

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Магістерська робота

(освітній ступінь – «магістр»)

на тему: **«Образ людини» за доби Просвітництва у трактаті Клода
Адріана Гельвеція “Про людину”»**

Виконала: студентка 2-го року
навчання,
спеціальності 033 Філософія
Сидоренко Вікторія Вячеславівна

Керівник: Сватко Юрій Іванович,
доктор філологічних наук, професор

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Магістерська робота захищена
з оцінкою « _____ »
Секретар ЕК _____
« _____ » _____ 20_ р.

Київ – 2024

ЗМІСТ

ВСТУП.....	с.3-13
РОЗДІЛ I. Феномен європейського Просвітництва в історико-філософській ретроспективі	
1.1. Три філософські «наближення» до феномену Просвітництва: Кант, Горкгаймер-Адорно, Фуко.....	с.14-28
1.2. Деонтологізація <i>resp.</i> гуманізація абсолютних засад життя: «розумна людина» як вихідний ідеал європейського Просвітництва.....	с.29-37
1.3. Європейське Просвітництво і новий світ людської раціональності: вихідна «природність» людини і «штучність» соціального порядку правової держави.....	с.37-42
РОЗДІЛ II. Гельвецій і його трактат «Про людину» як органічна складова світоглядної моделі французького Просвітництва XVIII століття	
2.1. Інтелектуальний родовід Гельвеція: історико-філософський аналіз.....	с.43-48
2.2. Місце Гельвеція в інтелектуальному просторі французького Просвітництва: історико-біографічний аналіз.....	с.49-55
2.3. Трактат «Про людину» і його підсумкове значення для творчості Гельвеція.....	с.55-61
РОЗДІЛ III. Образ людини у трактаті «Про людину» і плани Гельвеція з ошасливлення людства	
3.1. Загальні погляди Гельвеція на людину, її розумові спроможності та шляхи подолання невігластва і нерівності. «Правильний план законодавства».....	с.62-76
3.2. Загальний план преображення людини на шляху до «рівномірного розподілу щастя».....	с.76-81
3.3. Загальний план ідеального виховання людини на шляхах суспільного прогресу.....	с.81-86
ВИСНОВКИ.....	с.87-91
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	с.92-97

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Тема філософського та історико-філософського конструювання образів людини в рамках великих прото- і власне європейських культурно-історичних епох, зокрема Доби Просвітництва, видається гостро актуальною для вітчизняного гуманітарного простору передусім з огляду на європейський вибір сучасної української держави.

Дійсно, вітчизняна інтелектуалістика, а тим більше «люди повсякдення», як колись висловився Робер Фоссьє у своїй чудовій книзі «Люди Середньовіччя», далеко не завжди добре уявляють собі «епохальні» стрижні та «епохальні» відтінки європейського життя, його наскрізні лінії та сюжетні ходи. Між тим, як засвідчує скромний авторський досвід кваліфікаційного бакалаврського дослідження, присвяченого образу світу і образу людини в Арістотелевій «Риторичі», їх і взагалі неможливо уявити без попередньої відповіді на запитання, хто скріплює та орієнтує всю їхню різноманітність і водночас єдність, роблячи це тим чи іншим, проте цілком впізнаваним для доби чином. Інакше кажучи, хто є «правильною» чи «неправильною» людиною доби, носієм її світоглядних засад, дієвцем «епохальної» картини світу.

Наведене міркування цілком пояснює актуальність обраної нами теми з точки зору «місця події», де реалізується презентоване кваліфікаційне дослідження. З іншого боку, ця актуальність підтримана специфікою нинішньої «ситуації часу» (К. Ясперс) як принципово кризового «часу зміни “картинки”» (Сватко, 2013). У цій ситуації Кантового «постфактуму», на тлі принаймні трьох важливих «критик» доби Просвітництва (від самого Канта, М. Горкгаймера і Т. Адорно та М. Фуко), про які докладніше буде мовлено свого часу, а саме в розділі I, вельми цікавою і повчальною видається дослідницька спроба подивитися на ще й досі дещо рожевий образ французького *Siècle des Lumières* очима його спадкоємців – тих, хто жив і вижив у «розчаклованому» (Т. Адорно) світі просвітницького прогресу і революційних – іноді вельми болючих і навіть страшних – соціальних експериментів. Світі ХХ століття.

Нарешті, актуальність теми прямо пов'язана з уже згаданими вище

філософськими уподобаннями самого автора представленого тут дослідження.

Нам видалося вельми цікавим творчим викликом використати свій попередній дослідницький досвід і проаналізувати сконструйований Гельвецієм у трактаті «Про людину» епохальний образ людини, пам'ятаючи при цьому про аристотелівський ідеал людського блага, що в аспекті «повноти самоусвідомленого життя» (Сватко, 2017, с. 244) саме й обертається *щастям*. Це виглядає тим більше важливим, що французький філософ у зазначеному трактаті висунув, як відомо, свій власний проєкт «ощасливлення» людства. Запропоновані тут концепція преображення людини на шляху до щастя і план виховання з метою суспільного прогресу стануть першочерговими за доби Просвітництва з її увагою до проблем освіти та виховання людської особистості

Всі ці міркування врешті-решт і зумовили наш тематичний вибір: антропологічна філософія Клода Адріана Гельвеція, що зосередила в собі основні засадничі ідеї періоду Просвітництва, в тому числі – проєкт розбудови «держави щастя для всіх», виявляється актуальною донині.

Стан наукової розробки теми. Філософська спадщина Клода Адріана Гельвеція, передусім його етико-антропологічна та педагогічна концепції, а також державницькі побудови в дусі соціальної філософії, активно почали досліджуватись саме в ХХ ст. Французькі та іноземні дослідники взялися ще з більшим зацікавленням переглядати біографію мислителя та перечитувати його філософські твори.

Одним із перших, хто здійснив переосмислення життя та філософії Гельвеція, був француз Альберт Кейм в своєму промовистому дослідженні «Гельвецій, його життя та творчість» (1907). З іншого боку, американські та британські дослідники теж достатньо активно зверталися до творчої спадщини філософа. Про це свідчить, зокрема, праця М. Гросмана «Філософія Гельвеція» (1926), котра окреслює сенсуалістичні мотиви в дослідженні природи людини, характерні для філософської позиції Гельвеція, а також виокремлює та аналізує його думки стосовно політики, релігії та освіти. В загальних рисах до етико-антропологічних концепцій французького просвітника також звертається

Бертран Рассел в своїй праці «Історія Західної філософії» (1945). Стенлі Балінджер в своїй статті «Ідея соціального прогресу через освіту в період французького Просвітництва: Гельвецій і Кондорсе» (1959), де висвітлено тему освіти в філософії Гельвеція як головну вісь, котра визначає ідею соціального прогресу. Цю ж ідею важливості освіти аналізує і Перрі Жерант в своїй праці «Освіта може все» (2000) Він, до речі, розглядає вплив Локка на філософію Гельвеція, що буде значущою підказкою для нас у цьому дослідженні (див. далі). Нарешті, взаємодію мислителя з іншими постатями своєї доби розглядають П'єр-Моріс Массон у праці «Руссо проти Гельвеція» (1911), а також Дж. Лаф у роботі «Гельвецій і Гольбах» (1938).

Важливо відзначити, що філософська спадщина Гельвеція привертала увагу не тільки західних науковців.

Думки автора активно досліджувались і переосмислювались у Радянському Союзі з його увагою до проблем педагогіки та революційної соціальної інженерії. Тож не дивно, що радянських дослідників передусім цікавили напрацювання філософа з саме в галузі педагогіки. Про це свідчать праці Б. Н. Митюрова «Педагогічні ідеї французьких філософів-матеріалістів XVIII століття» (1973), Г. В. Плеханова «Нариси з історії матеріалізму» (1938) та С. А. Тангяна «Педагогічні погляди Гельвеція» (1965). Вищезгадані науковці звертали свою увагу здебільшого на формування людини завдяки вихованню.

Зазначимо, що одним із перших, хто на просторах Радянського Союзу звернув свою увагу на постать та творчість Гельвеція як предмет культурно-історичної та філософської біографістики, був І. П. Вороніцин в своїй праці «К. А. Гельвецій» (1934). Проте варто зауважити, що згадані раніше праці також частково висвітлювати біографічні факти життя мислителя. Взагалі в СРСР було всебічно досліджено біографію мислителя. З цього приводу В цьому контексті згадаймо нарис Х. Н. Момджяна «Французьке Просвітництво XVIII століття» (1983), де біографічні та творчі подробиці життя філософа розглядалися на широкому тлі його доби.

З набуттям Україною незалежності вітчизняні інтелектуали теж не

оминали увагою філософії Гельвеція.

Про це, між іншим, свідчать праці М. М. Махнія «Історія психології» (2016) і «К. Гельвецій: пружини людської діяльності» (2016), В. Гусєва «Західна філософія Нового часу XVII–XVIII ст.» (2000), Н. Кочан «Гельвецій» (2011), М. В. Левківського «Педагогічні погляди французьких філософів К. Гельвецій та Д. Дідро» (2011). Результати цих досліджень формують загальну картину поглядів Гельвеція на природу людини, її виховання та формування «правильного», тобто раціонального державного устрою.

Детальніше за дослідження політико-правових думок французького просвітника береться Д. Є Протосавіцька в статті з промовистою назвою «Політичні і правові погляди Клода-Адріана Гельвеція» (2014). Крім цього, вітчизняні інтелектуали звертаються також до антропологічних напрацювань філософа. Варто згадати дослідження Д. Є Прокопова. «Сенсуалізм К. А. Гельвеція в контексті доведення існування зовнішнього світу та походження хиби» (2003), котре окреслює сенсуалістичні концепції філософії французького просвітника. Особливу увагу дослідженню біографії на теренах незалежної України приділив Леонід Мазур в своєму дослідженні «Ідеаліст Матеріалізму» (1994), яким відкривається український переклад трактату «Про людину» Валер'яна Підмогильного.

У підсумку ми бачимо, що дослідження творчої спадщини Гельвеція носять досить широкий характер. У них цікава географія, і вони представлені різними дослідницькими школами і центрами. Проте розгляд однієї з фундаментальних праць Клода Адріана Гельвеція «Про людину», котра розкриває етичні засади в дослідженні природи людини і з огляду на це передбачає формування правильного політичного устрою, потребує, на наш погляд, більшої уваги. Саме це й визначає подальші напрями нашої дослідницької роботи.

Об'єктом дослідження є філософська спадщина Гельвеція, що відображає й уточнює основні засади доби Просвітництва.

Предметом дипломного дослідження постає узагальнений «образ

людини», що був сформований і запропонований Гельвецієм у трактаті «Про людину, її розумові здібності та її виховання».

Мета дослідження – здійснити комплексний структурний аналіз філософської спадщини Клода Адріана Гельвеція, як вона представлена в його трактаті «Про людину», виокремивши і презентувавши фундаментальний для його філософії та показовий для його доби і в цьому сенсі епохальний «образ людини», тим самим актуалізуючи філософську спадщину Гельвеція для сьогодення.

Завдання дослідження. З огляду на сформовану мету набір завдань нашого дипломного дослідження виглядає:

- 1) здійснити три «філософських наближення» до розуміння феномену Просвітництва з огляду на варіанти його осмислення, запропоновані Кантом, М. Горкгаймером і Т. Адорно та М. Фуко;
- 2) розглянути філософську проблему деонтологізації *resp.* гуманізації абсолютних засад життя в її зв'язку з вихідним для європейського Просвітництва ідеалом «розумної людини»;
- 3) окреслити вибудований просвітницькою добою новий світ людської раціональності, де вихідна «природність» людини ограновується «штучністю» соціального порядку правової держави;
- 4) проаналізувати інтелектуальний родовід Гельвеція з урахуванням впливу Гоббса та Локка;
- 5) визначити місце філософа в інтелектуальному просторі французького Просвітництва;
- 6) установити підсумкове значення фундаментального для творчості Гельвеція і для магістерської роботи трактату «Про людину»;
- 7) окреслити загальні погляди Гельвеція на людину та «правильний план законодавства»;
- 8) репрезентувати загальний план преображення людини на шляху до «рівномірного розподілу щастя»;
- 9) виокремити і представити запропонований французьким філософом

загальний план ідеального виховання людини;

- 10) визначити шуканий Гельвецієм «правильний» образ людини у XVIII ст. і його наріжні ідентифікатори.

Структура роботи: запропоноване до захисту дослідження складається за Змісту, Вступу, трьох розділів (з подальшим поділом на параграфи), Висновків та Списку використаних джерел (вітчизняних та іноземних) у складі шістдесяти шести найменувань.

РОЗДІЛ

-I

філософській ретроспективі» присвячено передусім аналізу трьох «філософських наближень», здійснені Кантом, М. Горкгаймером та Т. Адорно і М. Фуко. Також було розглянуто серйозну філософську проблему деонтологізації *resp.* гуманізації суспільних засад життя з її вихідним для європейського Просвітництва ідеалом «розумної людини» та окреслено новий світ раціональності, де вихідна «природність» людини ограновується штучністю соціального порядку правової держави.

У РОЗДІЛІ

II

складова світоглядної моделі французького Просвітництва XVIII століття» проаналізовано інтелектуальний родовід Гельвеція, визначено місце філософа в інтелектуальному просторі французького Просвітництва і встановлено значення фундаментального для творчості Гельвеція трактату «Про людину».

У РОЗДІЛІ III «Образ людини у трактаті “Про людину” і плани Гельвеція з ошасливлення людства» окреслено загальні погляди Гельвеція на людину та «правильний план законодавства», відображено загальний план преображення людини на шляху до «рівномірного розподілу щастя», а також презентовано пропонуваній французьким філософом загальний план ідеального виховання людини.

ВИСНОВКИ. У Висновках автор відобразив основні результати, що були досягнуті в процесі реалізації мети та завдань пропонуваного дипломного дослідження.

Теоретико-методологічні засади дослідження. В дипломному

дослідженні знайшли своє застосування загальнофілософські інструменти, такі як філософськи-біографічний підхід та герменевтичний метод. У процесі висвітлення основних тем та сюжетів дослідження були дотримані методологічні принципи адекватної історичної реконструкції, цілісності та системності, а також дотримано засад історичної та культурної толерантності. При здійсненні аналізу текстів також застосовані інструменти загальної філології та лінгвістики тексту.

Джерельна база дослідження складається з тексту фундаментального для нашого дипломного дослідження трактату Клода Адріана Гельвеція «Про людину, її розумові здібності та її виховання» в перекладі українською Валер'яном Підмогильним (Гельвецій, 1994). Також для «епохального», просвітницького образу людини була задіяна інша праця філософа – трактат «Про розум» (Гельвецій, 1938).

Крім того, необхідність більш панорамного погляду на проблематику конструювання образу людини та відтворення загальних, в тому числі власне онтологічних, засад, котрі стали значущими для доби Просвітництва, вимагала від автора залучити твір Канта «Що таке Просвітництво?» (Кант, 1989), а також відому працю Т. Адорно та М. Горкгаймера «Діалектика Просвітництва» (Adorno, N., & Horkheimer, 2002) і твір Мішеля Фуко «Що таке Просвітництво?» (Фуко, 2017).

