

**ОТ АПОЛОГИИ «ЕСТЕСТВЕННОСТИ»
К «КОДЕКСУ ПРИРОДЫ»: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ
ИМПЛИКАЦИИ АНТРОПОЛОГИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Яворский Д.Р.

Статья посвящена реконструкции натуралистической модели символической репрезентации социокультурной целостности, имплицитно присутствующей в антропологических идеях философии эпохи Просвещения. Показаны истоки концепции «естественного человека», а также выявлены социокультурные факторы, под воздействием которых христианская антропология, основанная на идее «первородного греха», искадившего «природу» человека, сменяется натуралистической антропологией, базирующейся на идее «естественной» добродетели.

Ключевые слова: природа, философская антропология, христианство, Просвещение, универсализм, европейская культура, символическая репрезентация, Максим Исповедник, Дидро, Морелли

1

XVIII век, эпоха Просвещения – время генеральной реконструкции западноевропейской культуры на всех ее уровнях. Не случайно к ней возводят истоки «современности» как культурной формации такие столпы постмодернизма, как М. Фуко и Ж.Ф. Лиотар [1]. Показательно, что тех же взглядов придерживаются и их оппоненты – апологеты «модерна», например, Ю. Хабермас [2]. В эту эпоху среди прочего пересмотру подверглись идея единства человечества, кодирующий ее универсалистский дискурс, а также предполагаемые способы ее реализации.

Наиболее заметным изменением, хотя и не имеющим для нашего исследования решающего значения, является размывание в этой идее политического содержания. Ни Римский папа, ни император Священной Римской империи уже не рассматривались всерьез как источники интегрирующих импульсов и гаранты будущего единства. Европейские государства, такие как Франция, Англия, Швеция, Испания, теперь

преследовали скорее партикулярные, чем универсальные цели, что, правда, не мешало интеллектуалам, находящимся на государственной службе, ставить вопросы о «вечном мире» и «всемирном братстве» [3]. Гораздо важнее для нас то, что универсалистский дискурс сбрасывает оболочку религиозной символики и ее сменяют рассуждения о «естественном» единстве человечества. Тем самым мы вплотную подходим к тому моменту, когда разрозненные понятия, смыслы и образы, выражающие, с одной стороны, идею всечеловеческого единства, а с другой стороны, новое видение мира как природы, выстраиваются в сложную символическую систему, которая была названа нами натуралистической парадигмой социокультурного универсализма.

Однако для завершения этой символической системы необходимо было, как минимум, справиться с новым информационным вызовом, порожденным невиданными успехами в открытии и описании неизвестных доселе земель. Очевидность культурного многообразия человечества прокладывает себе путь в сознание европейских интеллектуалов. И чем яснее становится для них факт культурного многообразия человечества, тем настойчивее предпринимаются попытки завершить построение целостной картины сущего. Именно в XVIII в. были выдвинуты фундаментальные и универсальные научные теории космогенеза (П. Лаплас и И. Кант), именно в XVIII в. поверхность собственной планеты становится обозримой и изобразимой – после экспедиций Дж. Кука на карте мира больше не остается крупных белых пятен. Можно сказать, что в XVIII в. было в общем завершено описание поверхности Земли. Тогда же ученые-натуралисты удваивают свои усилия в попытках уловить сущее в сети универсальных систем и подвергнуть все его составные части тотальной инвентаризации в звездных каталогах, каталогах животных, растений, минералов.

На этом фоне окончательно складывается современное представление о природе как совокупности (или системе) сущего, данного органам чувств и раскрывающего свои потаенные стороны под прицелом оптических приборов, под воздействием химических реактивов, под остро заточенными инструментами вивисекторов и не менее остро точенным калькулирующим *ratio* математиков.

