дешамом, останній відповів у схожій формі, на що просвітник відповів, що «мені здавалося, я сповістив вас

про свій поважний вік у 70 років; що з дванадцяти годин я страждаю протягом одинадцяти чи близько того; що я втрачаю зір... Продовжуйте розважатись пошуками всього того, що я марно шукав упродовж шістдесяти років; велике задоволення - викладати на папері свої думки, віддавати собі в них ясний звіт і просвітлювати інших, просвітлюючи самого себе. Лещу себе надією, що я не схожий на тих старців, які бояться просвітитися від людей, які перебувають на піку своєї молодості. Я з великою радістю сприйняв би сьогодні істину, засуджений померти завтра. Продовжуйте, добродію, складати щастя ваших васалів і повчати ваших старих слуг. Однак вести з вами письмові бесіди про предмети, на яких спіткнулися Арістотель, Платон, Аквінат і святий Бонавентура — на це я, звісно, не піду. Вважаю за краще сказати вам, що я старий ледащо, відданий вам з найніжнішою повагою, і до того ж від щирого серця» [12, с 361-362]. Тобто, Вольтер чи то дійсно за станом здоров'я, чи просто вважаючи за ненадто глибокий твір Дешама, «ввічливо» відмовив ченцю.

Іншим визначним представником Просвітництва, з яким Дешам вів листування, був Дені Дідрó. Серед усіх інших він найбільше симпатизував ченцеві та вів з ним теплі листування та зустрічі. Його «атеїстичний трактат», писав Дідро одному з адресатів, виявився «дуже живим, сильним, повним нових та сміливих ідей». Голові енциклопедистів було цікаво дізнатися, що атеїзм - «ходяча доктрина в монастирських коридорах». Живий відгук у Дідро знайшли не лише матеріалізм і атеїзм бенедиктинця, а й його соціальна теорія, про яку в іншому листі, адресат якого невідомий, говориться: «Це - ідея громадського устрою, до якого неодмінно прийдуть, пройшовши через стан дикості та стан цивілізації. З останнього вийдуть, переконавшись на досвіді у суєтності всього того, чому всі надають значення, і зрозуміють нарешті, що рід людський залишатиметься нещасним, доки існуватимуть королі, священики, чиновники, закони, «твоє» та «моє», слова «порок» та «чеснота». Судіть самі, яке задоволення я отримав читаючи цей твір, як би погано він не був написаний. Адже я раптово відчув, що опинився в тому світі, для якого я

народжений... Повернувшись додому, я почав мріяти про принципи та висновки мого товстого бенедиктинця — він виглядає старим філософом — і не знайшов у всьому його творі, переповненому нових ідей та сміливих тверджень, ні рядка, який слід викинути» [12, с 70]. Однак, в цій комуністичній утопії Дешама Дідро вбачав хоч і прекрасний, але невловимий ідеал.

Це твердження ґрунтувалась на думці Дідро, що чернець з Монтрей-Белле надто погано уявляє собою реальну дійсність; ідейну боротьбу, що відбувалась тоді в країні. Називаючи Дешама "апостолом матеріалізму", він вбачає милу наївність в «простодушності, з якою цей апостол претендує на те, що його система, яка атакує все, що є в світі шанованого, абсолютно невинна і не загрожує йому ніякими неприємними наслідками, тим часом як у ній немає жодної фрази, за яку його не можна було б не відправити на багаття».

Не оминув увагою систему Дешама і ще один просвітник, про якого я не згадавав — Клод Адріан Гельвецій (1715 – 1771). У листах Гельвеція до численних адресатів немає нічого, що свідчить про його негативне ставлення до цього вчення. Більше того, польський дослідник К. Вілінський, який досліджував філософське надбання Гельвеція у своїй роботі «Моральність та політика» (1971), один з розділів присвятив порівняльному аналізу систем Дешама та Гельвеція, виявивши при цьому багато спільних рис. І питання, яке залишив не розгаданим дослідник, звучить так: чи можемо ми з впевненістю констатувати про більший або менший вплив бенедиктинця на Гельвеція?