З метою з'ясування важливих трансформаційних процесів доби Просвітництва авторка спиралась на присвячені «епохальному» моделюванню прото- і власне європейських історико-філософських епох праці Ю. І. Сватка, в тому числі на монографічний розділ «Новочасна модель філософування в системі розумно-життєвих ідеалів європейського модерну» (Сватко, 2008), де окреслено процес деонтологізації абсолютних засад життя, а отже, процес формування світу на раціональних засадах при переході від латинського Середньовіччя до Ренесансу, а потім і Нового часу (Сватко, 2008). Для більшого висвітлення проблематики була використана також праця Чарльза Тейлора «Джерела себе» (Тейлор, 2005), в якій автор розглядає питання формування засад

Просвітництва, зважаючи на принцип «користі».

Задля висвітлення проблеми зміни світоустрою в епоху Просвітництва, автор дослідження використала дослідження Джона Карсона «Розподіл республіканського населення: таланти, гуманітарні науки та просвітницькі теорії врядування» (Carson, 2002), в якому висвітлюється картина тісного зв'язку основ держави з основами людської природи, що стало характерною рисою Просвітництва. Оскільки ж новочасний світ формувався на підвалинах раціоналізму, була залучена стаття Валентина Гусєва «Ідея вічного миру» (Гусєв, 2003), в якій науковець аналізує нові правила життя, що є загальнообов'язковими для всіх громадян. При цьому вітчизняний дослідник вдається тут до детального висвітлення природних та громадянських прав, проводячи паралелі з Монтеск'є та Руссо, що активно розвивали ці концепції.

В нашій розвідці використано низку досліджень, що стали помітною віхою у висвітленні постаті Гельвеція та засад його філософії. Зокрема, стаття Л. Мазура Л. «Ідеаліст матеріалізму» (Мазур, 1994) та праця Х. Момджяна «Французьке Просвітництво XVIII ст» (Момджян 1983) залучено з метою відтворення творчої біографії французького філософа, отже, історії формування його ідей під впливом мислителів Просвітництва. Необхідність звернутися до його попередників, що здійснили вагомий вплив на формування його ідей, у тому числі Локка, примусила автора дослідження докладно проаналізувати статтю П. Жерант «Освіта може все» (Geraint, 2000). Нарешті, задля окреслення місця в контексті виконання дослідницького завдання щодо окреслення місця освіти в філософській спадщині Гельвеція була також використана праця Стенлі Балінджер «Ідея соціального прогресу» (Ballinger, 1959).

Апробацію результатів дослідження здійснено в доповіді «Загальні погляди Гельвецій на людину, її розумові спроможності та на значення освіти і виховання в розвитку особистості» на II Платон мені друг, але істина дорожча» Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, що відбулася 1 березня 2024 р.

Результати дослідження підсумовано у *положеннях, що винесено на*

захист:

1) Спроба надати визначення феномену Просвітництва вперше була надана Кантом в праці «Відповідь на питання: Що таке Просвітництво?», де просвітництво – прагнення людини позбутися кайданів «неповноліття», точніше – страху перед самотійним розумуванням. Лише позбувшись кайданів, за допомогою самотійного розумування, людина реалізує мету людського життя – рух вперед, до власної свободи і загального блага. Майже два століття потому М. Горкгаймер та Т. Адорно у праці «Діалектика Просвітництва» звернули увагу на природу розуму, здійснивши при цьому спробу «розчаклування» світу від міфу завдяки засобам раціоналізації як своєрідної інструменталізації людського знання. Тим самим Просвітництво саме загнало себе в кайдани формалізації навколишнього світу. Аналіз «проблеми Просвітництва» здійснив Мішель Фуко у праці «Що таке Просвітництво?», актуалізувавши проблему співвідношення гуманізму та Просвітництва, де гуманізм знаходить своє різноманітне втілення в межах усіх культурно-історичних епох. Образ людини варто розглядати зважаючи на «епохальні» особливості, що зазнають суттєвих змін, тому за доби Просвітництва він визначається політичними, економічними та культурними подіями XVIII століття.

2) Онтологічна траєкторія в добу просвітництва зазнає значних змін, оскільки увінчується деонтологізацією людського життя на шляху до нового ідеалу розумної людини. Просвітництво відступає від тлумачення Абсолюту як першопричини земного існування, і тим самим людська особистість у власному становленні починає спиратися на природні права. Регулятором вчинків людини водночас постає людський розум.

3) Характерною рисою картини світу доби Просвітництва раціональне впорядкування світу як перехід від церковних догм до світу, штучно створеного розумом-законодавцем і завершеного новочасною правовою державою на підставі природних, а також громадянських законів, прийнятих інтелектуалами доби.

4) Філософська творчість Гельвеція постає певною рецепцією етичних і

політико-правових концепцій Джона Локка і Томаса Гоббса, де у Локка французький мислитель перейняв загальне бачення етичних концепцій людини, а в Гоббса – погляди на облаштування та утворення держави.

5) Зважаючи на перипетії філософської біографії Гельвеція, відзначається його взаємодія з іншими інтелектуалами доби, передусім із Вольтером, Монтеск'є, Дідро та Руссо.

6) Ключовим для творчості Гельвеція став трактат «Про людину».

7) Темою трактату філософа передусім є дослідження науки про людину, що пов'язана з наукою про державу, яка засобами виховання перетворює народженого неука на громадянина. На думку Гельвеція, саме виховання породжує відмінність між людьми, зокрема у формуванні чеснот, та має вирішити проблему невігластва та нерівності як окремих громадян, так і цілих народів. В подоланні невігластва та нерівності вихованню мають допомогти мудрі закони, що дозволяє Гельвецію накреслити «правильний план законодавства», котре сприяє подоланню нещастя задля забезпечення в державі щастя «всіх для всіх».

8) Метою життя людини для філософа є щастя, в якому філософ розрізняє породжені фізичними потребами втіхи та завбачене задоволення, або намагання, завдяки яким людина досягає фізичних втіх. Втім, щасливою для мислителя є людина, котра займається улюбленою сферою діяльності. Нещастя для більшості громадян породжене рівнем статків, нерівномірно розподілених нерозумними законами в державі. Саме ж уявлення про щастя для філософа формується завдяки законам та вихованню людини, котре вона отримує на протязі всього життя.

9) Важливою частиною філософії Гельвеція є утворення плану ідеального виховання, котре на думку філософа має рівнозначно приділяти увагу фізичному та моральному вихованню. При цьому фізичне виховання формує дисциплінованість, дужість та могутність, а моральне, що є характерною рисою цивілізованих народів, – шанування цивільних законів та суспільних чеснот з метою досягнення суспільного блага. Моральне виховання у Гельвеція

наштовхується на дві перешкоди: інтереси священників та недосконалість більшості урядів. Шлях до усунення цих перешкод – взаємодія дитячого виховання, що формує уявлення чесноти та звичаї, та юнацького виховання, котре прикладами закріплює ці засади.

10) За Гельвецієм, правильний образ людини доби Просвітництва визначається за сімома індикаторами і має такий вигляд:

- 1) «людина *чутлива*»;
- 2) «людина *себелюбна*»;
- 3) «людина, *правильно вихована*»;
- 4) «людина, *правильно освічена*»;
- 5) «людина *вільна*»;
- 6) «людина *суспільна*»;
- 7) «людина *щаслива*».

Далі ми переходимо до Основної частини нашого кваліфікаційного магістерського дослідження.

РОЗДІЛ I

ФЕНОМЕН ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

1.1. Три «філософські наближення» до визначення феномену Просвітництва: Кант, Горкгаймер-Адорно, Фуко

Взагалі визначення речі можна розпочинати з будь-якої її – завжди часткової – якості, ознаки чи характерної риси за умови, що ми при цьому постійно тримаємо на увазі певне *цiле*. Таким «цілим» від часів класичної античної думки є, вочевидь, ця ж таки річ, тільки взята в самій її сутності. Саме тому стосовно власне філософського визначення речей та ідей так часто виникає спокусливе бажання відразу перейти до «суті справи», прямо ставлячи питання про річ *як таку* в якості визначальної умови правильної ідентифікації «цієї ось», або одиничної, речі.

З цього приводу Юрій Сватко в одній зі своїх праць, де він так чи інакше торкається проблем діалектики речі, а саме у статті «Культурно-символічні картини світу як предмет власне філософської рефлексії у світлі проекту відтворення історії Європи в «картинно» увиразнених онтологіях», слушно наголошує: суттєво визначити річ означає «визначити саме її», а не те, в чому вона представлена своїм лише частковим «побутуванням». Інакше кажучи – «*прибрати* все зайве, чим не є вона сама, в чому є щось “не її”, окрім неї як такої» (Сватко, 2019, с. 43). Уточнюючи свою думку, він, між іншим, зауважує: «*Визначити* означає *залишити* її (річ – В. С.) наодинці *resp.* співвіднести з самою собою – й тим доконечно обмежувати її щодо власної буттєвої історії, а ту історію – щодо неї» (Сватко, 2019, с. 43).

Звісно, такої принципової дорівнюваності речі самій собі, тобто насправді дорівнюваності речі власній *idei* (Сватко, 2019, с. 45), можна, на думку Парменіда, остаточно досягти лише в чистому розумі – «там, де *мислити* дорівнює *бути*» (Сватко, 2019, с. 43). Але в тім-то і справа, що у випадку з людським, відносним розумом відразу опанувати таке – феноменологічно «прозоре» – розумне бачення-споглядання природи речей є справою

проблематичною, принаймні, на рівні магістерського дослідження. Це, натомість, не заважає нам «прямо ставити питання» про таке бачення, з чого ми й починали цей розділ: постановка питання не означає тут негайної відповіді на нього, натомість наполягає на її *кінцевій* бажаності, навіть необхідності. Звичні в цьому випадку для дослідника траєкторія і порядок руху давно відомі:

а) помістити предмет дослідження в контекст пов'язаної з ним культурно-історичної (тут – історико-філософської) доби;

б) розархівувати думки й оцінки попередників.

Другий «хід» є вкрай важливим для нас. Чому саме «розархівувати»? Пояснення ми також знаходимо в уже цитованій праці Ю. І. Сватка.

Дійсно, культура, – зазначає автор, – цей «різноцінно увиразнений міф людської особистості» (Сватко, 2019, с. 51), яка безупинно «розумно самовідтворюється» в ньому (Сватко, 2019, с. 50) і, таким чином, за самою своєю природою виявляється приреченою на повтор. Власне, цю «повторність» і фіксують «*сховища* (архіви, музеї, бібліотеки) – основні інститути культури» (Сватко, 2019, с. 51). Вони, підкреслює філософ, мають забезпечити процедуру *цитування* і водночас потрапляння «в омріяну поколіннями (прото)європейських інтелектуалів царину розуміння» як тієї «своєрідної “**середини**” між чистим розумом і чистою *чуттєвістю*, що не є знанням як таким, але завжди є знанням *чийсь*, відмінним від чистого знання» (Сватко, 2019, с. 51).

Відмінним, але *на скільки*?

З огляду на щойно наведені міркування, маючи на увазі предмет і мету дослідження, визначені нами у Вступі, варто розпочати наш аналіз із кількох попередніх спроб осмислення «рідного» для головного героя нашого аналізу, Гельвеція, і багато в чому облаштованого ним самим інтелектуального простору феномену Просвітництва. Ширше – з культурно-історичного феномену Просвітництва в цілому, як він був, між іншим, досягнутий авторами трьох важливих для його розуміння і для нашої розвідки текстів. Ми маємо на увазі Канта з його «Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво?», Горкгаймера і Адорно з «Діалектикою Просвітництва», а також Фуко з його «Що таке

Просвітництво?».

Міркування цих філософів та їхні спроби «прочитати», або «розчаклувати» (Adorno&Horkheimer, 2002, с. 1), європейський *Siècle des Lumières* стануть нашим дороговказом у цьому параграфі, окреслюючи, крім того, загальну «рамку бачення» на шляху до згадуваних раніше кінцевих визначень дослідження.

Слід відразу зауважити, що спроби «прочитати» добу розпочали вже самі її сучасники.

Так, у 1784 році, відповідаючи на річної давності запитання превелебного Йоганна Фрідріха Зольнера, Іммануїл Кант у щойно згаданому есе з красномовною назвою «Відповідь на запитання: Що таке просвітництво? – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*», опублікованому в грудневому випуску¹, визначає Просвітництво як «вихід людини зі стану неповноліття» (Кант, 1989, с. 135).

Перебування людини в цьому стані філософ ідентифікує як «провину». Зазначимо наперед, що Гельвецій зі схожого приводу в своєму трактаті «Про людину» писав, що людина народжується нетямущою, проте аж ніяк не дурною (Гельвецій, 1994, с. 25). Дурість, зауважував автор цього трактату, є наслідком нецтва або заразливої освіти (Гельвецій, 1994, с. 26). Це хід міркувань виставляє звичні для Просвітництва проблеми розуму та освіти – як вільного й невільного розуму, правильної й неправильної, якісної й неякісної освіти – в новому, досі актуальному світлі відповідальності людини і суспільства за власну «дорослість».

Але повернімося до думки Канта – вона потребує пояснень.

Передусім Кант переконаний: неповноліття – це нездатність людини користуватися своїм розумом на власний розсуд. «Май відвагу користуватися

¹ Відзначимо, що за два роки до відповіді Канта, цей же журнал опублікував відповідь на це ж саме питання єврейсько-німецького філософа Мойсея Мендельсона. Це були своєрідні спроби просування гебрейської думки в німецькій культурі. Зокрема Мішель Фуко, досліджуючи це питання вже в філософи своїми відповідями намагались «відзначити той спільний прогрес, від якого залежать» (Фуко, 1994, с. 4).

власним розумом!», – проголошує автор у першому ж абзаці есе (Кант, 1989, с. 135). Причина незадовільного стану речей у цьому сенсі полягає в нерішучості та відсутності мужності (або ж, як пізніше визначав мислитель, у «ліносах і боягузстві) задля щодо користування розумом без сторонньої допомоги (Кант, 1989, с. 135).

Натомість парадокс у тому, що для більшості таких розумово «неповнолітніх» людей зручно знаходитись у цих тенетах та коритися своїм так званим – самопроголошеним – «опікунам». У цьому випадку стан неповноліття виглядає майже природним, і тоді оперування встановленими «настановами та приписами» має перешкоджати людському розуму позбутися його (Кант, 1989, с. 135). Характерно, що пізніше, вже в середині ХХ ст., Макс Горкгаймер і Теодор Адорно у вперше виданій у 1947 р. спільній праці «Діалектика Просвітництва» зауважать, що ці настанови і приписи зрештою перетворюються в на інструменти самого Просвітництва, котрі – мірою «переходу до адміністративно керованого світу – *transition to the administered world*» (Adorno&Horkheimer, 2002, р. xi) – даються взнаки в «унормованій поведінці індивіда, *standardized behavior on the individual*», увиразненій завдяки масовому виробництву і його культурі (Adorno&Horkheimer, 2002, р. с. 21).

Але то вже погляд із ХХ ст., улюблений кантіанцями «постафактум», який чекає на нашу увагу трохи пізніше. А поки що Кант переконує нас, що саме через встановлені настанови і забобони публіка вимушена дорослішати поступово та неквапливо (Кант, 1989, с. 136).

Поступальний план просвіти, за німецьким філософом, полягає в наданні людини свободи за всіх обставин публічно користуватися власним розумом. Що ж до його приватного використання, то воно, за визначенням, має бути обмеженим цілком певними границями – місцем індивіда в системі суспільних відносин. Утім, ці границі не мають ставати на заваді справі розвитку просвіти (Кант, 1989, с. 136).