Натуралистический дискурс, основанный на таком понятии природы, приобретает впечатляющее воплощение в революционной практике Франции. Тема «естественных прав человека» составляет стержень Декларации прав человека и гражданина, принятой Национальным учредительным собранием в августе 1789 г. в разгар революцион-

ных событий (через полтора месяца после штурма Бастилии). Натурализм находит свою реализацию и в реформе административно-территориального деления, призванной преодолеть остатки регионализма. На смену исторически сложившимся местным названиям областей, несущим печать человеческих обычаев и феодальных распри, приходят названия естественных объектов – рек. О. Розеншток-Хюсси замечает по этому поводу: «Все департаменты были окрещены “естественными” названиями рек. Даже Иль-де-Франс утрачивает свое высокое положение в качестве оплота франков и получает имя “департамент Сень”» [4]. В послереволюционный период во Франции разрабатывается и частично вводится десятичная система мер и весов, которая пропагандируется ее разработчиками как «естественная», а не «искусственная», т.е., на языке того времени, созданная не многочисленными разрозненными группами людей под влиянием локальных условий их общественной жизни, а коллективом экспертов, способных увидеть скрытую от профанного взгляда структуру сущего, которая оказывается кратной десяти [5].

Было бы неправомерно сводить идеологическую функцию этих мероприятий только к обоснованию идеи равенства и необходимости слова сословных барьеров. Соглашаясь с утверждением Т.Б. Длугач о том, что «просветители хотели понять природу по модели общества, а общество по модели природы» [6], заметим: во всех приведенных нами случаях основным или по крайней мере сопровождающим смыслом этих нововведений было преодоление локального изоляционизма общин, национальностей, народов во имя всечеловеческого единства.

Осуществленная философами и естествоиспытателями XVII–XVIII вв. онтологическая «перекодировка», в результате которой мир превратился из Творения в Природу, сама по себе была еще недостаточной для закрепления натуралистической парадигмы социокультурного универсализма. Пока теоцентризм господствовал в антропологии, о торжестве новой символической модели не могло быть и речи. Необходимо было пересмотреть фундаментальные положения о «природе человека», глубоко укорененные в христианской традиции.

2

Концептуальную рамку христианского учения о человеке задают понятия творения, природы и греха. Человек сотворен Богом, и как всякое произведение, вышедшее из рук всеблагого и всемогущего

Творца, он совершенен. Следует подчеркнуть, что человек здесь рассматривается не как индивид, а как вид, на это указывает само имя Адам – «человек». Следовательно, в судьбе библейского Адама содержится судьба всего человечества. В этом смысле можно говорить о «природе человека», реализовавшейся в Адаме, который в таком случае предстает как «естественный человек». Поскольку христианская философия принимает понятие природы (*φύσις, natura*) в готовом виде как обозначение динамической сущности вещи, принципа развертывания заложенных в ней потенциальных свойств, постольку она допускает известную автономию естественного человека по отношению к Творцу. Христианские богословы часто указывают на то, что человек должен был соучаствовать в божественном творении, в том числе и в создании себя самого. Свобода человека, автономия его «природы» должна была реализоваться в согласном сотворчестве с Богом, в синергии. Эту диалектику творения богословы усматривают в библейских словах о том, что Бог сотворил человека по образу и подобию: образ Божий – это исходное состояние человека, подобие – результат совместной деятельности Творца и его главного творения [7].

Однако грехопадение Адама пресекло движение от образа к подобию и, согласно христианской антропологии, фундаментально исказило природу человека. Поэтому «естественный человек» признан неспособным преобразовать себя и вернуться на путь обретения богоподобия. Для того чтобы невозможное стало возможным, потребовалось вмешательство Бога [8].

Наиболее выразительно драму грехопадения и боговоплощения описал Максим Исповедник, чьи построения основаны на неоплатонических конструкциях Псевдо-Дионисия Ареопагита. В его интерпретации возникновение мира представляет собой переход от нетварного единства к тварному множеству через серию «нисходящих» дихотомий (нетварное / тварное – умопостигаемое / чувственное – небо / земля – рай / населенная земля – мужское / женское), что в целом соответствует неоплатонической концепции эманации [9]. Порождение Единым многого в неоплатонизме вызывает проблему обратного движения – восхождения многого к Единому. Решение этой проблемы связывается с человеком, а «местом» пресуществования многого в Единое неоплатоники считали мистически настроенный ум.