Спільною рисою для всіх згаданих просвітників було розуміння ними, що і вони, і Дешам виступають проти спільного ворога, однак більшість з них (хтось цілковито, як Даламбер та Руссо; хтось частково, як Гельвецій) не підтримали вчення ченця, тим паче, що така підтримка могла мати своїм наслідком велику небезпеку, тобто переслідування. Можливо, саме з цих причин, наприклад, Гельвецій не допоміг Дешаму в 1774 році в публікації своїх праць, а Руссо, дізнавшись, що бенедиктинець хоче опублікувати своє листування з ним, несамовито відмовляв його від такої ідеї.

Але в 1770 р. чернець опублікував книгу, що була, як і б сміливі думки вона не приховувала в своїх надрах, насамперед ударом по просвітникам. Вкрай жорстко злословлячи найпередовіших мислителів епохи, автор сам поставив себе поза прогресивним табором, поза тими «освіченими людьми», які, на його власне переконання, були єдиною силою, здатною вивести суспільство з його тяжкого стану. Дешам, мабуть, усвідомлював важливість своєї книги. Але хоч би що думав бенедиктинець, книга його об'єктивно служила реакції, і, як тільки Дідро дізнався, хто її автор, ні про яку підтримку Дешама не могло, зрозуміло, бути й мови. А про те, що Дідро дізнався про це, є документальне свідчення: зберігся екземпляр книги «Голос розуму» з написом, зробленим рукою Дідро і вказуючим, що її автор — Дешам.

Аббат де Івон та Робіне – мислителі, з ким Дешам вів жваву дискусію щодо конкретних положень свого вчення. Але це листування варто згадати не лише в контексті питання змісту філософських суперечок, а й через інший фактор. Він погягає у тому, що листування ченця з цими філософами мали не надто дружній характер. Передумовою цьому стало те, що, наприклад, Робіне, за його виразом, цілком погоджуючись з «Системою» Дешама, категорично не погоджувався з останнім щодо категорії «Ніщо». У своїх листуваннях Робіне завжди повертається до цього положення, якби Дешам не намагався відтягнути та перевести його увагу в інше русло. Врешті-решт в процесі переписки контраргументи Дешама звелися не до ґрунтовних антитез, а до емоційних випадів і звинувачень.

Дійсно, відповіді, на мою думку, що їх надавав бенедиктинець на відповідну критику Робіне, мали одноманітний характер. Це нагадувало не гру в «тезу – антитезу», а скоріше в намагання Леже-Марі переконати супротивника у своїй правоті, повірити йому, а не довести це логічним способом. Після численних спроб саме переконати Дешам почав звинувачувати опонента у непослідовності, а також в тому, що той не уважно прочитав його твір, а потім взагалі у тому, що той його прочитав лише через те, що до нього звернулись з таким проханням, тобто він, як кажуть в народі, «зробив послугу».

Вище, в цьому дослідженні, мною вже неодноразово була відмічена самовпевненість і переконання в абсолютній беззаперечності у працях Дешама. Він непохитно стоїть на своїй позиції – він віднайшов остаточну істину. А тому усіх, хто з цим не згоден, автор якщо і не принижує, то виправдовує їх вчинки зіпсутим характером. Аргументує свою позицію він тим, що його ідеї настільки очевидні, що не прийняти їх неможливо. Листування – це яскравий приклад таких констатацій; ними пронизані усі листи, майже до усіх. Якщо в самих творах таку непохитність в істинності можна було виправдати нібито літературним виразом, то щодо листувань такий аргумент не спрацьовує.