Розвиваючи запропонований поділ, філософ пропонує тлумачити його таким чином. Під публічним використанням розуму мається на увазі таке, що

«здійснюється кимось як *ученим* перед всієї освіченою публікою». Відповідно, приватне використання розуму «здійснюється людиною на довіреному йому її *цивільному посту* або службі» (Кант, 1989, с. 136).

Між тим, певна кількість суспільних справ, отже, й громадських обов'язків, а саме тих справ і обов'язків, що зачіпають інтереси всього суспільства існує в модальності необхідності, а їх здійснюється задля збереження суспільного порядку. Тут, наполягає Кант, «не слід мудрувати, тут слід лише коритися» (Кант, 1989, с. 136). Проте така «пасивність» не стосується «вчених» – тих, хто публічно і професійно обстоює загальносуспільні інтереси «за допомогою власних творів» (Кант, 1989, с. 136).

На підтвердження своєї думки мислитель наводить приклад із священнослужителем, котрий, з одного боку, саме як священнослужитель, зобов'язаний проповідувати парафіянам Закон Божий відповідно до Символу віри, натомість як учений не обмежений в його в критиці, що служить проявом публічного закону (Кант, 1989, с. 136).

Виходячи з цього розрізнення, Кант у протестантському запалі, що цікаво поєднується в нього з духом Просвітництва, критикує релігію за прагнення встановити довічну опіку над людством та утримати його від освіти. Державець, що не ставить за мету щось наказувати людям в релігійних справах, а надає повну свободу, гідний аби його прославляли, адже він позбавив людський рід від пут неповноліття (Кант, 1989, с. 137).

Характерно, що Гельвецій, позиція якого щодо проблем освіти/просвіти буде детально проаналізована нами пізніше, з цього приводу влучно зауважує, що на півдні Європи невпинно набуває сили марновірство та азіатський деспотизм. Тож французький філософ покладає сподівання на північ, де небо, на його думку, «щодня яснішає і чистішає» (Гельвецій, 1994, с. 21). Адже правителі північних держав (зокрема, спеціально згадувані ним у Передмові Катерина II і Фрідріх Великий) розуміють, як здається філософу, цінність істини, а тому саме за ними він визнає необхідність «просвітити світ» (Гельвецій, 1994, с. 21).

Знову повертаючись до позиції Канта задля уточнення феномену

Просвітництва як такого, варто також звернути увагу ще на одну цікаву деталь.

А саме, Кант вважає, що менша міра громадянської свободи дає можливість народному духу через публічне розумування «вчених» втілити в життя максимальну кількість своїх його здібностей. У той же час велика міра тієї ж таки громадянської свободи, де «особливе», «приватне» превалює над «загальним», висуває непереборні перешкоди перед свободою народного духу (Кант, 1989, с. 137). Цей «хід» дозволяє точно визначити, де саме Кант і аналізована ним доба Просвітництва локалізували свій державний ідеал. Він був пов'язаний зовсім не з республікою – він уособлювався в фігурі освіченого монарха, який «тримає добре дисципліновану і чисельну армію для захисту суспільного спокою» під гаслом: «*Мудруйте скільки завгодно й про що завгодно, але слухайтесь!*» (Кант, 1989, с. 137).

Все це – просвітницькі складові Кантового проекту «громадянського суспільства», де метою природи є розвиток усіх здібностей людини (Kant, 2009, р. 14). В дев'яти тезах своєї невеликої праці «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані» Кант чітко наголошує на негативному впливі необмеженої свободи та вказує, що лише громадянський союз з його чіткими правилами та обмеженою свободою заради спільного блага здатен спрямувати пристрасті людини та примножити користь (Kant, 2009, р. 15).

Загалом текст Кантової «Відповіді...» і згадуваних тут його супровідних «ремінісценцій» видається справді важливий для історії філософії та розвитку тлумачення феномену Просвітництва, в якому «прописана» творчість нашого головного героя, Гельвеція. Він окреслює, сказати б, *природний* для самої доби напрям мислення щодо неї та її провідних акторів, а також щодо історичного значення їхнього творчого доробку. З іншого боку, цей текст є підставою для критики, власне, неупередженого дослідження, – навіть так: «розчаклування»! – як всього просвітницького проекту в цілому, так і того варіанту його «прочитання», який було запропоновано тут автором трьох знаменитих «Критик».

Підхоплюючи цю тему «розчаклування» цілої історико-філософської за

загалом – культурно-історичної – доби, варто надалі придивитися до позиції тих дослідників, які прямо формулювали своє дослідницьке завдання саме так і саме такими словами. І тут не можна не помітити вже згадуваний нами текст «щодо Просвітництва», який має ще й цілком самостійне значення для ХХ століття і його філософського «самовідчуття». Ми маємо на увазі, звичайно, дослідження М. Горкгаймера і Т. Адорно.

Тож в якому напрямку «розчакловує», або, як ми, можливо, висловилися б сьогодні, *деміфологізує*, навколишній світ епоха *Siècle des Lumières*, і водночас яким чином із ХХ ст. «розчакловує» саму просвітницьку добу «Діалектика Просвітництва»?

Вже на початку своєї праці її автори чітко встановлюють, що метою, а точніше, програмою «просвіти» слугувало «розчаклування світу» як розвіяння міфу, або «повалення фантазії завдяки знанню» (Adorno&Horkheimer, 2002, p. 1). Знанню – але якому? Тому знанню, «сутністю якого є техніка (*technik*)» (Adorno&Horkheimer, 2002, p. 2), отже – інструментальність і правильність використання. Отож, Просвітництво, на думку Горкгаймера і Адорно, прагнуло звільнити світ, скажімо, від анімізму передусім не задля досягання нових знаттєвих глибин, а навпаки – задля «зречення смислу», який прямо озивався до людських істот із символічних глибин буття.

Таким чином, мова йшла про те, щоб, поваливши звичний порядок світу, розбудувати новий світ, що базуватиметься на нових засадах. Тих засадах свободи, позначеної присутністю людської розумності в царині природи, які так збуджували Канта, примушуючи його міфологізувати саме Просвітництво. І тих засадах свободи, які для наших авторів уже в ХХ ст. через «інструменталізацію науки» зрештою перетворили саму думку на товар (Adorno&Horkheimer, 2002, p. xiv–xv) і тим самим деміфологізували просвітницький міф.

Отож, з одного боку, здавна звичний, і в давнину, та побудований на старих міфах порядок переплітав у собі життя та смерть, а природа поставала першоосновою буття (Adorno&Horkheimer, 2002, p. 3). Проте з іншого боку, ту ж саму міфологізацію світу діячі просвітницької пори вбачали також і в спадщині

античної філософської класики – просторі платонівських ідей та Аристотелевої метафізики. Просвітництво оперує універсальними поняттями, що мають, утім, самі відповідати схемі створення світу, «що піддається обрахунку» (Adorno&Horkheimer, 2002, р. 4), а тому виявляє страх перед таїною – створеними демонами, що поставали відображенням людських істот, які дозволяли себе лякати природними явищами та зображення яких сприяло людям в магічних ритуалах. Тим самим характерною рисою Просвітництва була підозра, що виявлялась до всього, що не підпадає відповідало критеріям обчислюваності та корисності (Adorno&Horkheimer, 2002, р. 3). Саме з огляду на несприйняття альтернативної думки Просвітництво, що начебто повстало проти тоталітаризму «єдино правильної» думки, саме певною мірою можна вважати тоталітарним.

Проте очевидно, що таке цілком критичне ставлення до міфу не є виправданим, оскільки ми не можемо сприймати міф виключно як сукупність забобон та хворобливе затьмарення розуму. Міф є актуальним проектом свого часу. Про це у своїй статті «Міф як соціокультурний феномен: функціональне навантаження» пише Ірина Костюк: «Міфологія підміняла суспільні та правові інституції, які ще не виникли, закріплювала порядки та звичаї, увічнювала та оберігала їх. Суттєву роль міф відіграє у первинній соціалізації людини, задовольняючи за допомогою емоційно-ціннісних уявлень суттєві потреби в освоєнні світу» (Костюк, 2010, с. 370).

Водночас, з іншого боку, міф як такий – це універсальна категорія буття, яку О. Ф. Лосев у річищі давньої платонічної традиції визначає як «інтелігентно даний символ» (Лосев, 1995, с. 33), тобто як річ, явлену в її абсолютній увиразненості *resp.* пойменованості та зрозумілості (Ю. І. Сватко). Це справді філософське сприйняття міфу демонструють і Горкгаймер з Адорно коли зазначають, що завдяки міфам люди прагнуть досліджувати та іменувати походження явищ чи речей навколишнього світу там, де самої лише «праці логосу» замало, а також передавати ці знання надалі. З часом ці зафіксовані знання, зазначають автори «Діалектики Просвітництва», перетворилися на

вчення (Adorno&Horkheimer, 2002, p. 5).

Як уже було зауважено, знаходячись в постійному процесі критики міфу, Просвітництво саме творить власний міф, вдаючись до формалізації навколишнього світу. Властивий для Нового часу процес невпинної індустріалізації призводить до наділення товарів певними цінностями, що формують нові правила поведінки для людей. Адорно з Горкгаймером із цього приводу наголошують, що численні засоби масового виробництва та культура нав'язують індивіду стандартизовану поведінку як природню (Adorno&Horkheimer, 2002, p. 21). З огляду на це людина постає сама для себе як річ, а себе вона визначає за шкалою успіху або невдач.

Мислителі переконані: за цих обставин життя, відмінне від загально встановлених критеріїв та правил щораз відчуває на собі силу колективу, що тримає індивіда під наглядом (Adorno&Horkheimer, 2002, p. 22) з неменшою силою, ніж обмеження на «публічне» використання власного розуму в Канта (див. вище). Натомість у концепції Горкгаймера-Адорно розум отримує технічно-інструментальний вимір. Як інструмент формального логізування він постає у просвітницькому світі Модерну універсальним знаряддям для виготовлення всіх інших знарядь (Adorno&Horkheimer, 2002, p. 23). Тим самим світ також зводиться до формалізацій. Кассіер в своїй праці «Філософія Просвітництва», згадуючи працю Гельвеція «Про дух», засвідчує, що в такому, як висловлюються логіки, «одно-однозначному» світу зникають певні градації етичних цінностей і багатоманітність теоретичних форм (Cassirer, 1951, с. 26). Загалом усі операції розуму зводяться до суджень, котрі слугують лише віднаходженню схожих та відмінних характерних рис. Кассіер упевнений, що логічно диференційований устрій пізнання найбільш формалізований, адже «вважає, що єдина та непохитна основа знання лежить у відчуттях (Cassirer, 1951, с. 27).

Отож, Просвітництво на сторінках книги М. Горкгаймера і Т. Адорно постає початком того «нового світу», де міфологічне «вивільнення людини» у формалізованому світі оспіваного Кантом владного примусу заради начебто

«загального блага» врешті-решт обернулося командним адмініструванням і тоталітаризмом ХХ ст., де людством наживо переживає «страх втрати власного імені» (Adorno&Horkheimer, 2002, p. 24). Так Кантова інтерпретація доби преображається у світлі пізнішої історії.

В цьому сенсі цікаво придивитись і до третього зі згаданих нами на початку розділу текстів. Він належить Мішелю Фуко, співзвучно називається «Що таке Просвітництво?» і, таким чином, теж «проростає з Канта».

Французький філософ одразу ж вдається до актуалізації цього сформульованого в заголовку запитання, саме відштовхуючись від сучасного йому «Світу Людини» (Ю. І. Сватко ²). Власне, Фуко пропонує розглядати Просвітництво не стільки як історичну епоху, скільки як певну установку, спосіб діяти та поводитися, а отже, і спосіб мислити, в тому числі щодо історії. В останньому Фуко – хай він і кваліфікує Кантів текст як «випадковий» і не завжди «адекватний» самій добі – реалізує лінію самого Канта, для якого просвітництво було, як відомо, моментом становлення, ширше – історичним шляхом до освіченості як до стану свободи для розкріпаченого людства. Людства, звільненого від лінощів, страхів і відмови від самостійності у використанні власного розуму.

Натомість, мислитель вдається до детального аналізу праці Канта, він залишається прихильником думки, що переконання Канта не можна вважати цілком адекватним описом Просвітництва, і кожен із нас не може бути задоволений ним з огляду на соціальні, політичні та культурні події століття (Фуко, 2017, с. 8). При цьому варто відзначити, що, хоча праця Канта актуалізує, на думку Фуко, проблему стосунків між волею людини, авторитетом і використанням її власного розуму, тим не менше сам Фуко вирізняє тут як один зі справді нових філософських мотивів спробу тодішньої філософської думки поміркувати з приводу її власного «теперішнього», рефлексуючи при цьому

² Термін «Світ Людини» для позначення народженої ХХ століттям специфічної онтологічної моделі життя і відповідної їй культурно-символічної картини світу вперше було запропоновано Ю. І. Сватком у серії праць 1990-х – 2000 років. Див. перші суттєві ознаки цього моделювання, наприклад у (Сватко, 1994, с. 37–70; 2006, с. 74–80).

принаймні у трьох основних напрямках:

- 1) теперішнє існує як таке, приналежність до певної епохи, котра відрізняється від інших епох характерними лише її рисами;
- 2) розглядати теперішнє завдяки розшифруванню його знаків, котрі вказують на певну майбутню подію;
- 3) досліджувати теперішнє як прикордонну точку на межі з новим світом (Фуко, 2017, с. 4).

Мішель Фуко звертає увагу, що в творі Канта «Відповідь на питання: що таке Просвітництво?» яскраво простежуються напрацювання в області пізнання, рефлексії щодо історичних фактів та аналіз конкретної проблеми, що розглядалась (Фуко, 2017, с. 9). Саме фокусування на відмінності «сьогодення» робить працю важливою для історико-філософського розгляду (Фуко, 2017, с. 9). Таким чином, мислитель вбачає в сучасності установку, що орієнтується на «актуальності меж необхідного»: «тобто на те, що не є, або більше не є необхідним для конституювання нас самих як автономних суб'єктів» (Фуко, 2017, с. 13).

Звідси – певна заангажованість Просвітництвом для нас самих, котра полягає в ототожненні Просвітництва з гуманізмом. Фуко переконаний, що гуманізм як явище не можна прив'язувати до епохи Просвітництва, а тим більш асоціювати виключно з нею. В той час, коли Просвітництво виступає подією або сукупністю подій, що складається з низки соціальних перетворень форм знання, типів політичних інститутів тощо; гуманізм виступає сукупністю тем, що на протязі певного часу відображались у різних європейських суспільствах (Фуко, 2017, с. 14).

Зокрема, філософ розподіляє гуманізм, на той, що критикував релігію, та той, що протиставлявся аскетичному гуманізму; гуманізм ХІХ ст., котрий увінчався критикою науки та одночасно з тим, той, що пов'язував свої надії з тією ж наукою (Фуко, 2017, с. 14). Мислитель відмічає, що марксизм виступав тією ж формою гуманізму, як екзистенціалізм та персоналізм. Також гуманістичні риси прослідковуються в націонал-соціалізмі та подекуди в

сталінізмі (Фуко, 2017, с. 14). Таким чином, в історичній призмі гуманізм був покликаний відтіняти уявлення про людину, що було сформоване впливом релігії, науки чи політики (Фуко, 2017, с. 14).