Максим Исповедник вводит в неоплатонические построения драму грехопадения. Согласно его интерпретации, Адам, пленившись низшими по отношению к нему уровнями сущего, не выполнил возло-

женную на него Богом миссию вернуть мир к единству. Великолепное зрелище божественного творения, возвышенной диалектики единого и многого превратилось в скорбную драму грехопадения, в цепную реакцию распада рассогласованных и конфликтующих частей. Поскольку христианский неоплатонизм, в отличие от языческого, не питал иллюзий по поводу человеческого духа и его способностей, постольку исправление ошибки, допущенной сотворенным человеком, он связывает с Новым Адамом, Богочеловеком. Вобрав в себя великолепие божественного промысла и скорбь человеческого удела, Христос кладет начало восхождению от многого к Единому, преодолев разделение мужского и женского, ойкумены и рая, Земли и Неба, чувственного и умопостигаемого и, наконец, тварного и нетварного, человеческой и божественной природы. Таким образом, Иисус Христос становится целительным средством сотворенного мира, центром, вокруг которого образуется циклон из обособленных сотворенных частей, вовлекаемых в центростремительное вращение [10]. Можно сказать, что христианский неоплатонизм предлагает философски разработанную христоцентрическую версию теоцентризма.

Социология символа высвечивает в этих рассуждениях важные социокультурные аспекты. В самом деле, проблема соотношения частей и целого – это, по существу, проблема конфигурации социальной системы. Поэтому неоплатоническое учение о восхождении многого к Единому имеет, помимо прочего, и социально-политический смысл, который состоит в интеграции раздробленных и рассеянных социальных тел в единое сверхтело (будь то империя, церковь или какая-либо иная форма социальной организации). Помещение в центр интеграционных процессов фигуры Христа придает христианству исключительную роль: только приобщение к телу и крови Иисуса Христа есть путь к исправлению человеческой природы и воссоединению раздробленного.

Новая антропология, соответствующая натуралистической парадигме социокультурного универсализма, должна была выстраиваться без обращения к христологии. Следовательно, необходимо было пересмотреть понятия «природы человека» и «естественного состояния» таким образом, чтобы движение к всечеловеческому единству шло не по какому-нибудь одному конфессиональному пути, а могло осуществляться на «естественной» основе человека. В конечном счете вопрос о «природе человека», рассмотренный в социально-политической перспективе, – это вопрос из области

этики. Поэтому решить его можно было только в ходе размышлений о соотношении морали и религии.

Надо сказать, что уже в гуманистической литературе эпохи Возрождения произошел отход от монашеско-аскетической идеи обожения как преодоления дефектов человеческой природы. Постепенное смещение внимания с греха как дефекта человеческой природы (на чем делала акцент средневековая католическая антропология) на «образ Божий» в человеке привело к качественному перевороту в понимании сущности человека. Стенания по поводу «ничтожества человеческого состояния» сменяются восхвалением величия и достоинства человека [11]. А идея обожения вытесняется идеей «следования природе».

Однако средневековая католическая антропология еще долго занимала прочные позиции в интеллектуальной культуре Западной Европы, причем не только в специфических монашеских или нравоучительных сочинениях, выходящих из-под пера благочестивых и лояльных писателей, но и в философских, располагающихся за пределами круга чтения, предписанного послушным католикам. Пример тому – «Книга о мудреце» Ш. де Бовеля (1478–1556), представителя так называемого «северного Возрождения». Отдалившись от нормативной католической доктрины, де Бовель, тем не менее, утверждал, что «естественный Человек ведет жизнь, недостойную Человека» [12]. Впрочем, обрести достоинство, согласно де Бовелю, человек может посредством всечеловеческой мудрости, а не приобщения к богочеловеческой природе Христа [13]. Поэтому понадобились дополнительные усилия по реабилитации природы человека.

3

Именно эту задачу в эпоху Просвещения поставили перед собой философы круга Д. Дидро. Сам Дидро изложил свои взгляды на природу человека в сочинении «Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный милордом Ш***» [14], которое представляет собой вольное изложение идей английского моралиста Э. Шефтсбери. Книга адресована младшему брату Д. Дидро – Дидье Пьеру, священнослужителю, ревностному католику, и содержит попытку примирить Просвещение и христианство [15].