Робіне намагався боротися як із метафізикою Дешама, так і з «моральним станом Дешама» як кінця історії. Робіне критикував Дешама з позицій «трьохетапної» прогресивної теорії історії, яка наголошувала на важливості мистецтва, літератури та освіти для морального розвитку людства. «Якщо бенедиктинець вважав приватну власність «первісним гріхом» і вважав, що лише мораль, заснована на метафізичному принципі єдності «Всього» (le Tout), допоможе повернути людству справжню гідність досконалої рівності, Робіне вважав, що соціальні та економічні якості – це спосіб, яким суспільство сприяє збереженню загального балансу між добром і злом: рівність добра і зла підтримується в суспільстві нерівністю умов» [5, с. 237].

Листування з абатом де Івоном має той самий характер, як і з Робіне – першому так само не зрозуміла концепція Все-Ніщо, не зрозуміло переконання ченця в тому, що до його системи нібито ніяк підступитись з точки зору її (системи) логічної довершеності, і також огидна його концепція суспільної рівності. Листування з абатом Івоном в епістолярній спадщині філософа чи ненайбільше за своїм обсягом. Причиною цьому послугувало те, що по-перше, абат Івон був найближчий з оточення маркіза де Вуайє, хто був так чи інакше визнаний серед інших відвідувачів французьких салонів, а по-друге, так само як і Дешам, він боровся за прихильність маркіза. В очах ченця Івон був наочним уособленням ворожого табору, кому можна було дивлячись в очі висловити свій протест просвітницькому руху взагалі. Про це пише і Мірча Платон:

«Дешаму не треба було нагадувати про те, що ідеї Івона нагадували ідеї панівного напрямку Просвітництва: саме це підтримувало його рішучість, метафізично висловлюючись, вистежити Івона. Через Івона Дешам сперечався з усім Просвітництвом і сподівався, проливаючи світло на «Істину», знищити сенс існування цілої групи «писак», які виправдовували своє існування суперечками про речі «більш» або «менш» істинні». На думку Дешама, Івон був винний не в тому, що він «проституював» розум, а в тому, що був одним із тих, які заробляли на життя використанням поняття «розуму» аніж використовуючи сам розум. Чернець із Монтрей-Белле бачив у Івоні найманця розуму, софіста, втіленням усього того, що було неправильного з філософією Просвітництва» [5, с. 238-239]

Таким чином, я констатую, що листування з просвітниками для Дешама не призвело до його очікувань бути почутим та сприйнятим всерйоз. Лише листування з Дідро дійсно можна вважати таким, що зіграло для нього і його спадщини вагомую роль. Часті зустрічі, спілкування з покровителем та послідовником Дешама Марком-Рене де Вуайє д'Аржансоном, прихильне ставлення до бенедиктинця з боку Дідро зіграли важливу роль у популяризації його особистості серед своїх сучасників. Однак, навіть останній не вірив у концепцію суспільного ладу Дешама, вважаючи її відверто химеричною.

Висновки до розділу 2

У другому розділі я намагався приділити детальну увагу місця і ролі Дешама в просвітницьких колах шляхом аналізу його полеміки з енциклопедистами. Задля вирішення цього завдання я взяв одну з головних праць філософа «Листи про дух епохи», в якому він стоячи на реакційних засадах, виступів проти основних положень просвітників, а також висвітлив епістолярну спадщину мислителя, де він безпосередньо спілкувався зі своїми сучасниками.