У цьому сенсі Просвітництво ми можемо розглядати лише як одну з історичних варіацій гуманізму. Таким чином, скажімо, Гельвецій, для наступної зустрічі з яким ми зараз і готуємо осмислений історико-філософський контекст, вже за самою назвою свого трактату, а саме «Про людину, її розумові здібності та її виховання», може вважатися гуманістом. Це виглядає саме так, оскільки у своєму трактаті він відображає актуальні для свого часу уявлення про людину. При цьому «образ людини» у Гельвеція постає лише відображенням «епохальних» поглядів на людину, частково вже представлених на цих сторінках. Тому цей образ має розглядатися з історико-філософської точки зору.

До речі, вже наперед варто зауважити, що сам Гельвецій на початку свого трактату чітко вказує, що людина є моделлю, котра різними художниками розглядається з різних точок зору (Гельвецій, 1994, с. 23). Між тим, на думку мислителя, предметом для філософа тут виявляється благо людини. Воно перебуває в постійній залежності від виховання і законів, за якими живе людина (Гельвецій, 1994, с. 23). Отож, Гельвецій, вочевидь, погодився б із думкою Фуко стосовно залежності культурно-історичного «образу людини» від зовнішніх соціально-економічних та культурних чинників.

Власне, такі образи покликані відтворювати онтологічне ціле своєї епохи. Тому XVIII ст., цей, за слівцем Фуко, «вік Критик» стикається з проблемою, котру Фуко називає «парадоксом [стосунків] права і влади», а саме: коли «водночас зі зростанням технічної можливості впливати на речі» пропорційно зростала і «ступінь свободи індивідів один щодо інших» (Фуко, 2017, с. 17). Фуко відзначає, що це підводить нас до визначення поняття «сукупність практик» - [«ensembles pratiques»] (Фуко, 2017, с. 18). Ця «сукупність практик» має на меті, з одного боку раціональність (іншими словами, технологічний аспект практик), а з іншого - свободу, котрою люди послуговуються в системах практик, реагуючи на дії іншої, що певною мірою видозмінюють правила гри (Фуко, 2017, с. 18).

Ця сукупність практик співвідноситься з трьома ширшими сферами, що є дотичними одна до одної: сферою панування над речами, сферою впливу на інших людей і сферою ставлення до самого себе. Ці сфери слугують відображенням вісі знання, вісі влади та вісі етики. Тож, хоча дослідження історичної онтології можуть постійно помножуватися та доповнюватися, Фуко наголошує, що звести їх можна до трьох основних пунктів:

- 1) яким чином ми конституюємо себе як суб'єкти нашого знання;
 - 2) як ми конституюємо себе як суб'єкти владарювання чи як суб'єкти підкорення;
 - 3) як ми конституюємо себе як моральні суб'єкти наших дій
- (Фуко, 2017, с. 19).

Саме на цьому шляху, де текст Канта може слугувати нам певним дороговказом, зрештою й формується те, що Фуко називає «філософською установкою», або «етосом» сучасного філософського життя, де критика того, що ми є, постає одночасно історичним аналізом границь, окреслених для нас, і спробою їхнього можливого подолання (Фуко, 2017, с. 20).

Підводячи підсумки дослідження доби Просвітництва як того культурно-історичного та історико-філософського контексту, в якому ми сподіваємося надалі осмислено «прописати» Гельвеція з його трактатом «Про людину», перерахуємо й уточнимо головні стратегічні складові, що формують три щойно проаналізовані нами погляди на феномен Просвітництва. Ми свідомо обрали їх з огляду на їхню історико-філософську «вагу», щоб здійснити три філософські «наближення» до згаданого феномену, і тепер маємо можливість ще раз подивитися на них, але вже, сказати, змінивши «оптику», або в певному їхньому «взаємоосвітленні». Подивитися, спеціально наголосивши на «модельних» для доби складниках.

Отож, Кант розглядав Просвітництво як певний стан, процес, коли людина позбавляється кайданів під назвою «неповноліття» – остраху перед самотійним розумуванням. Людина, що позбавилась неповноліття, за Кантом, реалізує мету людської природи – рух вперед, тобто рух до власної свободи, яка, таким чином,

пов'язана з використанням нею свого розуму. Дійсно, на шляху до визволення від стану неповноліття людині дуже важко впоратись самій, а крім того, звільнитися від тих «опікунів», які воліють тримати її у пригніченому, «тваринному» стані. Отож, рецепт свободи від Канта – «публічне використання власного розуму». Інакше кажучи, ставка на людський розум як інструмент вільного руху людини крізь простір історії до її кінцевої мети – загального блага є, за Кантом, *ключовою ознакою Просвітництва*.

Зі свого боку, Горкгаймер та Адорно в «Діалектиці Просвітництва», оновлюючи кантіанські роздуми досвідом ХХ століття, пішли далі.

Вони запропонували придивитися до *природи* того розуму, за допомогою якого Просвітництво стало на Кантів шлях свободи. На думку філософів, це був розум, що спробував «розчаклувати» світ. Світ до власного «просвітництва» наче перебував під чарами міфу і великих теоретичних («метафізичних») побудов, які надійно оберігали його тайни. Доба Просвітництва запропонувала «зняти» цей світовий страх і це теоретичне напруження, перемогти його засобами раціоналізації як певної *інструменталізації знання*. Саме таке знання й мало подолати старий міфологічний, а поряд із ним і власне теоретичний способи пізнання світових істин.

Натомість Просвітництво, опікуючись критикою попереднього ладу життя і знання, саме загнало себе в кайдани формалізації навколишнього світу й тим самим міфологізувало власну «ставку на число». Тож ця остання відтепер і собі набуває вигляду міфу. З огляду на невпинну індустріалізацію та технічний прогрес Просвітництво створює нові правила поведінки та прагне підпорядкувати цим новим правилам поведінки сучасної людину. Звільняючись від міфологізації свідомості, людство, як виявляється, насправді просто наражається на новий міф. І таким *міфом постає тут сама просвітницька парадигма людської раціональності*, звільненої від її трансцендентних і власне теоретичних засад. Це, своєю чергою, дозволяє нам передбачити *критичний потенціал* майбутнього дослідження трактату Гельвеція «Про людину».

Нарешті, Мішель Фуко, говорячи про Просвітництво, здійснив, як нам

видається, найвдаліший його аналіз. Філософ починає з аналізу праці Канта «Відповідь на питання: що таке Просвітництво?».

Слід перш за все відзначити, що мета, поставлена Кантом для просвітництва (згадаймо, що це вихід за стану розсудкового «неповноліття»), залишилась таки нездійсненою в її граничному вимірі, з огляду на критику, що точилась навколо цієї теми ще два століття потому. Втім, чи була в цьому сенсі доба Просвітництва кроком до збування людської історичної долі?

Фуко з цього приводу піднімає цікаву тему, співвідношення понять Просвітництва і гуманізму. Філософ критикує ототожнення цих двох понять, пояснюючи при цьому, що гуманізм існував в рамках усіх епох, тільки проявляв себе в різних модифікаціях. Тому людину, а точніше, саме «образ людини», слід розглядати з огляду на ті «епохальні» особливості, що зазнають суттєвих змін крізь призму «загальної історії». Таким чином, на «образ людини за доби Просвітництва» впливають політичні, економічні та культурні події століття. XVI

Але найперше на нього впливає головне – *онтологія* доби. Така «епохальна» онтологія передусім визначена, на чому наголошує Ю. І. Сватко у спеціально присвяченій цьому питанню статті «Принцип “Подивись на Абсолют!” як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження», запропонованим добою «епохальним» розуміння абсолютних засад життя. У зв'язку з цим український філософ, ціла серія праць якого присвячена культурно-історичному моделюванню (прото)європейського світу від античності до сьогодення, зауважує: максима «Подивись на Абсолют!», той Абсолют, «під яким живе й до якого підладжується світ у своїх історичних втіленнях», є насправді «обов'язковою умовою» спілкування «щодо світу, історії й тих її окремих “виразних відтинків”, або епох, що постають як конкретні культурно-історичні типи загального історичного цілого» (Сватко, 2007, с. 10).

Тож придивімося уважніше до деяких важливих особливостей «епохальної» онтології Просвітництва.

1.2. Деонтологізація *resp.* гуманізація абсолютних засад життя: «розумна людина» як вихідний ідеал європейського Просвітництва

Термін «деонтологізація», використаний у нашому заголовку, вочевидь потребує пояснення, тим більше, що він тут прямо співвіднесений з іншим, теж від початку не надто прозорим терміном, а саме з «гуманізацією». З цього приводу ми хотіли б спертися на певне інтелектуальне «підґрунття», зважаючи на «історію питання», але й обмежившись її не надто довгим відтинком.

Зокрема, Ю. І. Сватко, який постійно працює зі щойно окресленою тут проблематикою, у своїй статті «Духовна безпека особистості в епоху “пост-”: її кордони і вороги», посилаючись на відповідну глибоку думку О. Ф. Лосєва (Лосєв, 2001, с. 491), прояснює зазначену раніше колізію так: «Дійсно, якщо Абсолютна Особа, християнський Бог, є абсолютна вільнота бути собою у власній справжності, то її *інобуття*, людська особа, має, відповідно, цілком несамостійний, відносний характер. Це інобуття онтологічно “скорочує” саме Буття, звужує його до людської ідеї Абсолюту». Звужує – й тим самим Його, Буття, «гуманізує» (Сватко, 2017, с. 242).

Лише такий онтологічний «крок», як видається, здатен пояснити той сучасний стан речей, що його фіксує відомий французький філософ Люк Феррі у своїй книзі «Вчитися жити: філософський трактат для потреб молодих поколінь», а саме в тому фрагменті, який Ю. І. Сватко виносить в епіграф до другого розділу своєї щойно цитованої статті: «Людина стала альфою й омегою свого існування, і трансценденції минулого, як-от Космос і Бог... Батьківщина й Революція, багатьом видаються позірними, догматичними й мертвими. Дехто... продовжує вірити, проте їх усе менше... а для всіх інших за смертю не стоїть ані причини, ні смислу, ні загробного світу» (Ferry, 2006, p. 27).

Наведені тут міркування, на нашу думку, достатньо прояснюють і проблематизують формулу, винесену в заголовок цього підрозділу. Водночас вони дозволяють зрозуміти, що друга частина цього заголовка, де людина постає передусім «розумною» людиною, власне – уособленням свого ж таки розуму, має на увазі конкретний напрям «гуманізації», обраний саме просвітницькою добою

XVIII ст. Нарешті, стає очевидним, що своєрідним «внутрішнім нервом» пропонованої нами тематизації не може не бути зустріч і протистояння двох великих культурно-історичних та історико-філософських епох – Середньовіччя і Просвітництва. Хоча, скоріше за все, саме в цьому контексті щодо другого члена такої опозиції, Просвітництва (Enlihtenment), інтуїції якого багато в чому породжені Ренесансом (Renaissance), цікаво, слідом за Ю. І. Сватком, об'єднуючи дві доби, вести мову про те, що він називає «Великим Рілайтентом» (Relightenment) (Сватко, 2019, с. 48). У будь-якому разі, осмислюючи зазначену проблему, поза якої важко порозумітися із загальною темою цього дипломного дослідження, нам не обійтися без Середніх віків.

Передусім зауважмо, що роль Середніх віків у становленні Європи є певним чином недооціненою.

Зокрема, королівський історик Едвард Гіббон у XVІІІ Середньовіччя як «темні віки», що досить несправедливо супроводжуватиме цю епоху аж до XIX століття (Сватко 2020, с 30).

Зі свого боку, Жак Ле Гофф у праці «Середні віки – час народження Європи?» (2003)³, неточно перекладеній англійською як «Народження Європи», доходить висновків, що Середньовіччя взагалі постає вирішальним етапом в історії Європи, оскільки саме на цей період припадає її народження, своєрідне дитинство та юність. І все це попри те, що людям того часу зовсім не спадало на думку «будувати єдину Європу» (Le Goff, 2005, р. 1). Але, хай сам Ле Гофф пояснює це деякими загальними чинниками, що, на думку Ю. І. Сватка, який досліджує це питання в окремій праці, не надто прояснюють ситуацію, бо «справа стоїть складніше» (Сватко, 2020, с. 27), в цілому з французьким істориком можна погодитись. Треба тільки не спускати з ока те, що у статті українського дослідника називається «особистісно-орієнтованим підходом» до специфікації «європейської ідентичності» (Сватко, 2020, с. 27).

Ідеться про характерну рису латинського християнського Середньовіччя,

³ Щодо точного перекладу з французького оригіналу і реальної внутрішньої конфліктності цього тексту див. у (Сватко, 2020, с. 27).

що, як ми висловилися на початку цього підрозділу саме цілком визначала його «епохальну» онтологію. Мова – про історично своєрідне фокусування на абсолютних (трансцендентних) засадах життя, на Абсолюті, Яким у цьому випадку поставала Абсолютна Особа – християнський Бог. Це Він є в очах усієї доби єдиною і справжньою Першопричиною світу, природи й самої людини (Дунс Скот, 2001, с. 67). Зокрема, вже в Євангелії від св. Івана Богослова говориться: «Воно в світі було, і світ через Нього повстав, але світ не пізнав Його» (Богослов Ів. 1.10).

Таким чином, ми бачимо, що людина епохи Середньовіччя знаходилась в постійному зв'язку з абсолютним виміром життя – Богом як Першопричиною існування всього світу. Більш того, Дунс Скот у трактаті *De primo principio* – «Про Першозасаду» стверджує, що Бог, виходячи зі своєї абсолютності, «створив усе впорядкованим в мудрості», але Сам при цьому як Першопочаток, проте не наслідувач, виявляється Першорушієм (Дунс Скот, 2001, с. 69), отже – Щонайвищою Мудрістю.

Втім, уже в епоху Ренесансу відбувається світоглядний злам. Він полягає за словами Юрія Сватко в тому, що Бог, як Причина причин «відходить у принципово непізнавану далечінь» (Сватко, 2008, с. 142). У зв'язку з цим О. Ф. Лосев в праці «Естетика Відродження» наголошує на тому, що на перший план раннього Відродження вже висувається вільна людська індивідуальність (Лосев, 1978, с. 240).

Точніше кажучи, в центрі епохи Відродження опиняється «ідеал матеріально-особистісного виміру життя» (Сватко, 2008, с. 140). У його світлі людина, ця відносна, а не абсолютна особа, постає, як це переконливо продемонстрував О. Ф. Лосев, у вигляді «природної особистості» (Сватко, 2008, с. 147) – і то є справжня міра реальності, або, за Піко делла Мірандола, утверджений ідеал для всього поцейбіччя (Сватко, 2008, с. 141). Тож у так розбудованому з точки зору його онтологічних засад поцейбіччі «справжньою межею і метою цілком знеособлено-природного становлення, – зазначає Ю. І. Сватко у праці «Геофан Прокопович і європейське Відродження як окремий

культурно-історичний тип», – є саме особистість» (Сватко, 2002, с. 198).

Така особистість повинна бути, за визначенням, вільною, оскільки вільною є та Абсолютна Особа, образом і подобою якої є людина. За цих умов вільне діювання людини обертається принципом реалізації свободи волі, який тут урешті «ї має надавати людській особистості справді іманентного статусу в її осмисленому прагненні бути собою» (Сватко, 2002, с. 201). Проте у своєму прагненні звільнитися «від власної природно-матеріальної плинності» (Сватко, 2002, с. 202), яке, втім, остаточно стане справжнім «надзавданням» європейців не раніше доби Модерну й часів Просвітництва, людина, «вільна людська індивідуальність», заступаючи власний природний кордон, ставить природу на службу людині.