Тема человеческого «естества» раскрывается у Дидро в рамках проблемы соотношения нравственного и религиозного чувства. Хотя Дидро признает, что нравственное совершенство невозможно без по-

знания истинного Бога [16], между добродетелью и религиозностью, по его мнению, нет необходимой связи: «Религия и добродетель связаны так многообразно, что обычно их считают неразлучными подругами. Об этой связи думают столь благосклонно, что едва ли позволяют оставить ее без внимания не только в разговоре, но даже и мысленно. Однако я сомневаюсь, что эта тонкая мысль подтверждается знанием людей, и у нас достаточно примеров, опровергающих этот так называемый союз» [17]. Ведь, с одной стороны, «какой-нибудь извращенный культ может предписать любые ужасы, любые гнусности под видом прекрасных, достойных подражания и святых вещей», а с другой стороны, атеизм «не провозглашает прекрасным поступком совокупление с животным или пожирание мяса своего врага» [18]. «Не обязательно, – пишет Дидро, – верить в Бога, для того чтобы убедиться в преимуществах добродетельной жизни» [19]. Впрочем, философ согласен с тем, что поклонение добродетельному Богу укрепляет и добродетель человека [20].

Среди всех этих осторожных замечаний, оговорок, фигур вежливости в отношении господствующей религии выделяется тезис, четко определяющий позицию Дидро по вопросу о соотношении нравственности и религии: понятие добра и справедливости предшествует понятию божества [21]. Эти понятия даны человеку «от природы» и основаны на естественных аффектах, определяющих его интересы и поступки.

Но такой ответ ставил философа перед целым рядом новых вопросов: каким образом аффекты, данные человеку «от природы», соотносятся с нравственными требованиями, нацеленными на организацию общественной жизни, и какова природа асоциальных мотивов и поступков человека? Для ответа на эти вопросы Дидро разграничивает три вида аффектов: аффекты общественные (направленные на общее благо), аффекты частные (направленные на осуществление личных интересов) и аффекты извращенные. Из них первые два вида Дидро характеризует как аффекты «естественные», а последний – как «противоестественные» (правда, в другом месте Дидро называет «естественными» только частные аффекты) [22]. Порочными являются исключительно «противоестественные» аффекты, к которым Дидро относит наслаждение чужим страданием, зависть, мизантропию, склонность к нарушению порядка [23]. Что же касается общественных и частных аффектов, то их качество зависит от интенсивности проявления и соотношения.

Дидро совершенно не согласен с утверждением (в котором угадывается позиция Т. Гоббса), что индивидуальные интересы, по существу, противоречат общественным. Для подкрепления своего мнения Дидро пользуется метафорой общества как организма и недоумевает, как можно полагать, что интересы органов принципиально расходятся с интересами организма в целом [24]. Аффекты, направленные на общественное благо, считает философ, столь же естественны, как и те, что подвигают на реализацию частного интереса: «для существа так же естественно трудиться на общее благо своего рода, как для растения давать плоды, а для органа или какой-нибудь другой части человеческого тела – принимать величину и строение, своеобразные всей машине» [25].

Корень противоречий между частным благом и благом общим, по мнению Дидро, лежит в чрезмерности какой-либо единичной страсти; избыток делает порочной добрую по своей природе склонность [26]. Еще одной причиной порока является беспорядочность аффектов, отсутствие баланса между ними [27]. Добродетелен тот, у кого «все аффекты и склонности, все сердечные и духовные стремления идут на общее благо его рода, т.е. системы существ, в которую его поместила природа и частью которой он является» [28]. Но и сама природа не бросает человека один на один с вихрями его страстей, она скрепляет личный интерес существа с интересом рода [29]. Дидро называет это соответствие аффектов и склонностей общему благому, а также равновесие между ними «природной добротой» [30].