На мою думку, листування Леже-Марі з просвітниками нагадує заклики Ісуса до відмови від «цього тлінного світу в ім'я Царства Небесного». Але якщо для Ісуса було важливим спасіння душі, звільнення через самопізнання, шляхом віри, то для Дешама кінцевою метою була не людина, а «Істина». Це багато в чому і пояснює непопулярність філософа і небажання багатьох мислителів епохи вести листування з ним; він закликав відмовитись від конкретики – людини, знання, природи, науки, заради фантому – Істини, Цілого та Всього. Стиль Дешама нагадував як раз таки той стиль, проти якого так боролися просвітники, а тому, на мою думку, вони не просто скептично ставились до філософа – вони вбачали в ньому перш за все апологета старих доктрин. Можливо, монах з Монтрей-Белле не розумів, що його сучасники борються не з ним, а саме з тим концептом подачі думок, з яким останній звертався до перших. Дешам під оновленою, але все ж старою обгорткою запропонував оновлені, але все ж старі ідеї – метафізичне «Ціле» замість Бога, «Істину» замість Царства Божого. Іншим моментом спорідненості листів Дешама до своїх опонентів з мотивами Святого Письма є тон філософа – він намагався переконати філософів не силою логіки, а шляхом релігійного навернення; його філософія була істиною, вона вирішила всі хвилюючі людство питання, а тому його тон – це тон Ісуса, який кидає рятівне коло; пастор, що намагається вивести своїх баранів з вірної смерті.

Це стало причиною того, що Дешаму так і не вдалося «навернути» у свою, так би мовити, секту, когось з поважних філософів, окрім як близьке оточення свого матеріального покровителя. З листування ми бачимо, що ніхто всерйоз не поставився до положень мислителя і не збирався їх розвивати. На фоні філософського дискурсу, який панував у середовищі паризьких салонів, метафізична система мислителя виглядала напрочуд неактуальною і непрактичною, а утопічний ідеал суспільного ладу надто примітивізованим, щоб взагалі його обговорювати.

Леже-Марі був правий, що без підтримки когось із впливових філософів його системі не мати розвитку за життя автора і не вижити після його смерті.

Але його спроба видати себе за глибоко філософа під виглядом захисника богослов'я потерпіла крах і остаточно поставила хрест на його намаганнях бути на порядку денному у філософському середовищі.

Як можна побачити, цей філософ не був замкнений у своїх думках, у своєму монастирі, живучи в своєму уявному світі, попри химеричність і деяку наївність своїх ідей. Але попри свої намагання та здобутки загалом він випав із загального дискурсу доби, а його філософія не відповідала ідейним тенденціям того часу.

ВИСНОВКИ

В цій роботі чи не вперше на теренах нашої держави була здійснена спроба комплексно дослідити творчий доробок французького філософа часів Просвітництва Леже-Марі дом Дешама. Її суть полягала у тому, щоб не тільки визначити загальні положення філософії мислителя та її антропологічних мотивів зокрема, а й проаналізувати контексти, в яких теоретичні погляди філософа були викристалізовані. Це, наприклад, життєвий шлях філософа, вплив близького оточення на його становлення як філософа, полеміка з сучасниками, в якій остаточно загартовувалися ідейні положення бенедиктинця.

З огляду на пророблений шлях, я констатую, що метафізичній системі та загалом антиіндивідуалістичним ідеям ченця з Монтрей-Белле не судилося стати частиною більш ширшого дискурсу, щоб дозволило їм бути на слуху у публічному середовищі. Ні Дешам, ні маркіз де Вуайє не змогли перетворити метафізику Дешама на ідеологічні «фішки» для гри в «розмовну рулетку» (М. Платон) паризьких салонів. Залежність Просвітництва від публічної сфери, від розмов, палких дискусій була показником здатності філософів висловлювати не стільки істотне, скільки очевидне: модні висловлювання, прості і водночас елегантні вирази робили шану цьому дискурсу. Однак, Дешам замість того, щоб націлитись на інститути старого режиму, націлювався на дискурс Просвітництва як на шкідливий продукт теолого-політичної структури останнього. Тому можна припустити, що складність метафізики Дешама полягала не в її змісті, а в її антитрендовій мові та передумовах, що тримали її поза мейнстрімом.

Оскільки «Достовірна система» не була схильною до впливу зі сторони сучасного дискурсу, то вона характеризувалася контекстуальною ізоляцією, яка випливала з її радикалізму. Це приводило до згаданої вже нетерпимості філософа до будь-якої критики. «Нетерпимість не є ознакою людини, яка

знайшла істину», — писав один з оглядачів філософії бенедиктинця. Такий тон повністю суперечив ввічливому тону дебатів мейнстріму. Просвітництво було вороже будь-якому «ентузіасму» та «фанатизму», і у той час як знання істини робить людину ще більш «доброю», «помірною» та «терпимою», нетерпимість Дешана нагадувала «оскаженілих» клерикалів Вольтера.