За таких умов, зазначає далі Ю. І. Сватко, синтез природи й особистості в аспекті, або щодо, самої особистості постає становленням штучного, в термінах просвітницької доби, інакше – «“паралельного” природі світу історії як історії особистісного оволодіння природою, або, точніше, утилітарно-діяльнісного знання». З іншого боку, той самий синтез в аспекті природи, в її особистісно визначених речах виявляється «становленням світу господарства як світу виробництва, або, точніше, утилітарно-виробничого досвіду» (Сватко, 2002, с. 205). Саме в таких синтезах врешті-решт Європа і народжуватиме ті інструментальні механізми «розчаклування» Божого світу латинського Середньовіччя, які стануть візитівкою Просвітництва, і про які через півтора століття після цієї доби, як ми пам'ятаємо, писатимуть Горкгаймер і Адорно у своїй «Діалектиці Просвітництва» (див. підрозділ 1.1).

Ренесанс тут поки що тільки ініціатор згаданого процесу, оскільки Бог аж ніяк ще не пішов із цього світу, залишаючись його головною творчою силою. Натомість відомий історик Михайло Барг в своїй праці «Епохи та ідеї», торкаючись ренесансної доби й, вочевидь, так чи інакше маючи на увазі висловлені вище міркування, вдумливо зауважує стосовно онтологічних підвалин Відродження: природі властиво бути підвладною лише людині та Богу (Барг, 1987, с. 294). Отож, саме за доби Ренесансу людина наділена

божественною душею, яка невтомно бореться за перемогу над силами знеособленої природи, ставить перед собою завдання підсумково оволодіти цією останньою.

Так народжується нова порівняно із Середньовіччям онтологічна модель життя, де відступ від Буття Абсолютного, Божественного, до буття відносного, людського, негайно переводить її в режим *становлення*. Дійсність у своїм ідеалі, як це в річищі ідей О. Ф. Лосєва визначає Ю. І. Сватко, за таких нових засад життя, з одного боку, розгортається «у своєрідну “систему мір”», що, між іншим, передбачає «1) безпосередньо-гармонійне розуміння Природи в межах наочного людського зору і слуху {Леонардо да Вінчі}; 2) творче, або артистично-мистецьке, розуміння людської особистості в межах її природних виявів (Марсіліо Фічіно, Лоренцо Валла); 3) загальнофілософське розуміння людини насамперед як природної особистості - справжньої міри реальності *resp.* утвердженого ідеалу для всього поцейбіччя (Піко делла Мірандола); 4) загальність *resp.* «природність» релігійного шляху людини саме як природної особистості до Бога-Творця 32 (Кузанець); 5) життєву, творчо-діяльну комунікацію в аспекті самостворення на тлі й у межах природної особистості (Піко)» (Сватко, 2008, с. 141).

Натомість, з іншого боку, сам згаданий вище режим *становлення*, яким позначена доба Ренесансу, надає їй своєрідного *перехідного характеру*, визначаючи і пояснюючи рухливість і непевність наведених вище складників, чи характеристик, ренесансного ідеалу.

Зрозуміло, таким чином, що криза онтологічно обґрунтованого ним способу життя «починається саме тоді, коли зазначені характеристики перестають відтворюватися у щойно наведеному вигляді» (Сватко, 2008, с. 141). Зрештою, це призводить, як зазначає цитований нами автор, до абсолютизації людського суб'єкта і знеособлення природи поза його творчої майстерності, за якими цілком упізнаються онтологічні контури доби Модерну. Своєю чергою, відповіді на запитання, хто такий цей ідеальний суб'єкт, як виховати такого суб'єкта, і як створити для нього відповідне йому особистісне довкілля у вигляді

культури як своєї «штучної природи», мала просвітницька доба.

Саме тому Просвітництво заходиться наполегливо формувати новий ідеал людини, відшліфовуючи і по-своєму «осучаснюючи» творчі нароби Модерну.

Ю. І. Сватко, аналізуючи, як уже зазначалося, у своїх працях культурно-символічні образи епох і людей у просторі від античності до сьогодення, стосовно епохи того ж таки Модерну доходить висновку: новочасна людина знаходиться в постійному бажанні віднайти себе в новому світі та надалі самостверджуватися, враховуючи нові засади життя (Сватко, 2008, с. 157). Онтологічною основою цих нових засад життя постає *переосмислення Божества*. Бог, як уже зазначалося, абстрагується, отожд, «звужується» тепер до *ідеї* Бога – і це провокує новочасного суб'єкта до пошуку «принципово поцейбічних засад» (Сватко, 2008, с. 159) як нових керманічів світового буття.

Переймаючи досвід ренесансної епохи, людина посідає місце природної особистості. Тим самим весь можливий смисл, мудрість та розумність цього світу відтепер кореняться у глибинах людської особистості (Сватко, 2008, с. 159). Отожд, ми бачимо, що зв'язок людини та Абсолюту порушено, і сутність цього світу знаходиться в глибинах людської суб'єктивності. Суб'єктивність провокує у людини прагнення віднайти саму себе в цьому світі, а відтак вимагати для себе «всіх природних прав і... вивільнення власної особистості від усього, що не є вона сама» (Сватко, 2008, с. 159).

І оскільки людина в межах своєї природи стає центром цього Всесвіту, слід відзначити, що регулятором її вчинків є вже не абсолютні моральні настанови, забезпечені зв'язком з трансцендентним виміром життя, як це було за доби Середньовіччя, а людський розум (Барг, 1987, с. 311). Дивлячись на так зване правління розуму, речі вже сприймаються не як Божественні знаки і навіть не самі по собі, а з огляду на міру їхньої «об'єктивації», їхнього «схоплення» суб'єктом. Іншими словами, вони нараз перетворюються, таким чином, із живих речей на «об'єкти» – об'єкти для відчуттів, що, в свою чергу, втілюються на матеріальному субстраті (Сватко, 2008, с. 161). Узяті самі по собі, тобто «поза їхньої реально-речовинної “підоснови”», ці ідеї обертаються *абстрактними*

ідеями, ідеями, що постають як «розсудкові поняття», а сам світ нараз перетворюється на раціональну схему (Сватко, 2008, с. 162). Таке онтологічну раціоналізацію світу Юрій Сватко пропонує називати «суцільною машинерією», котра постає передвісником технічного прогресу майбутнього (Сватко, 2008, с. 162).

Цей новий світоустрій перетворює релігію, що, сказати б, онтологічно «забезпечена» Богом як Абсолютною Особою, на «абстрактну раціональну мораль» (Сватко, 2008, с. 162). Згадаймо в цьому контексті, що Кант в своїй «Критиці чистого розуму» визначає мораль з огляду на єдину закономірність учинків, котрі можуть бути визначені *a priori* з принципів (Кант, 2000, с. 475). Кант зводить моральність до метафізики звичаїв, якщо точніше – називає її чистою мораллю (Кант, 2000, с. 475). Філософ переконує, що метафізика хоча і не може бути підвалинами релігії, але все ж має звертатися до неї, адже розум не здатен обійтися від своєрідного приборкання, що здійснюється завдяки науці та самопізнанню, щоб попередити спустошення, «що їх інакше неодмінно починив би беззаконний спекулятивний розум у моралі, як і в релігії» (Кант, 2000, с. 479).

Слід звернути увагу на те, просвітники в боротьбі з теологічними тлумаченнями переслідували мету віднайдення «істинної», інакше кажучи, «справжньої» людини (Баумейстер, 2005, с. 160). В цьому контексті привертає увагу висновок Чарльза Тейлора, який у своєму дослідженні «Джерела себе» прийшов до думки, що мислителі епохи Просвітництва будували свої етичні переконання у відповідності до категорії «користі» (Тейлор, 2005, с. 420). Зважаючи на згадану категорію «корисності», підґрунтя світогляду інтелектуалів доби Просвітництва, за спостереженнями Тейлора, базувалось на трьох головних концепціях:

«1. Ідеал розуму, що сам відповідає за себе. Це передбачало..., свободу від усіх авторитетів і було пов'язане з уявленням про гідність.

2. Уявлення, що звершення людського життя..., пошук щастя суто людськи – через творення й родинне життя – найважливіші; тобто вони не просто є тим, чого ми жадаємо, але й варті того, щоб до них прагнути й надалі.

3. Ідеал універсальної та неупередженої доброзичливості» (Тейлор, 2005, с. 421).

Роль розуму здається для нас тут ключовою, оскільки саме він наближає нас до розуміння поняття «філософ». Чарльз Тейлор з цього приводу згадує слова Дідро, які повертають нас до розглянутої на початку розділу позиції Канта в есе «Відповідь на запитання...». Окреслюючи образ халдеїв, Дідро вказує, що людина народжена для самостійного мислення (Тейлор, 2005, с. 422). Ми вважаємо, що за всіма цими міркуваннями криється позначений у заголовку нашого підрозділу «онтологічний хід» – деонтологізація *resp.* гуманізація абсолютних засад життя. Простіше кажучи – переміщення людини в центр світу, до засад свого глобального володарювання.

Таке переміщення призводить до переосмислення походження людини. Згадаймо, що попередня доба апелювала до Бога як Першооснови цього світу, отже, і Творця самої людини. Натомість філософи доби Просвітництва вдавалися до переосмислення цієї тео-філософської, власне – онтологічної, конструкції. Зокрема, Гольбах в праці «Система природи» чітко визначає, що *вища сила* – Бог – постає продуктом уяви людини. Саме в цій вищій силі зосереджуються властивості, що частково притаманні людині, і водночас вона – вища сила є причиною усіх видимих дій людини (Holbach, 2001, р. 46). Створення вищої сили, на думку Гольбаха, пояснює той факт, що раз у раз, коли людина намагалась здійснити осмислення невідомих для неї речей та стикалась зі складнощами, а саме браком фактів, вона зверталась до припущень, котрі перекладала на вигадану реальність (Holbach, 2001, р. 46).

Сам Гольбах переконаний, що людині не дано знати все: суть речей, своє походження, а також людина не в змозі дістатися до вихідних засад буття. Втім, людина має розум та чесність перед самою собою, що підштовхує її визнати: вона не в змозі знати «те, чого не спроможна знати», тож, як наслідок цього, не повинна «підміняти свою невпевненість незрозумілими словами та абсурдними припущеннями» (Holbach, 2001, р. 51).

Таким чином, нам вдалося в загальних рисах змалювати окреслити

онтологічну траєкторію переходу від епохи Середньовіччя до вихідних засад епохи Просвітництва.

Як можна було переконатися, цей перехід увінчався деонтологізацією людського життя на шляху до нового ідеалу людини, висунутого епохою Просвітництва, а саме до ідеалу розумної людини. Отож, ми дійшли висновків, що епоха Просвітництва тим самим відступає від тлумачення Абсолюту як Першопричини всього земного існування. Опинившись в новому, інакше відцентрованому світі, людина звертає увагу передусім на свої природні права та становлення своєї особистості. І оскільки в центрі Всесвіту вже знаходиться саме людська особистість, а не Абсолютна Особа, як за епохи Середньовіччя, то і регулятором її вчинків вже постає власне людський розум.

За такого перебігу подій стара релігія Абсолютної Особи обертається «абстрактною раціональною мораллю» (Сватко, 2008, с. 162). Згадаймо Канта, котрий в своїй «Критиці чистого розуму» відносив мораль до метафізики звичаїв і був переконаний, що розум потребує приборкання, котре може здійснити мораль. Знаходячись в постійній боротьбі з теологічними настановами католицької церкви, мислителі доби Просвітництва прагнули віднайти «справжню» людину не в напруженому діалозі з Живим Божеством, а в реалізації, втіленні роду людського.

1.3 Європейське Просвітництво і новий світ людської раціональності: вихідна «природність» людини і «штучність» соціального порядку правової держави

В попередньому підрозділі було з'ясовано, що в центр епохи Просвітництва владно пересувається людина, яка схильна при цьому керуватися власним, людським, розумом. І оскільки засади нового життя підпорядковуються, таким чином, визначеному ним розумному порядку речей, то і загальна картина світу зазнає значущих змін. Варто відзначити, що передвісником змін постає епоха Відродження. Як наголошує у зв'язку з цим Ю. І. Сватко, спеціально досліджуючи онтогносеоепістемологічну «картинку» Модерну, «мова йде про певні виставлені розумом “правила гри” - правила творчості й правила звичайної

життєвої поведінки взагалі» (Сватко, 2008, с. 145).

Це своєрідне упорядкування світу⁴ перетворює такий світ на певний механізм, робота якого реалізується саме за певними правилами. Суб'єкт, який перебуває в цьому новому світі, є обмеженим своєю відносною природою. В бажанні підкорити природу, він здійснює лише часткове підкорення і реалізується лише в частковому своєму самовизначенні. Але така – лише відносна – самоідентифікація веде до *безвідповідальності*: невизначене не здатне відповідати за себе цілком і по суті. Зважаючи на цю природню машинерію, світ суб'єкта набуває рис відносного аморалізму, в якому людина прогнозовано може вдатися до руйнування чи не всіх моральних імперативів (Сватко, 2008, с. 170).

Втім, насправді в цьому світі, де «все змінюється й нічого не знищується», справжньою зміною може бути лише порушення звичного природного порядку справ (Сватко, 2008, с. 170). У цьому новому світі природний феномен зла існує нарівні з природним благом. Обидва вони – рівноправні складові «рівномірного руху» (Сватко, 2008, с. 170–171). І якщо суспільство раптом заскніє у спокої, отже, спотворить природну норму, цей спокій і можна вважати справжнім «*принципом зла* як таким» (Сватко, 2008, с. 171).

Подолати його можна лише завдяки «ненормативній» поведінці, тобто поведінки, що «відхиляється» від встановленої суспільством норми – і тим самим насправді долає її, заради норми природної (Сватко, 2008, с. 171). Тому в такій зміні парадигми новоєвропейський прогрес ставить собі за мету вже не природну людину, а інтегральну людину, котра «...складається із безперервних, але не тотожних собі (отже, цілком безглуздох) повторів-функцій, які відтворюються цілком конвеєрним способом» (Сватко, 2008, с.172). Ці повтори є лише відтворенням певного *принципу* норми. І зважаючи на те, що норма тут постає нормою світу зла, людина вимушена існувати в цьому «принципово алогічному», непідвладному лише своєму розуму, світі, де «розум-законодавець постійно

⁴ В попередньому підрозділі ми вже зазначали, що речі постають для суб'єкта об'єктами, щодо яких розум живиться їхніми відірваними від життя ідеями. Саме за таких умов, як зазначалося вище, весь світ речей перетворюється на раціональну схему (Сватко, 2008, с. 162).

провокує своєрідну «злу» нормативність соціуму» (Сватко, 2008, с. 172).

Цей владний «розум-законодавець» став чи не основним аргументом в боротьбі проти Просвітництва у антифілософів⁵. Це стало головною проблемою в праці Макмехона Даріна «Вороги Просвітництва: французьке контрпросвітництво та становлення сучасності». Основним звинуваченням антифілософів було те, що просвітницька «філософія виникла з одного джерела – людської зарозумілості інтелекту і прагнула у тому ж напрямку до знищення будь-якої віри» (Darrin, 2002, р. 34). Антифілософи були переконані в тому, що якщо філософи напали на релігійно-моральні принципи цього світу, то загроза існує і для державного врядування, а тому вони мають цьому запобігти (Darrin, 2002, р. 53).

В дійсності цінності, що їх продукувало Просвітництво, були зовсім іншими.