В свою очередь, частные аффекты сами по себе не противоречат общему интересу. Дидро вступает в прямую полемику с господствующей этикой, выработанной христианскими мыслителями на основе монашеской аскезы. Он пишет: «Набожный отшельник, прервите на мгновение ваши глубокие размышления и соблаговолите вывести из заблуждения бедного светского человека, который гордится своим положением в обществе. Страсти мне не чужды, и мне было бы очень досадно, если бы их у меня не было: своего бога, своего короля, родину, родных, друзей, возлюбленную и себя самого я люблю страстно. Я придаю большое значение богатству: у меня большое состояние, и я хочу его увеличить. Разве добропорядочному человеку когда-нибудь достаточно его состояния? Как бы мне было приятно иметь возможность вернуть к жизни талант, который чахнет у меня на глазах, соединить любовников, которым бедность мешает быть вместе, помочь преодолеть превратности судьбы трудолюбивому торговцу. Каждый

день я создаю только одного неблагодарного; хорошо, что не сотню! Хлебом, который приносит вам ваша паства, вы обязаны моему богатству, религиозный фанатик! Мне по душе достойные удовольствия. Я стараюсь как можно меньше от них отказываться. От изысканного, но не роскошного стола я перехожу к развлекательным, но не корыстным играм и прерываю их, чтобы оплакать несчастья Андромахи или посмеяться над остроумными выпадами Мизантропа. Я сознательно не желаю заменять их мрачными размышлениями. Пусть страх и тревога постоянно сопутствуют преступлению; надежда и спокойствие, неразлучные спутники справедливости, за руки приведут меня к краю пропасти, которую мудрый творец скрыл от меня под цветами. И несмотря на ваши старания подготовиться к моменту, наступлению которого я не препятствую, сомневаюсь, чтобы ваша цель была лучше и счастливее моей цели. Во всяком случае, совесть изберет не меня, если ей захочется упрекнуть кого-нибудь из нас двоих в бесполезности для отчизны, семьи и друзей» [31].

В «Философских мыслях», опубликованных год спустя, Дидро недоумевает: «Всегда и всюду ополчаются против страстей; на них возлагают ответственность за все горести человека, забывая, что они же источник всех его удовольствий. Они являются элементом человеческой природы, о котором нельзя сказать ни слишком много хорошего, ни слишком много плохого» [32].

Опасность кроется не в самих страстях (или аффектах), а в том, что чрезмерность одного аффекта может привести к ослаблению других. Например, избыточная религиозность (фанатизм) может склонить человека к пренебрежению своими общественными обязанностями. Пренебрежение же частными аффектами может сделать человека «порочным по отношению к намерениям и целям природы» [33]. Последний оборот речи весьма красноречиво выражает позицию Дидро: «природа» – это автономно действующий субъект, обладающий намерениями, способный к целеполаганию, благоволящий человеческому роду и каждому человеку; судьба человека или общества зависит от того, насколько намерения человека совпадают с природными, порочность же – не что иное, как свободное отклонение человека от целей природы. Нетрудно увидеть, что Дидро наделяет природу теми признаками и свойствами, которыми ранее наделялся Бог.

Подобно тому как Бог наделил людей собственным образом, природа наделяет человека склонностью к добру [34]. По мнению Дидро, наряду с прочими аффектами, естественным для человека яв-

ляется и чувство справедливости, что особенно важно для объяснения социализирующих импульсов [35]. Это чувство настолько сильно и устойчиво, что оно дает о себе знать даже под мощным слоем навязанных представлений, сформированных самим человеком в отрыве от природы и расходящихся с естественными принципами справедливости. «Природа упряма, – пишет Дидро, – она страдает и восстает под ярмом и всегда готова его сбросить – укротить ее едва ли возможно. Удивительна непокорность разума, особенно когда речь идет о естественных чувствах и о первичных (*anticipées*) понятиях, таких как различие справедливости и несправедливости... Самые сумасбродные суеверия, самое нелепое общественное мнение никогда полностью их не уничтожат» [36].

Этот разворот от апологии естественной морали к критике религии у Дидро получает развитие. Религия, как оказывается, может не только способствовать развитию естественных задатков добра, но и препятствовать им. Сравнивая человека с осами и муравьями, у которых социальные аффекты сильно развиты и не искажаются привходящими факторами, Дидро пишет: «Человек, получивший опору в религии и в законах, ведет жизнь менее соответствующую его природе по сравнению с этими насекомыми. Законы эти, преследующие цель укрепить в нем стремление к справедливости, зачастую вызывают у него возмущение, а религия, стремящаяся сделать его святым, нередко делает его варваром из варваров» [37].