Ні почуття, ні чутливість Просвітництва не могли задовольнити метафізичні пошуки бенедиктинця. Він вважав, що тільки правда може покращити моральність. Почуття були марними в якості провідників до істини, оскільки вони залежали від релігійних і моральних уявлень, заснованих на антропоморфічній концепції Бога або добра і зла. Догматична істина Дешама не була навіть споріднена з істиною Спінози, Гоббса чи Д'Аламбера, які пов'язували істину з математикою, геометрією чи природничими науками, надаючи, в такий спосіб, своїм догмам видимість наукової, тобто емпіричної, відповідальності. «Відкинувши математику, епікурейський матеріалізм і сентиментальне благочестя епохи Просвітництва, Дешам вирішив залишитися на чисто онтологічній основі в епоху, коли вся онтологія була феноменологією, коли філософія мала бути не пошуком істини, а її симптомом, її сприятливим зовнішнім проявом» [5, с. 243].

Дом Патерт, учень Дешама, дійшов висновку, що він не бачить особливого майбутнього для системи свого вчителя, оскільки майстер помер, не залишивши по собі численної та досить гарної «школи», здатної поширювати та ілюструвати «Істину». «Занадто невитончена і нелюдяка для звичайних умів, система Дешама не змогла пережити свого «творця», не могла говорити сама за себе, вона була «надто холодною, надто дикою» і нагороджувала своїх послідовників лише «труднощами, приниженнями та невідомістю». [5, с. 244].

Абстрактна «Істина» Дешама була затьмарена привабливішими, хоч і більш «сентиментально» забарвленими істинами XVIII століття. Вона не була сприйнята такою кількістю людей, як мала б бути, щоб підтвердити її універсальний, «об'єктивний» статус. У XVIII столітті, коли існував культ наукових істин, Дешам атакував перші і знехтував загальним філософським

тоном доби заради метафізики; вік, який був готовий прийняти будь-яку «наукову» утопію, аби вона була сформульована в термінах досить утилітарних, Дешам представив своїм читачам сувору конструкцію, увінчану відсутністю витонченості і навіть свободи, і яка обурила традиційну мораль, оскільки вона відроджувала деякі з найбільш проблематичних рис платонічного утопізму, як-то, наприклад, співтовариство жінок (в цьому дослідженні згадки про нього було навмисно опущені).

Ще однією істотною вадою теоретичних поглядів філософа є те, що вони абсолютно виключають людину з філософського дискурсу. Вона не є предметом розгляду; її унікальність, розум, душа, почуття – об'єктами вивчення. Будучи суто метафізичною, система Дешама нагадує собою мертвонароджену концепцію, оскільки людина в ній – це суто біологічна маса, утворена внаслідок руху тіл та частин, які, «будучи частково мертвими, будучи живими, та частково живими, будучи мертвими», переходять з одного стану в інший. Ідейні положення мислителя не мають перспектив, вони не передбачають продовження. Кінець історії, як її описав Мірча Платон, яка властива «Достовірній системі» монаха з Монтрей-Белле, зіграла злий жарт з намаганням філософа вплинути на свою добу.

А тому, на мою думку, філософські погляди Дешама ніяк не вплинули на загальний тон епохи, на ту проблематику, що остання підняла за собою. Виходячи з однакових з просвітниками підвалин, мислитель в абсолютно іншому векторі направив свої ідеї, цілковито випадаючи з філософського дискурсу доби. Його ідеї ніяк не поглиблювали питання, що їх намагалися вирішити просвітники.