Зокрема, Джон Карсон в своєму дослідженні «Розподіл республіканського населення: таланти, гуманітарні науки та просвітницькі теорії врядування» («*Differentiating a Republican Citizenry: Talents, Human Science, and Enlightenment Theories of Governance*») наголошує на тісному зв'язку природи людини та соціальному порядку. Саме в другій половині вісімнадцятого століття просвітницькі дослідження основ держави почали тісно пов'язувати з основами людської природи. Таким чином, просвітницькі мислителі почали піддавати сумніву концепції соціального порядку, що базувалися на привілейованості певних верст населення (Carson, 2002, р. 78).

Соціальний порядок наголошував на рівності людей в суспільстві. Джон Карсон заважував, що «усі громадяни можуть мати рівні можливості змагатися за політичну владу та рівні в своєму праві обирати лідерів» (Carson, 2002, р. 82). Отож, на зміну релігійній моралі, приходили загальні правила поведінки – *закони*, що стали обов'язковими для всіх членів суспільства.

⁵ Варто внести певні роз'яснення в розуміння поняття «антифілософ». В епоху Просвітництва, антифілософами вважалися прихильники релігії, що протистояли філософам та закидали їм звинувачення в знищенні релігії (Darrin, 2002, р. 33).

Дж. Карсон показово наводить статтю VI «Декларації з прав людини і громадянина» (1789), що сформулювала основні засади для заснування Французької республіки: «Закон є виразом загальної волі. Усі громадяни мають право брати участь особисто або через своїх представників у його створенні. Він має бути однаковим для усіх, захищає він чи карає. Усі громадяни рівні перед ним і тому мають у рівній мірі доступ до всіх посад, місць і занять, відповідно до їх здібностей і без будь-яких розрізень, крім тих, що обумовлені їхніми чеснотами і талантами» (Національні збори, 1789).

Цікаво, що, хоча усі члени суспільства наділялися однаковими правами та можливостям, натомість уряд та економіка все ж таки вимагали при цьому певних талантів та чеснот, що необов'язково були однаково розподілені між усіма членами населення, а тому лиш деякі з них краще підходили для того, щоб обіймати владні позиції (Carson, 2002, р. 83). Таким чином, у період **XVIII** гостро поставало питання щодо надбання чи огранювання згаданих щойно чеснот і талантів, за допомогою яких планувалося здійснювати відбір найкращих претендентів на владні посади. У зв'язку з цим мислителі епохи Просвітництва активно рефлексували стосовно своєрідних «талантів» людей, маючи на увазі певний набір «здібностей», якими різні люди наділені різною мірою (Carson, 2002, р. 83).

Отож дослідження права, що визначається основою суспільних відносин, є ключовими в обговоренні нашої теми. Відзначимо, що в епоху Просвітництва розрізняють концепції природного та договірного права, котрі завдячують своєму існуванню саме раціоналізму. І якщо раціоналізм як своєрідний «першопринцип» нового, «просвіченого» світу вже потрапляв до нас у поле зору, коли йшлося про надзвичайну роль людського розуму для формування «нового порядку», то зараз варто було б більш детально розглянути природне та громадянське право.

Дослідження концепцій природного та громадянського права є досить актуальним серед інтелектуалів, зокрема вітчизняний. Зокрема вітчизняний науковець Валентин Гусев присвятив розгляду природного та громадянського

права свою статтю «Ідея вічного миру в політичній філософії». В. І. Гусєв пропонує розуміти під природнім правом: «сукупність законів, яким має підпорядковуватись людська поведінка, аби краще відповідати потребам існування людського роду» (Гусєв, 2003, с. 4).

Зауважимо, що одним з перших за доби Просвітництва, хто приділяв особливу увагу вивченню природного права у своїй філософії права, був Шарль Луї Монтеск'є. Його філософія права базувалась на тому, що природне право було основою законодавства, на рівні з цивільним (Гусєв, 2000, с. 272). Саме ж законодавство постає системою юридично оформлених законів. Іншими словами воно було раціоналізоване в систему приписів, що встановлювалась людьми для комфортного та мирного співжиття, вічними атрибутами якого були щойно згадані підвалини Нового часу.

На противагу цьому цивільне право, точніше – *закону*, є основою договірної теорії походження держави. Активно розвиває тему цивільного права у своїй філософії формування держави Жан Жак Руссо. В своєму трактаті «Про суспільний угоду, або принципи політичного права» («*Du Contrat social, ou Principes du droit politique*») філософ визначає закон як умову об'єднання громадян (Руссо, 2001, с. 47). Характерною рисою таких законів є їхнє встановлення народом, а отже і дотримання їх цим народом. Мислитель доходить висновку, що природні закони, котрі продукують природний стан людей, скасовують будь-які зобов'язання між людьми: «я не маю жодних зобов'язань перед тими, кому нічого не обіцяв, і визнаю майном іншого лише те, що позбавлене користі для мене» (Руссо, 2001, с. 44). Це наштовхує суспільство на створення правил, що були б загальновизнаними для усіх та обов'язковими в дотриманні. Саме з огляду на ці підвалини і формуються громадянські закони, що покликані регулювати права та обов'язки між людьми. Причинами їх виникнення є відсутність в природному праві санкцій. Ці сформовані епохою санкції мають встановити чіткі межі розуміння справедливості в соціумі. Особливістю цивільних законів є добровільне обмеження громадян в своїй свободі задля єдиного для всіх блага.

Таким чином, в цьому розділі було з'ясовано, що картина світу епохи Просвітництва зазнає значних змін. Її характерною рисою виступає раціональне впорядкування світу. Тому на зміну церковним догмам, що були характерною рисою Середньовіччя, приходить суспільний порядок, штучно створений наче «понад природою» розумом-законодавцем і завершуваний новочасною правовою Державою. В основу цієї правової держави покладені закони, що прийнято, інтелектуалами Просвітництва, поділяти на природні та громадянські. Перші (природні) властиві природі людини, характеризують підвалини людської поведінки, що має відповідати потребам людського існування. Другі (цивільні) – утворені суспільством з метою урегулювання стосунків між людьми.

РОЗДІЛ II

ГЕЛЬВЕЦІЙ І ЙОГО ТРАКТАТ «ПРО ЛЮДИНУ» ЯК ОРГАНІЧНА СКЛАДОВА СВІТОГЛЯДНОЇ МОДЕЛІ ФРАНЦУЗЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА XVIII СТОЛІТТЯ

2.1 Інтелектуальний родовід Гельвеція: історико-філософський аналіз

Аналіз філософської та взагалі творчої спадщини будь-якого автора, особливо автора-філософа, передбачає в тому числі аналіз процесу формування його концепцій і/або концептуального апарату. Йдеться про те, що можна було б назвати «важелями впливу» – певні умови і певні обставини, за яких здійснювалось становлення авторських поглядів, ідей і творчих горизонтів.

Такі умови та обставини можуть бути суто індивідуальними – не всім філософам випадає сиракузький полон Платона чи Арістотелеве вчителювання в Олександра Македонського. Але є й загальні, викликані бігом чи «епохальними» поворотами історії. Розглядаючи їх в рамках проблеми впливу на творчість і маючи на увазі часи Модерну, отже, й добу Просвітництва, Макс Горкгаймер в розділі «Засоби та цілі» свого дослідження «Критика інструментального розуму», зауважує, що розум, втрачаючи автономію і тим самим право на самостійність, перетворюється на інструмент соціальної дії – буквально: «цілком впрягається в соціальний процес» (Горкгаймер, 2006, с. 36).

Втім, виникає відповідне запитання: кому ми завдячуємо цим суспільним прогресом в період Просвітництва, і хто, таким чином, огранює розум як важливий соціальний інструмент?

Стенлі Балінджер в своїй статті «Ідея соціального прогресу», здійснюючи спробу відповісти на це питання, ставить на перше місце освіту (Ballinger, 1959, р. 88). Одним із тих, хто наполегливо просував думку про освіту як рушійну силу суспільного прогресу, що перетворює розум на інструмент соціальних змін, саме й був Клод Адріан Гельвецій.

Філософські, в тому числі соціально-філософські й навіть соціально-політичні, в термінах сьогодення, концепції Гельвеція варто шукати в самих

витоках Французької революції. Бертран Рассел в своєму дослідженні «Історія західної філософії» зауважує, що більшість філософів Французької революції поєднували в своїх теоріях науку з вірою, втім Гельвецій, став тим філософом, хто поєднував раціоналізм з ентузіазмом (Рассел, 1995, с. 602). Саме поєднанням раціоналізму та ентузіазму можна пояснити наміри філософа щодо переосмислення етико-антропологічних та політичних засад суспільного життя.

Передусім, варто зауважити, що думки головного дієвця нашого дослідження, Гельвеція, формувались під впливом концепцій Джона Локка та Томаса Гоббса. Такий вплив зумовлює потребу в попередньому аналізі філософських концепцій Локка та Гоббса, які французький філософ зробив поклав в основу свого філософування.

Для початку висвітлимо роль Джона Локка (1632-1704). Цей вибір зумовлений тим фактом, що французький просвітник присвятив Локку один із заключних розділів в своєму трактаті «Про людину». Рецепцію філософії Локка на погляди Гельвеція досліджують низка іноземних (Е. Кассіер ⁶, С. Балінджер, П. Жерайн, Б. Рассел) і вітчизняних (Прокопов Д.) науковців та істориків філософії. У своїх працях вони, серед іншого, відзначають так чи інакше врахований французькими просвітниками, зокрема, Гельвецієм сенсуалізм Локка.

Проблема сенсуалізму стоїть складніше ніж видається на перший погляд. Цю проблему висвітлюють Дідро та Д'Аламбер в своїй «Енциклопедії». Просвітники вказують, що Локк віродив достатньо відому аксіому: «...в розумі немає нічого, чого б раніше не було в відчуттях» (Дідро и др., с. 334). То ж сенсуалізмом прийнято вважати утворення ідей завдяки чуттєвому сприйняттю. Відзначу, що саме це чуттєве пізнання потребує інтерпретації та не дає точного знання. Для підтвердження ідеї, що була викликана чуттєвим сприйняттями, необхідно аби «все, що породжене нашим розумом, є або химерою, або має

Наполягав, що французькі просвітники XVIII ст переважно подляли сенсуалізм Локка та були прибічниками думки, що пізнання є результатом не загальних принципів, встановлених розумом, а має виходити з фактів досвіду (Дідро и др., с. 27).

...знайти поза нами чуттєвий об'єкт, котрий має слугувати йому опорою...» (Дидро и др., с. 334).

Гельвецій повністю поділяє такі погляди і вже пізніше, в своєму трактаті «Про людину», даючи визначення розуму, зазначить: «...всьяке судження є лише вислів двох відчуттів, або зараз дізнаних, або збережених у моїй пам'яті» (Гельвецій, 1994, с. 70). За першоджерелом: розум розглядається як придбання (Helvétius, 1776, p. 264).

Процес своєрідного «набуття» людиною ідей в етико-антропологічних концепціях Локка має стадіальний характер.. Зокрема, в своїй праці «Досвід про людське розуміння» (1689), Локк відзначає, що з самого початку людська чуттєвість «вносить одиничні ідеї та заповнює ними ще порожнє місце, і, тою мірою як розум поступово ознайомлюється з деякими з них, вони розміщуються в пам'яті та розміщуються в пам'яті та отримують імена» (Локк, 1985, с. 103). Втім, у період дорослішання розум здатний примножувати та сприймати все більше нових ідей та їхніх визначень. Іншими словами, як писав в своєму дослідженні «Освіта може все» Пері Жерант, ситуація виглядає так: «Велика різноманітність зовнішніх факторів, що оточують дитину, забезпечують “різноманітність ідей” незалежно від того, подбав про це формування хтось чи ні, вони закарбовуються у свідомості дітей» (Geraint, 2000, p. 29). Зважаючи на щойно наведені Локкові міркування, Гельвецій слідом за британським філософом доходить висновку, що нерівність розуму, котра властива людям, породжена різницею у вихованні (Гельвецій, 1994, с. 63).

Щодо виховання, то погляди Джона Локка в цьому випадку є досить логічними, адже передбачають, що справжня мета виховання – навчити дитину правильно застосовувати весь свій потенціал задля втілення власної свободи (Geraint, 2000, p. 40). Розум таким чином виявляється принципом свободи, що без сумніву знадобиться людині в майбутньому (Geraint, 2000, p. 41).

Гельвецій, натомість, дещо розширює горизонти цілей, що стосуються виховання. Його концепція базувалась на вдосконаленні виховання, котре ставило собі за мету спонукати людину краще пізнавати себе та навколишній світ

(Гельвецій, 1994, с. 23).

Варто відзначити, що таке своєрідне звернення людини до самої себе є характерною рисою доби Просвітництва. У прагненні звільнити континентальну Європу від нагляду церкви філософи мали запропонувати новий проект освіти. Натомість, вже в згаданій праці Пері Жерайн вказував, що ліберали Просвітництва побоювались певних наслідків своїх власних теоретичних положень (Geraint, 2000, р. 41). При цьому сам Гельвецій переконаний в тому, що, оскільки виховний вплив молоді передбачає реформу освіти, то реформувати необхідно і політичну структуру, що відповідає за виховання цієї молоді (Гельвецій, 1994, с. 13). Освіта таким чином сприяла б формуванню рівності між людьми, оскільки базувалась на однакових законах для всіх.

Втім така своєрідна «рівність» усіх людей властива філософії Гельвеція не тільки в її етико-антропологічних вимірах. Мається на увазі «рівність» людей у сфері *політичного*. В цьому сенсі думки Гельвеція перегукуються з поглядами іншого знаменитого англійського філософа – Томаса Гоббса (1588-1679).

Гоббс – яскравий представник епохи Відродження та прибічник думки, що всі громадяни в державі мають рівні права. Філософ просуває думку, що природний стан кожної людини зумовлює її прагнути підкорити оточуючих і водночас зберегти власну свободу (Рассел, 1995, с. 462). Пізніше Гельвецій в своїй праці почне активно осмислювати концепцію «любові до влади». Вона ж бо для філософа покладена в основу любові до себе – основного чинника, що породжує потяг людини до щастя. Тому прагнення до влади для Гельвеція спричинене бажанням збільшити власне щастя (Гельвецій, 1994, с. 145).

В основу бажання владарювати над іншими закладене прагнення підкорити собі оточуючих. Натомість бажання підкорюватись є одним з результатів об'єднання людей в групи. Відзначимо, що Гельвецій цілком поділяє переконання Гоббса стосовно причин, котрі спонукали людей об'єднатися в групи. Пройде час і ці своєрідні первинні об'єднання людей будуть називатись «народом» та «державою». Провідною причиною, що сприяла об'єднанню та створенню держави, що було яскраво змальовано в трактаті «Левіафан» (1651),

служувало необхідність забезпечити безпеку населенню (Гоббс, 2000, с. 184). Томас Гоббс розглядає це як мету існування людства: «Кінцевою. причиною⁷, метою чи наміром людей (котрі за своєю природою люблять свободу і панування над іншими), при накладенні на себе пут, що зв'язують нас, коли ми живемо в державі, є турбота про самозбереження і водночас про [більший – *and of a more contented live thereby*⁸] життєвий добробут» (Гоббс, 2000, с. 184).

Гельвецій в свою чергу не повністю розділяє погляди Гоббса в рамках проекту зі створення держави.