Дидро ставит проблему шире, предвосхищая руссоистскую критику культуры: врагами естественной склонности к добру могут быть привычка и воспитание. Так, недостаток естественного чувства справедливости, по мысли философа, «всегда является плодом привычки и воспитания, силы которых порой объединяются против сил природы, как это можно заметить в тех странах, где ужасные и бесчестные с естественной точки зрения поступки одобряются и приветствуются обычаями и политикой» [38].

Правда, истоки зла, согласно Дидро, также можно обнаружить в природе, ведь «всякое существо от природы обладает некоторой степенью злобы, причиной которой является какое-либо отвращение или склонность, не соответствующая его частному интересу или общему благу его рода» [39]. Но в конечном счете зло – следствие слабости общественных аффектов, чрезмерности личных аффектов, а также действия аффектов, не направленных ни на личный, ни на общественный интерес [40].

Двусмысленность, обилие оговорок в решении вопроса о соотношении религии и нравственности подвели Дидро к концепции «естественной религии». Это понятие упоминается в его «Принципах нравственной философии» [41] и разрабатывается в небольшом сочинении «О достаточности естественной религии», опубликованном под псевдонимом и представляющим собой подборку из 27 коротких рассуждений [42].

Дидро не дает развернутого понятия «естественной религии»; создается впечатление, что эти мысли обращены к читателю, который уже в курсе. Из отдельных намеков ясно лишь, что «естественная религия» преследует цель познания «необходимых истин» и отправления «основных обязанностей» [43]. А также то, что и эти необходимые истины, и знание основных обязанностей даны человеку «от природы» [44]. В сущности, главное достоинство «естественной религии» – ее всеобщность [45]. Она понятна всем, в то время как остальные религии – религии, «основанные на принципах, чуждых человеку», «темных». Именно эта «темнота» является, по мнению философа, причиной религиозных распрей. Только «естественная религия не стоила и слезинки роду человеческому» [46]. Правда, неясно, какая историческая реальность стоит за этим абстрактным, по сути, понятием. И быть может, то достоинство, которое подмечает Дидро в «естественной религии», объясняется как раз тем, что ее никогда не существовало.

Дидро выходит из этой затруднительной ситуации, объявляя все существующие религии лишь «сектами» или «ересями» «естественной религии» [47]. Все, что в них всеобщего и «ясного», относится к «естественной религии», все партикулярное и «темное» составляет избыточность как минимум бесполезную, а в худшем случае вредную для рода человеческого. Так, христианство, по мнению Дидро, дает человеку лишь «добавочное бремя», тогда как «естественная религия» достигает тех же моральных целей с меньшими затратами [48].

«Естественная религия, – безапелляционно утверждает Дидро, – не оставила религии откровения ничего существенного и необходимого для дополнения» [49]. А то, что религия откровения прибавила к естественному закону, «состоит из пяти или шести положений, которые для меня не более вразумительны, чем если бы они были начертаны иероглифами». Пример – догмат о первородном грехе, который, как видно, не вызывает у просветителя ничего, кроме недоумения [50]. Если бы приверженцы всех религий мира, подытоживает свою мысль Дидро, «принесли в жертву положения,

относительно которых они были в споре, их можно было бы считать почти натуралистами, и они перешли бы из своих церквей в церкви деистов» [51].

4

Размышления о естественных истоках нравственности, общественной жизни и религии подготовили новый образ природы как законодательницы, представленный в книге «Кодекс природы», которая была опубликована в 1755 г. анонимно, а в 1773 г. вошла в собрание сочинений Дидро. И хотя люди из круга философа сразу опровергали его авторство, только в XIX в. был назван настоящий автор – Морелли, все сведения о котором исчерпываются перечнем его сочинений и сообщением о том, что он жил частными уроками [52].