Філософія Леже-Марі є по суті фаталістичною. Пізнанням «Істини», яка дає відповіді на всі значущі питання, і розуміння незначущості всіх інших, завершується становлення людства: люди назавжди стають однотипними, їх споріднюють одній й ті самі бажання, бентежать однакові думки та турботи. Поєднуючись разом у комуністичному проекті Дешама, люди, по суті, втрачають свою людяність, оскільки втрачають всю свою глибину сутність і

унікальність кожного індивіда; ту сутність, яку вивчали пізніше екзистенціалісти, представники «філософії життя», персоналісти тощо. Людина стає примітивною, нецікавою для вивчення; вона перестає занурюватися у себе і шукати відповіді на хвилюючі її питання.

Я гадаю, що ту другорядну роль в історії французької філософії, що її посідає «Достовірна система», відведена їй закономірно. Звичайно, філософію Просвітництва критикують за її ідеалізм, культ розуму як основи гуманізму та невинуваті в результаті очікування виправлення людства у кращу сторону. Однак, як і будь-який інший етап історії, ця доба філософування проклала дорогу іншим епохам, мислителям та геніальним теоретичним розробкам. Філософська система Дешама, замкнувшись сама у собі, померла разом з її автором, майже нічого не превнісши у спадок своєї доби.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бродель, Фернан .Ідентичність Франції. Простір та історія. Книга 1 / Фернан Бродель; пер. з фр. Світлани Глухової. — К.: Вид-во Жупанського, 2013, 368 с.: іл. — (Історична думка).
2. Абашнік В.О. Френсіс Бекон у Харківській університетській філософії // Новий органон (1620) та університетська філософія. До 400-річчя виходу трактату «Новий органон» Френсіса Бекона». Матеріали міжнародної наукової конференції, 18-19 грудня 2020 р. — Харків: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2021. — С. 5–13.
3. М. М. Варварцев. Вольтер // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. — К. : Наукова думка, 2003. — Т. 1 : А — В. — С. 629. — 688 с
4. Вольтер. Орлеанська діва / Перекл. з французької Максима Рильського. — К.: Державне видавництво художньої літератури, 1956. — 263 с.
5. Platon, Mircea. Touchstones of Truth : the Anti-Philosophes Enlightenment of J.-B.-L. Gresset, L.-M. Deschamps, and S.-N.-H. Linguet (1735-1794)/ Mircea Platon. - Iași : Timpul, 2017. — 510 с.
6. Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1 /Пер. с франц.; Сост., ред., вступит. статья и примеч. В. Н. Кузнецова. — М.: Мысль, 1986. — 592 с. — (Филос. наследие)
7. Євангелія (український переклад Біблії Івана Огієнка) / Від Матвія 4:18-20
8. Євангелія (український переклад Біблії Івана Огієнка) / Від Матвія, 10:28
9. Мелье Ж. Завещание. В 3 томах. Т. 2. Перевод с французского Ф.Д. Капелюш и Г.П. Поляков. - М.: Издательство Академии Наук СССР, 1954.- 454 с.
10. Reale, Giovanni *Historia a filosofia: de Spinoza a Kant*, v. 4 Giovanni Reale. Dario Antiseri. Sio Pauio: Paulus. 2005, p: 452.
(https://www.academia.edu/42779073/Giovanni_REALE_Dario_ANTISERI_Historia_da_Filosofia_Volume_4_De_Spinoza_a_Kant)
11. Лок Джон. Два трактати про правління / пер. з англ. Павло Содомора. — К. : Наш Формат, 2020. — 312 с.