Для філософа причина об'єднання людей в громади полягає в об'єднанні спільних зусиль задля здійснення певної діяльності. Так, маючи на увазі зародження суспільства вже на рівні племен (*peuplades*), що взяли й перебралися на уявний острів, Гельвецій формулює це так: «Поставити хижі й розорати потрібну для їхнього існування площу» (Гельвецій, 1994, с. 232). І це зрозуміло, зважаючи на ті багатства, що від початку присутні на острові: «Урожаї і праця, яка їх витворює» (Гельвецій, 1994, с. 232). Проте в такому об'єднанні від початку постає проблема безпеки, що без сумніву перегукується з питанням «самозбереження у Гоббса. Гельвецій припускає, що саме задля безпеки громада вдається до обрання головнокомандуючого, чи вождя (*un Chef*). Під його орудою ця громада боротиметься з піратами й новими осадниками, які захочуть розташуватись на його острові (Гельвецій, 1994, с. 232).

Якщо повернутися до Томаса Гоббса, то для нього такий момент зародження влади на чолі з однією особою є відправною точкою утворення держави. Цей момент, що яскраво описаний в «Левіафані», зумовлений волевиявленням людей призначити на чолі держави одну особу (Гоббс, 2000, с. 187). Таким чином, кожен громадянин, що долучився до обрання вождя: «...вважав себе довірительом усього, що носій загальної особи буде робити сам чи примусить робити інших задля збереження миру і безпеки» (Гоббс, 2000, с.

⁷ З англійської – «*The finall Cause, End, or Designe of men...*» - а отже «цільовою причиною» (Hobbes, 1651, р. 103).

⁸ Hobbes, 1651, р. 103.

187). І щоб попередити деспотичний характер влади, громада вдається до укладення суспільного договору. В цьому договорі набирають чинності легітимні для всіх членів суспільства норми поведінки та закони, за якими здійснюється співжиття в суспільстві.

Не дивно, що надалі Гельвецій, враховуючи саме цю позицію Гоббса, у своїх філософських концепціях відводить вагоме місце законодавству держави. Воно для французького філософа стане результатом, що випливає з попередньо укладеного суспільного договору. З розвитком суспільства його закони мають ставати дедалі складнішими. Причина удосконалення а водночас ускладнення законів полягатиме з збільшенні численності населення та в зміні їх інтересів. Відзначимо, що на перших етапах формування суспільства інтереси народу є нескладними. Здебільшого вони зводяться до оборони проти вбивств та пограбувань, що потребує невеликої кількості законів. Проте з розвитком суспільства більш складними стають і його закони. Метою законодавства тепер стає забезпечення щастя своїх громадян (Гельвецій, 1994, с. 311). Проект здобуття такого щастя Гельвецій викладає в своєму «плані правильного законодавства», концепції якого будуть окреслені в третьому розділі. Отож, ми з'ясували, що у Гельвеція момент зародження держави полягає не тільки в забезпеченні безпеки племен як у Гоббса, а також в здійсненні спільної діяльності, що в майбутньому буде метою проекту суспільного щастя, котрий філософ викладе в «правильному плані законодавства».

Як можна було переконатися, ця частина нашого дослідження була покликана простежити інтелектуальний родовід Гельвеція. Він постав як своєрідна рецепція етичних і політико-правових концепцій Джона Локка і Томаса Гоббса. Варто лише додати, що їхній вплив був чітко розмежованим. Варто лише додати, що їхній вплив був чітко розмежованим. У Локка Гельвецій перейняв переважно загальне бачення етичних концепцій людини. На противагу цьому моментами перетину творчості французького просвітника з філософськими думками Гоббса стали їхні погляди на облаштування та утворення держави.

2.2 Місце Гельвеція в інтелектуальному просторі французького Просвітництва: історико-біографічний аналіз

Біографічні довідки, що стосуються мислителів, не завжди багаті на факти життя – здебільшого тут приділяють увагу їхній власне філософській спадщині. Проте філософська біографістика в її сучасних розгалуженнях переконливо доводить, що факти біографії інтелектуалів різних епохи прямо впливають на формування їхньої філософської спадщини. Зокрема Вадим Менжулін в праці «Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення» згадує про принцип *біографічно-герменевтичного кола*, що передбачає: «...(глибше ознайомлення з обставинами життя мислителя допомагає краще зрозуміти його думки, однак краще розуміння думок сприяє новому, ще глибшому розумінню життя...» (Менжулін, 2011, с. 23).

Отож, Клод Адріан Гельвецій, творчий спадок якого вже неодноразово був згаданий на цих сторінках, з'явився на світ 31 січня 1715 року в Парижі – в родині придворного лікаря швейцарського походження⁹ (Мазур, 1994, с. 10). Гельвецій здобув досить гарну для свого часу освіту. Відомо, що він активно вивчав філософію, юриспруденцію та економіку в єзуїтському коледжі Людовика Великого. Любов до стародавніх мислителів заклав в нього отець Пюре, що був наставником іншого, не менш відомого французького письменника та філософа – Вольтера. Наперед зазначимо, що в майбутньому саме Вольтер стане близьким товаришем Гельвеція.

Проте батько бажав, аби майбутній філософ став фінансистом.

З цією метою Гельвецій прямує до свого родича, щоб вивчати економіку та сільське господарство. Проте думки філософа заповнюються не сухі цифри та розрахунки, а навпаки – філософія та література. Вже після закінчення навчального закладу закритого типу Гельвецій починає вести активне світське життя та тісно спілкується з відомими французькими інтелектуалами доби Просвітництва.

⁹ Звідси вихідне прізвище Швайцер (нім. *Schweitzer*), що – разом із його латинізованою формою *Helvetius* – можна перекласти як «Швейцарець».

В 1738 році Марія Ліщинська, дружина Людовика XIV, щоб віддячити своєму особистому лікареві, обдаровує його сина Клода посадою відкупника податків з річним прибутком в сто тисяч екю (Мазур, 1994, с. 10). Ставши вмиль заможним, Гельвецій починає ще більше занурюватись в світську діяльність. В цей час мислитель починає більше цікавитися серйозними філософськими творами. Його увагу привертає спадщина Локка (Мазур, 1994, с. 10). Пізніше в своїх працях Клод Адріан зобразить значний вплив Локка на свою філософію. Зокрема у трактаті «Про людину» він цілком символічно назве одну з передостанніх глав «Про схожість моїх поглядів з поглядами Локка».

Саме листування з Вольтером, знайомство з Монтеск'є, Гольбахом, Дідро, Д'Аламбером, підштовхують його до роздумів стосовно філософської проблеми існування людини (Мазур, 1994, с. 10). Варто відзначити, що тодішніх інтелектуалів хвилювали не тільки загальнофілософські ідеї. Вони також активно дискутували стосовно політичних проблем. Значний вплив на погляди Гельвеція здійснили його службові поїздки в провінції Франції, де він побачив яке тяжке життя у робочого класу, що позбавлений «через грабіжницьку податкову систему більшої частини результатів своєї діяльності задля забезпечення кричущої розкоші королівського двору...»(Момджян, 1983, с. 302).

Цей період життя мислителя ознаменувався не тільки його активним світським та соціальним життям, а і випуском перших праць. Світ побачили роботи «Послання про любов до знань» (1738) і «Послання про задоволення» (1738). Характерною особливістю його перших праць є відсутність різкої критики релігії та церкви. Натомість більше уваги мислитель приділяє розвитку думок Паскаля та Ларошфуко (Мазур, 1994, с. 10). Пройде ще два роки і Гельвецій опублікує наступні свої твори: «Послання про гордовитість та лінь розуму» (1740) і «Послання про ремесла» (1740), де будуть закладені підвалини тих концепцій, котрі Гельвецій пізніше детальніше розвине у двох своїх фундаментальних роботах «Про розум» та «Про людину».

Говорячи про Гельвеція як про творця філософських концепцій, не можна не повернутися до його активної взаємодії з тогочасними інтелектуалами, що

значно вплинуло на склад і зміст його філософської спадщини. Перший із них – Вольтер (1694-1778). Він справді відіграв важливу роль в духовному формуванні Гельвеція. Підтвердженням їх спілкування слугують листування, що зберіглися.

Гельвецій невтомно називає Вольтера своїм другом і вчителем. Філософи разом обговорюють проблеми сенсуалізму, котрий, як це частково вже було продемонстровано в попередньому підрозділі, «в переробленому вигляді» (Момджян, 1983, с. 229) стане надалі основою етико-антропологічних поглядів Гельвеція. Проте поле професійного діалогу в двох відомих діячів французького Просвітництва було ширшим, ніж рефлексії над онтогносеологічними наробками Локка.

Так, зокрема, щойно процитований Хачик Нішанович Момджян у своїх нарисах «Французьке Просвітництво» (Гельвецій), звертає увагу на представлені в листуванні співбесіди знаного метра Вольтера і молодого Гельвеція щодо релігії та Бога (Момджян, 1983, с. 229). Дослідник зауважує, що спроби Вольтера нав'язати Гельвецію свої дійстичні погляди, в тому числі телеологічний доказ Буття Божого, отже, «думку про “природність” і неспростовність цього “доказу” існування “розумного творця – першодвигуна”» (Момджян, 1983, с. 229).

Задля точного відтворення перипетій філософської біографії Гельвеція варто зазначити, що всупереч наполегливості Вольтера його молодший візаві досить критично ставився до думок свого вчителя. Х. Н. Момджян також звертає увагу, що вже в перших працях героя нашого дипломного дослідження простежуються більш радикальні позиції, ніж у Вольтера, й у питаннях політичних та власне філософських. Причиною цьому слугує прихильність Вольтера до поглядів верхніх прошарків дореволюційної французької буржуазії, натомість Гельвецій схиляється до бачення, притаманного тій частині буржуа, що базувались на засадах більш радикальній боротьбі проти феодально-клерикального світогляду (Момджян, 1983, с. 230).

У поглядах Монтеस्क'є його молодшого колегу, вочевидь, зацікавила соціально-політична складова. В своєму листуванні з Монтеस्क'є Гельвецій

досить тепло згадує часи, коли мав можливість відвідувати філософа в його замку Ля-Бред. В цей період барон-ліберал, один з авторів ідей розподілу гілок влади і представницької демократії, саме активно працював над своїм, мабуть, головним трактатом «Про дух законів». Враження стосовно цієї праці Гельвецій висловлює в своєму листі до Монтеस्क'є, що датується 1749 роком. В цьому листі Гельвецій захоплюється філософськими напрацюваннями Монтеस्क'є, зауважуючи: «... завдяки Вам ми будемо добре обізнані щодо духу законодавства греків, римлян, вандалів та вестготів, ми пізнаємо звивистий лабіринт, по якому людський розум пробирався повзком, щоб цивілізувати деякі нещасні народи, пригноблені тиранами чи релігійними дурисвітами» (Гельвецій, 1974, с. 617). Заразом «Швейцарець» не приховував свого незадоволення тим, що Монтеस्क'є у своїх стосунках з феодалізмом не йшов далі просування ідеалу обмеження прав та влади феодального стану (Момджян, 1983, с. 230).

Продовжуючи відслідковувати і разом із тим досліджувати деякі сторінки і траєкторії філософської біографії нашого автора, зазначимо: не тільки Вольтер та Монтеस्क'є відіграли значну роль у творчому становленні Гельвеція. І тут варто нагадати про зв'язок Гельвеція з іншим значним мислителем доби Просвітництва – Жан Жаком Руссо.

Як відомо, Руссо критично висловлювався з приводу розвитку цивілізації, науки та промисловості з точки зору його впливу на людську моральність. Сам Гельвецій не поділяв таких поглядів Руссо (Момджян, 1983, с. 233). Більш того, автор трактату «Про людину» ставить під сумнів негативний вплив наук та прогресу на моральні засади людського існування, переконуючи в дусі наріжних настанов французького Просвітництва, що провина передусім має покладатися на нерозумні соціальні порядки, законодавство, котре в підсумку суперечить природі людини: «Неуцтво призводить до недосконалості законів, а ця недосконалість – до пороків у народі. Просвіта призводить до протилежного наслідку» (Гельвецій, 1994, с. 217).

Потрібно зауважити, що діяльність Гельвеція не обмежується лише світськими зустрічами та спілкуванням з іншими інтелектуалами.

Творча спадщина філософа також активно поповнюється. Для повноти нашого біографічного опису звернімо увагу на його віршовані роботи: естетичний досвід, як підтвердило ХХ ст. в особі Е. Кассіра, В. Беняміна чи Т. Адорно, часто не менш значущий для філософа, ніж його власне філософські мандри. Зокрема, 1741 року Гельвецій починає писати поему «Щастя», що складалася з трьох частин і до якої за рекомендаціями друзів він повертається в 1750-1751 роках (Мазур, 1994, с. 10).

Ця праця була покликана розкрити розуміння людського щастя, а також шляхи його досягання. В поемі автор ганьбить безцільне життя, відкидає непристойне тлумачення гедонізму та високо ставить Лукреція (Мазур, 1994, с. 11). Також він піддає критиці аскетичне ставлення до життя, стоїчне прийняття всіх її негараздів. На противагу цьому щастя в поемі постає результатом знань та домінуванням людини над чуттєвими задоволеннями (Момджян, 1983, с. 234). Пізніше, після написання своїх фундаментальних трактатів «Про розум» та «Про людину», Гельвецій, відчуваючи прагнення завершально розкрити тему поеми, створює четверту пісню, де порушує питання щодо необхідності синтезу індивідуального та суспільного щастя (Момджян, 1983, с. 234).

Леонід Мазур у вже неодноразово цитованій нами статті «Ідеаліст матеріалізму» підводить підсумки поетичному експерименту Гельвеція. Він, зокрема, зазначає, що, не дивлячись на підтримку Вольтера, Гельвецій все ж відходить від написання поем та зосереджує свій фокус на написанні прози (Мазур, 1994, с. 11). Але не лише на ній – життя бере своє.

І дійсно, життя Гельвеція в цей період сповнене яскравих подій.

1751 року філософ бере шлюб із Анною де Лінвіль – аристократкою за походженням, сім'я якої втратила свої багатства. Взятий шлюб, філософ дивує своє оточення, оскільки залишає даровану Маріє Ліщинською посаду відкупника і разом зі своєю дружиною вирушає до маєтку в місті Воре. Там він ще глибше поринає у вивчення філософії. Відзначимо, що Гельвецій та його родина знаходяться в Воре лише вісім місяців на рік, інші чотири вони проводять в Парижі. В Парижі, на рю Сен Анн герой нашої розвідки відкриває свій салон.

Там кожної середи збираються всі інтелектуали міста, між тим як, перебуваючи у Воре, Гельвецій починає працювати над однією зі своїх визначних праць, трактатом «Про розум» (Мазур, 1994, с. 11). Ідеї трактату перетворюються на предмет активного обговорення в паризькій резиденції філософа.

Процес написання розтягнувся на роки. Але все ж 1758 року трактат «Про розум» побачив світ. Х. Момджян із цього приводу зазначає, що створений трактат, не дивлячись на проходження цензурної процедури у виконанні цензора Терсіє, все ж зазнав сильної критики з боку захисників старого режиму (Момджян, 1983, с. 237).

Гельвецій був приголомшений бурею осуду, що розвернулася навколо його твору. Схвильований з цього приводу, він навіть думав поїхати з країни, але все ж вмовляння родини переважили (Момджян, 1983, с. 237). Вже через два тижні після виходу праці, а саме 1 вересня 1758 року, королівська влада приймає рішення про заборону трактату. Пізніше виносяться рішення про спалення цієї праці разом із «Природною релігією» Вольтера (Мазур, 1994, с. 11).