Природа представлена в этой книге как «высшая Мудрость», создательница человека, имеющая собственные цели и намерения: «Она хотела сделать человеческий род разумным целым, которое устраивалось бы само при помощи механизма, столь же простого, сколь чудесного: его части приготовлены и, так сказать, обтесаны, чтобы образовывать прекраснейшее сочетание. Некоторые легкие препятствия должны были не столько противодействовать стремлению людей, сколько сильнее возбуждать их к единению» [53].

Так же, как Дидро, Морелли перечисляет основы общественной жизни, которыми природа изначально наделяет человека: одинаковые чувства и потребности, изобилие средств для их удовлетворения, разнообразие способностей, потребность во взаимопомощи, «естественная честность» [54]. При этом он в отличие от автора «Принципов нравственной философии» не считает частный интерес естественным благом, – напротив, это «всеобщая чума», «изнурительная лихорадка», «губительная болезнь всякого общества» [55].

Сама идея «кодекса природы» нашла живой отклик у других мыслителей круга Дидро. Например, Гольбах завершает свою книгу «Система природы» главой «Резюме кодекса природы», где в ее, Природы, уста влагает речь, побуждающую человека к свободному обретению счастья. Природа призывает человека быть справедливым, добрым и снисходительным, скромным, умеренным и целомудренным. Она поощряет гражданские добродетели. Возврат к природе вознаграждается удовольствиями, а тем, кто прекословит ей либо невоздержанностью, либо религиозным фанатизмом, обещаны кары [56].

Победа новой трактовки «природы человека» на арене интеллектуальной борьбы способствовала достраиванию натурализма как символической модели репрезентации социокультурной целостности. В самом деле, если резюмировать все те идеи, которые были рассмотрены выше, то мы получим утверждение, составляющее фон всей «социологии» Просвещения: природа предопределила людей к единству и всячески способствует его реализации; все, что разрушает единство людей, противоестественно. Трудно отделаться от впечатления, что просветители выдают желаемое за действительное и для решения стоящих перед ними задач подбирают более удобные, упрощающие решение условия. Это свидетельствует о том, что они не столько искали объективного и инструментального знания, сколько создавали и распространяли идеологические тексты, призванные изменить образ мыслей и, соответственно, образ действий людей.

Примечания

1. См., например: Фуко М. Надзирать и наказывать. – М., 1999; Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб., 1998.
2. См.: Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40–52.
3. Один из наиболее ярких примеров – сочинение И. Канта «К вечному миру» (см.: Кант И. Сочинения: В 6 т. – М., 1966. – Т. 6.), где он развивает идеи в основном французских политических мыслителей на эту тему.
4. Розенток-Хюсси О. Великие революции: Автобиография западного человека. – М., 2002. – С. 175.
5. Там же. – С. 168–172.
6. Французское Просвещение и революция. – М., 1989. – С. 146.
7. Подробнее см.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. – С. 268–271.
8. Подробнее см.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви: Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 87–102.
9. См.: Максим Исповедник. Затруднение XLI (фрагмент 1304D – 1313B) // Космос и Душа: Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005. – С. 280–281. Разумеется, в границах теологии необходимо было бы признать и существование ряда принципиальных расхождений между языческим и христианским неоплатонизмом, но в русле данного исследования это не имеет решающего значения.
10. См.: Максим Исповедник. Затруднение XLI (фрагмент 1304D – 1313B). – С. 282–285.
11. В этой связи в оппозиции друг другу стоят трактат папы Иннокентия III «О презрении к миру, или О ничтожестве человеческой природы» и «Речь о достоинстве человека» Дж. Пико делла Мирандолы (см.: Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и гуманистическая традиция. – М., 1996. – С. 90–99, 212–223).

12. Цит. по: *Кудрявцев О.Ф.* Шарль де Бовель и его трактат «О мудреце» // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. – М., СПб., 2000. – С. 608.

13. По мысли автора комментариев и исследования, посвященного философии де Бовеля, О.Ф. Кудрявцева, гуманисты эпохи Возрождения никогда не идеализировали «естественного человека», считая, что стать настоящим человеком он может только будучи приобщенным к мудрости и облагороженным нравственно (См.: *Кудрявцев О.Ф.* Шарль де Бовель и его трактат «О мудреце»).