12. Дешан Л.-М. Истина, или Истинная система. / Ред. коллегия: В. М. Богуславский и др. Вступит, статья В. М. Богуславского. - М., «Мысль», 1973, - 532 с.
13. Мак'явеллі, Нікколо. Флорентійські хроніки; Державець / Пер. з іт. А. Перепаді; Худож.-ілюстратор І. І. Яхін; Худож.- оформлювачі Б. П. Бублик, В. А. Мурликін. — Харків: Фоліо, 2007. — 511 с. — (Б-ка світ. літ.)
14. Мишель Вовель. К истории общественного сознания эпохи Великой Французской Революции. Перевод А. В. Крюковой. Французский ежегодник 1984. М.: Наука. 1986. С. 106-124 Веб-публикация: Vive Liverta, 2011].
15. Монтеск'є, Шарль Луї де // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — С. 396. — 742 с.
16. Малівський А. М. Незнаний Декарт: антропологічний вимір у філософуванні: монографія. — Дніпро: Герда, 2019, 300 с.
17. Маркс, К. З ранніх творів [Текст] / К. Маркс, Ф. Енгельс. — [2-е вид.]. — К. : Політвидав України, 1984. — 596 с. (586-587
18. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Пер. з англ. - К.; Дух і Літера, 2000. - 606 с.
19. Ж. -Ж. Руссо. Про суспільну угоду або Принципи політичного права / Складання, переклад з французької, заключна стаття, коментарі, довідкові матеріали О. І. Хоми — К: Port-Royal, 2001. — 349 с
20. Век просвещения. / Ред.коллегия: Ф. Бродель, А. Губер, А. Манфред, Р. Порталь, М. Ферро / М.: Наука, 1970 — 332 с.
21. История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. / Перевод и примеч. Н.В.Ревуненковой Отв.ред.: А.Д.Люблинская / М.: Наука, 1978. - 312 с.
22. Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. Dialectic of Enlightenment. Translated by John Cumming. New York: Continuum, 1997. Pages: 272.
23. Декарт Рене. Метафізичні розмисли / Переклад з французької Зої Борисюк та Олега Жупанського / Серія: Філософська думка / К. : Юніверс, 2000. — 304 с.

24. Димерець Р. Й. Концепція влади в філософії Б.Спінози [Текст] : дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Димерець Р. Й. ; Вінницький національний технічний ун-т. - Вінниця, 2006. - 213 арк. <http://www.disslib.org/kontseptsia-vlady-v-filosofiyi-b-spinozy.html>
25. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1 (От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики) М.: Наука, 1989. — 576 с.
26. Философия в "Энциклопедии" Дидро и Даламбера. Издательство: М.: Наука, 1990. — 720 с. - (Памятники философской мысли)
27. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат/ Бенедикт Спіноза; пер. з латини, передмова та прим. В. Д. Литвинова.; худож.-оформлювач О. А. Гугалова. — Харків: Фо ліо, 2018. — 410 с. — (Істини).
28. Рассел, Бертран. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П.Таращука, – К.: Основи, 1995. - 759 с.
29. Консерватизм: Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. - К.: ВД "Простір", "Смолоскип", 2008. - ххviii + 788 с. - ("Політичні ідеології")
30. Рене Декарт. Метафізичні твори / Перекладач : Віктор Андрушко, Андрій Баумейстер, Стелла Гатальська, Олег Хома / - Харків: Фоліо, 2022. – 218 с. - **Бібліотека класичної світової наукової думки**
31. Léger-Marie Deschamps à Jean-Jacques Rousseau, août 1761, Correspondance générale, Bernard Delhaume éd., Paris, Champion, 2006, p. 72.
32. Éric Puisais. Dom Deschamps : métaphysique de la communauté et réalisation de l'individu. Dans Dix-huitième siècle 2009/1 (n° 41), pages 187 - 203
33. Pierre Méthais and Bernard Delhaume. Léger-Marie Deschamps: Vie, Œuvre, Destin posthume, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 442
34. Francesco Toto, "Deschamps critique de Spinoza. Substance infinie et substance modifiée, Tout et Le Tout", dans La Lettre Clandestine, n. 26. Université “Roma Tre” - IHRIM, 2018.
35. Гельвецій Клод Адріан. Про людину, її розумові здібності та її виховання. / Перекл. з французької Валер'яна Підмогильного. – К., Основи, 1994. – 416 с.