14. См.: *Дидро Д.* Сочинения: В 2 т. – М., 1986. – Т. 1. – С. 58–163.

15. Впрочем, судить определенно о подлинных целях Д. Дидро сложно, поскольку он писал, находясь под постоянной угрозой преследований. В отечественной истории философии по этой причине, а также по причине известной тенденциозности в отношении религии сложилось убеждение в том, что Дидро занимал последовательно позицию критика христианства, а все его похвалы в адрес этой религии – лишь фигуры принужденной вежливости. По всей видимости, оснований для такого утверждения не больше, чем для противоположного. Однако нас в данном случае интересует не столько «аутентичная позиция» Дидро, сколько характер его дискурса: постановка проблемы, категориальный аппарат, латентные установки текста.

16. См.: *Дидро Д.* Сочинения: В 2 т. – М., 1986. – Т. 1. – С. 109.

17. Там же. – С. 65.

18. Там же. – С. 92.

19. Там же. – С. 105, 106.

20. Там же. – С. 106.

21. Там же. – С. 97.

22. Там же. – С. 115, 156.

23. Там же. – С. 115, 156, 157.

24. Там же. – С. 111.

25. Там же. – С. 110.

26. Там же. – С. 76, 144. Вообще, Дидро связывает «естественный образ жизни» с умеренностью (Там же. – С. 151).

27. Там же. – С. 110, 119–120.

28. Там же. – С. 109. См. также на с. 78: «Когда все аффекты находятся в согласии с интересами рода, естественный темперамент является безупречно добрым».

29. Там же. – С. 111.

30. Там же. – С. 109–110.

31. Там же. – С. 72.

32. Там же. – С. 164.

33. Там же. – С. 116–117.

34. Там же. – С. 75, 79.

35. Там же. – С. 90.

36. Там же. – С. 90.

37. Там же. – С. 120–121.

38. Там же. – С. 91.

39. Там же. – С. 107.

40. Там же. – С. 122.

41. Там же. – С. 67.

42. Там же. – С. 188–198.

43. Там же. – С. 188.

44. Там же.

45. Там же. – С. 191, 192.

46. Там же. – С. 196.
47. Там же.
48. Там же. – С. 194.
49. Там же. – С. 188.
50. Там же. – С. 190.
51. Там же. – С. 197. Из сопоставления фрагментов становится ясно, что Дидро отождествляет «естественную религию» с «натурализмом» (Там же. – С. 192, 193), «деизмом», а в упомянутых выше работах он использует для фиксации того же содержания термин «теизм» (Там же. – С. 62–63, 108). Сходную искусственную концепцию религии можно найти у Гельвеция под маркой «универсальной религии» (см.: *Гельвеций К.А.* Сочинения: В 2 т. – М., 1974. – Т. 2. – С. 45–47).
52. См.: *Морелли.* Кодекс природы. – М., 1947. – С. 245.
53. Там же. – С. 62–63.
54. Там же. – С. 65, 69–71.
55. Там же. – С. 69.
56. См.: *Гольбах П.А.* Избр. произв.: В 2 т. – М., 1963. – Т. 1. – С. 436–442. К этой же теме обращается Гельвеций в своих размышлениях по поводу книги Гольбаха (см.: *Гельвеций К.А.* Истинный смысл системы природы. – М., 1923).

Дата поступления 21.10.11

Волгоградская академия
государственной службы,
г. Волгоград
yavorsky@vistcom.ru

***Yavorsky, D.R.* From the apology of “naturalness” to the “code of nature”: socio-cultural implications of the Enlightenment anthropology**

The paper reconstructs the naturalistic model of symbolic representation of socio-cultural integrity which is implicitly a part of anthropological ideas of the Enlightenment philosophy. It shows the sources of the concept of a “natural man” and also reveals the socio-cultural factors influenced Christian anthropology (based on the idea of “original sin” which distorted the human “nature”) so that it changed into anthropology based on the idea of “natural” virtue.

Keywords: nature, philosophical anthropology, Christianity, the Enlightenment, universalism, European culture, symbolical representation, Maximus the Confessor, Diderot, Morelly