36. Ламетрі, Жюльєн Офре де // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. — Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. — 742 с.
37. Арнольд Дж. Тойнбі Дослідження історії. У 2-х томах. Т. 1. (Скорочена версія томів I-VI / Пер. з англ. Віктор Шовкун – К.: «Основи», 1995 – 610 с.
38. Арнольд Дж. Тойнбі Дослідження історії. У 2-х томах. Т. 2. (Скорочена версія томів (VII-X) / Пер. з англ. Володимир Митрофанов, Петро Таращук – К.: «Основи», 1995 – 655 с.
39. Wahl, Jean, "Lettres et fragments inédits de Dom Deschamps et de quelques correspondants", in : Revue de Métaphysique et de Morale, no 3, p. 257, Paris, 1964.
40. Chubilleau, Emmanuel, "Léger Marie Deschamps (1716-1774). Quelques éléments de biographie.", Société internationale Dom Deschamps, <http://www.philosophie-chauvigny.org/spip.php ?article 8>.
41. André Robinet, Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon, Paris, Vrin, 1974, p. 97.
42. Roland Mortier, Clartés et ombres du siècle des Lumières : études sur le XVIII^e siècle littéraire, Genève, Droz, 1969, p. 77.
43. Léger-Marie Deschamps, Œuvres philosophiques, Bernard Delhaume éd., Paris, Vrin, 1993, 2 volumes, p. 111.
44. Jacques D'Hondt, « Utopie et liberté », L'idéologie de la rupture, Paris, PUF, 1978, p. 126.
45. Іммануїл Кант. Відповідь на питання: що таке просвітництво? / Перекл. з німецької Магдалина Ласло-Куцюк / Джерело: «Всесвіт» (Київ). — 1989. — №4. — С. 135-138.
46. Бродель Фернан. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV—XVIII ст. Том 1. Структура повсякденності: можливе і неможливе / Переклав з французької Г. Філіпчук;— К. Основи, 1995.— 543 с.
47. Бродель, Фернан. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV — XVIII ст. У 3-х т. Том 3. Час світу / Пер. з фр. Григорій Філіпчук. — К.: Основи, 1998 - 631 с.

48. Бродель Фернан. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV—XVIII ст. Том 1. Структура повсякденності: можливе і неможливе (Переклав з французької Г. Філіпчук;— К. Основи, 1995.— 543 с.
49. ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА. Спадщина Просвітництва / Український науково-теоретичний часопис. / Ред. Колегія О. Білий, О. Гьофе, А. Єрмоленко, В. Кебуладзе, Б. Касен, М. Кисельов, С. Кричлі, А. Лой, В. Лях, М. Попович, С. Пролєєв, М. Ткачук, О. Хома, П. Штомпка / №4, 2017.
50. Айтов С. Ш. Сучасна філософія історії: історично-антропологічний горизонт: монографія. – Дніпро: ЛПРА, 2018 – 368 с.
51. Тур Микола (2018). Концептуальні метаморфози ідеї Просвітництва в сучасній соціальній філософії . *Філософська думка*, №3. с. 37-47.
52. Muliarchuk, Y. (2019). Покликання людини у католицькому соціальному вченні. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, 4, 88–95. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2019.4.88-95>
53. Філософія. Хрестоматія: Навчальний посібник / За ред. Дротянко Л. Г., Матюхіної О. А., Онопрієнко В. І.К.: Вид-во Національного авіаційного університету, 2009. — 244 с.
54. Філософія як історія філософії.: Підручник. / За заг. ред. Ярошовця В. І. – К.: Центр учбової літератури, 2010. – 648 с.
55. Фромм, Еріх. Мати чи бути?: пер. з англ. / Еріх Фромм. – К.: Укр. письменник, 2010. – 222 с. – (Світло світогляду).
56. Фромм Е. Мистецтво любові / Еріх Фромм; пер. з англ. В.Кучменко. – Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2017. – 192 с.