Квітень 1759 року ознаменований для Гельвеція засудженням. Обвинувачення полягає в низці запозичень із творів Спінози, Декарта, Макіавеллі, Юма, Гоббса, Локка, Монтеск'є та інших. Богословський факультет Сорбонни, котрий виносив вирок, вимагав від філософа зректися своєї творчої спадщини. Незважаючи на сумніви філософа, він дослухається до вмовлять своєї сім'ї та йде на цей крок. Разом з тим Гельвецій відрікається і від придворного звання (Мазур, 1994, с. 12).

Події, котрі спіткали автора та його першу об'ємну філософську роботу, викликали шалений ажіотаж в Європі та стали поштовхом для подальшого перекладу трактату «Про розум» італійською, англійською та німецькою (Мазур, 1994, с. 12).

Здавалось би, що винесений французькою владою вирок мав покласти кінець його творчості. Проте французький просвітник продовжує свою філософську діяльність, звісно, більш обережно. Він починає роботу над своїм наступним трактатом, котрий називає «Про людину, її розумові здібності та її

виховання»

Вже 1764 року Гельвецій відвідує Англію.

Не дивлячись на гостинність королівської сім'ї, що приймала в себе французького філософа, більшу радість у його викликає зустріч з Девідом Юмом. Наступного року Гельвецій отримує запрошення від Фрідріха – Царя Пруссії та вирушає до Берліну. Мета візиту полягала в прагненні Фрідріха зусилля Франції та Пруссії проти Англії. Проте дипломатична місія мислителя зазнала краху (Мазур, 1994, с. 13).

Водночас зі своєю дипломатичною діяльністю Гельвецій не полишає роботи над своїм трактатом. Завершення роботи над трактатом «Про людину...» датується 1769 роком. А вже 26 грудня 1771 року Клод Адріан Гельвецій помирає. Ще за життя філософ заповідав, що його другий трактат має побачити світ виключно після його смерті. Так і сталося. 1772 року було опубліковано останню філософську працю французького мислителя «Про людину...».

Клод Адріан Гельвецій – визначна постать свого часу. Не дивлячись на критику своїх співгромадян та ігнорування з боку просвітницьких кіл Франції, варто згадати інтелектуалів, котрі перебували під враженням, дізнавшись про смерть філософа. Зокрема відомий німецький публіцист Фрідріх Мельхіор Грімм в січні 1772 року писав: «Нас спіткала несподівана і передчасна втрата зі смертю пана Гельвеція, яка сталася 26 грудня минулого року внаслідок важкої форми подагри. Якби поняття шляхетна людина не існувало у французькій мові, його потрібно було б винайти для нього» (Гельвецій, 1974, с. 645).

В цій частині дипломного дослідження нам вдалося прослідкувати за перипетіями філософської біографії французького філософа доби Просвітництва – Клода Адріана Гельвеція. Особливу увагу було приділено його взаємодії з іншими визначними інтелектуалами цієї доби, що дозволяє суттєво уточнити його філософський родовід.

2.3 Трактат «Про людину» і його підсумкове значення для творчості

Гельвеція

Як засвідчило попереднє дослідження, трактат «Про людину, її розумові

здібності та її виховання» (франц. – *“De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation”*) – один із найвідоміших і найважливіших творів французького філософа доби Просвітництва Клода Адріана Гельвеція.

Особливість створення цього тексту полягала, як ми щойно п у свідомому рішенні автора, щодо публікації трактату вже після своєї смерті. Цьому рішенню посприяла трагічна доля першої праці філософа (*“De l'Esprit, or Essay on the Mind and Its Several Faculties”*), що була засуджена та приречена Богословським факультетом Сорбонни до спалення. З приводу долі трактату «Про людину» Гельвецій висловився в передмові до праці: «Цю книгу я хотів дати публіці під прибраним ім'ям, про це свідчить текст. По-моєму, то був єдиний спосіб уникнути переслідувань і бути корисним для співгромадян. Та за той час, поки твір писано, лихо й урядування моїх співгромадян змінилися. Хвороба, якій я гадав якось зарадити, стала невилгою: я втратив надію бути їм корисним і відкладаю видання цієї книги до своєї смерті» (Гельвецій, 1994, с. 21).

Трактат Гельвеція «Про людину» є своєрідним продовженням думок автора, котрі попередньо були викладені в праці «Про розум». Х. Момджян, аналізуючи біографію та культурну спадщину філософа, доходить висновку, що трактат «Про людину» є осередком вдосконалених думок філософа, оскільки саме в цей час той багато читає, постійно перевіряє свої думки та вивчає детально події, що спіткали Францію та інші країни (Момджян, 1983, с. 238).

Перестороги філософа стосовно того, що його другу працю спіткає така ж доля, як і трактат «Про розум», були марними. Більш того, твір Гельвеція зазнав шаленої популярності. Низка інтелектуалів невтомно висловлювали своє захоплення трактатом французького просвітника. Зокрема, вже згадуваний нами німецький публіцист, барон Фрідріх Мельхіор Грімм, у січні 1772 року писав: «Ця книга («Про людину»), яка щонайменше такого ж обсягу, як і книга «Про розум», не забариться, я думаю, вийти за кордоном. Її сміливість поставила б автора в найнеприємніше становище, якби вона вийшла за його життя. Звичайно, у Франції не було б дано дозвіл на продаж. Якщо судити з того, що я в ній бачив, сумніваюся, щоб цей твір здобув ту ж повагу, яку було виявлено книзі «Про

розум» (Гельвецій, 1974, с. 646).

Таким чином, ми бачимо, що слава Гельвеція за кордоном була визначною.

Проте слід звернути увагу, що, незважаючи на критику з боку церкви та своєрідну зраду з боку колег та друзів-інтелектуалів, на теренах Франції все ж були мислителі, котрі захоплювались творчою спадщиною пана Гельвеція. З цього приводу хочеться згадати слова славнозвісного просвітника та автора «Енциклопедії мистецтв та ремесл» (1751) – Дені Дідро (1713-1784). Філософ свого часу з захопленням писав: «Потрібно було бути дуже впертим або дуже незграбним, щоб не усунути невеликих недоліків, на які щодуху посилається заздрість одних і ненависть інших, і завдяки яким твір («Про людину»), повний досвіду, спостережень і фактів, буде зараховано до класу педантичних творів» (Гельвецій, 1974, с. 647). Заразом Дідро захоплюється думками Гельвеція та називає його «великим моралістом» і генієм, що тонко спостерігає за людською природою (Гельвецій, 1974, с. 648).

Щоб зрозуміти захоплення, що викликав трактат «Про людину» у Фрідріх Грімма та Дені Дідро, варто детальніше розглянути його структурну та змістовну частину. Таким чином, ми зможемо виокремити головні проблеми, котрих торкався у своєму творі «Про людину» Клод Адріан Гельвецій.

Структурно трактат філософа поділяється на десять частин. Кожна з цих частин поступово актуалізує важливі аспекти, що в цілому формують суголосний назві твору погляд філософа на природу людини. Для початку звернімо увагу на Передмову та її складові – перші три глави. Саме в цій частині Гельвецій формулює проблему та мету трактату. З певним натяком він у Передмові висловлює сподівання, що його книга зможе стати поштовхом до реформи, щоб врятувати від деспотизму народи, котрі в той час відчували потребу в просвіті (Гельвецій, 1994, с. 21).

Переходячи до аналізу самого викладу матеріалу, ми бачимо, як філософ формулює проблему різних точок зору на *образ людини*. Адже, людина, зазначає він, – «це модель, виставлена перед очима різних митців – кожен розглядає тільки якусь сторону її; ніхто не обіймає її всебічно» (Гельвецій, 1994, с. 23).

Мета ж філософії – вивчити людину з огляду на головний для філософа предмет – людське благо.

Знання про людину, на думку Гельвеція, є основним вектором в управлінні людьми. Враховуючи цю обставину, робить він важливий і нині актуальний для сучасного менеджменту висновок, наука про людину є складовою науки про державне врядування (Гельвецій, 1994, с. 24). Водночас філософ вказує, що людина не народжується дурною, дурість є прямим результатом «заразливої освіти», оскільки, як зазначає Гельвецій: «лжеучені в них за вихователів» (Гельвецій, 1994, с. 25). Виходячи з цього, наш автор і визначає предмет та одночасно стратегічну мету свого трактату. Точніше, він виявляє їх в запитанні: «Чи розумова різниця є наслідком різниці в організації чи вихованні?» (Гельвецій, 1994, с. 29).

Відповідно, першу частину свого трактату «Про людину» французький філософ присвячує темі виховання в житті людини.

Ідея філософа полягає в тому, що людина постійно знаходиться під впливом різних предметів та положень, які постають фактором впливу, що визначає її виховання. І оскільки різні предмети не можуть однаковим чином впливати на різних людей, то і виховання під їхнім впливом вони отримують/мають отримувати різне. Гельвецій переконаний, що такий вплив залежить більшою мірою від випадку, взагалі – випадковості, що чатує на нас у житті (Гельвецій, 1994, с. 33). Зважаючи на це, Гельвецій в цьому розділі розглядає різні різновиди виховання людини (дитяче, шкільне, юнацьке) та підіймає питання вдосконалення цього виховання.

Друга частина праці філософа висвітлює здатність всіх людей, тобто людей із доброю організацією¹⁰, до однакового розумового розвитку (Гельвецій, 1994, с. 62).

В цій частині яскраво простежується вплив сенсуалізму Локка на філософію мислителя, адже Гельвецій проголошує, що всі свої ідеї люди отримують завдяки

¹⁰ Мається на увазі фізично здорових людей, котрі повною мірою наділені фізичною чуттєвістю.

відчуттям (Гельвецій, 1994, с. 63). Він також окреслює те, яким чином діє розум, предмети, на які він діє, і судження, що їх він кінець кінцем виносить. Слід зазначити, що в цьому аспекті філософ підіймає питання відмінності в розумінні значень різних загальновідомих понять, а також у результатах, що стануть уніфікованими для всіх.

В третій частині трактату Гельвецій береться виокремити загальні причини, котрі призводять до нерівності розуму в людей.

В третій частині трактату Гельвецій береться виокремити загальні причини, котрі призводять до нерівності розуму в людей.

Філософ доходить висновку, що розрізняють дві такі причини: нерівне прагнення до просвіти та відмінність людей у вихованні та ідеях. Ці дві причини прикликані відмінною силою пристрастей, що характерна кожній людині.

В четвертій частині Гельвецій береться лапідарно розглянути природу пристрастей та їхні різновиди.

В цьому розділі ми також спостерігаємо вплив Паскаля. Точніше кажучи, Гельвецій посилається на Паскаля, в питанні про характер людини як результат її перших звичок (Гельвецій, 1994, с. 144). Новонароджене маля з'являється на світ без ідей та пристрастей, а також без потреб, окрім потреби в поживі та спраги. Різновиди ж характеру, на думку французького просвітника, є результатом розвитку почуття себелюбства. Це почуття є наслідком фізичної чутливості та підставою для породження в людини бажань та пристрастей (Гельвецій, 1994, с. 145). Також в цьому розділі увиразнюється проблема мети «шукання» будь-якої людини, а саме любов та потяг до влади (Гельвецій, 1994, с. 145).

Зважаючи на критику, котрої Гельвецій зазнав після опублікування свого трактату «Про розум», він спростовує деякі принципи інших мислителів, що різняться з його філософією. Цій проблемі присвячена п'ята частина трактату Гельвеція. Тут Гельвецій критикує погляди Руссо, а саме – він звертає увагу на певну розбіжність їхніх поглядів та на суперечність, котра виникає при аналізі філософських концепцій його візаві (Гельвецій, 1994, с. 193), який – це відомо – з дитинства не міг отримати належного виховання, що наклало болісний

відбиток на все його життя.

Оскільки освіта є для Гельвеція основним фактором, котрий здійснює вплив на формування людини, філософ в шостій частині намагається збагнути причини, до яких може призвести нещасття людини.

Філософ доходить висновків, що недосвідченим націям властива розпещеність, вони не завжди є відданими своєму правителю, а також це заважає прогресу людського розуму, що, своєю чергою, перешкоджає прогресу людського законодавства. З огляду на це Гельвецій критикує прибічників нещасття – тих, хто прославляє його і цим самим заважає суспільному благу (Гельвецій, 1994, с. 247).

Для філософа це представники релігії – саме вони сприяють розвитку в людей необізнаності. Тому в наступній, сьомій, частині філософ вдається до раціонального осмислення місця релігії в житті народів. Гельвецій прямо вказує, що досконале законодавство, а не релігія, можуть допомогти досягти щасття і людині, і народу. Філософ досить активно критикує релігію, закидаючи їй обвинувачення в сприянні розвитку в людей нещасття та в пагубному впливі на народ загалом.

Восьмий розділ Гельвецій відводить для розкриття проблеми щасття для людини та для народу в цілому.

Такий зв'язок є надважливим для автора трактату, оскільки він переконаний, що щасття цілого народу можливе лише за умови, якщо щасливі його громадяни. Забезпечити щасття народу як історичного цілого можуть лише мудрі закони. Проте важливим для філософа також постає осмислення індивідуального щасття кожної людини. В цьому розділі Гельвецій руйнує уявлення про те, що щасття людини полягає в багатстві та могутності (Гельвецій, 1994, с. 278). Вона ж бо для нього є лише результатом своєрідного виховання людини (Гельвецій, 1994, с. 307).

Оскільки людина в філософії Гельвеція є частиною цілого, народу, то вже в дев'ятій частині свого трактату він ставить за мету розглянути умови, за яких можливим є щасливе співжиття громадян в державі.

Взагалі тема співжиття є наріжною для державотворення, адже від часів Арістотеля внутрішні кордони держави «скріплює мовленнєва досяжність комунікації, що забезпечує співжиття» (Сватко, 2023, с. 115). З цієї точки зору позиція Гельвеція не може не виклати зацікавленості. На його думку, щасливе співжиття можливе лише за умови створення «доброго плану законодавства» (Гельвецій, 1994, с. 311). В цій частині філософ розглядає перешкоди, з якими можна зіткнутись на шляху до цієї мети. Відповідь його прогнозована: саме такою перешкодою і є нецтво. Також філософ осмислює роль правителя в державі, його вплив на народ.

Наприкінці своєї праці французький просвітник повертається до теми, з якої починав свої розмисли. Десяту частину свого трактату мислитель залишає для окреслення всепотужності освіти (*l'instruction*). Окрему увагу він приділяє освіті володарів, перевазі державної освіти над домашньою, висловлює думки стосовно фізичного, морального виховання та виховання, що є основою різних професій. Нарівні з розмислами стосовно важливості освіти Гельвецій також інформує свого читача щодо перешкод на шляху до вдосконалення морального виховання людини, а саме: інтереси панотців та недосконалості більшості врядувань.

Спосіб філософування Клода Адріана Гельвеція є не зовсім типовим для часів Просвітництва. Це зазначає і дослідник доби Просвітництва Вільям Брістоу в своїй праці «Просвітництво». Вчений стверджує: оригінальність Гельвеція полягає в його способі формулювання та викладу своєї думки: «...він радикальний у переглядах, які він пропонує, не в загальноприйнятих моральних судженнях чи звичаях того часу, а радше щодо філософського обґрунтування цих суджень і звичаїв» (Bristow, 2010).

У цьому підрозділі ми здійснили оглядове дослідження трактату Гельвеція «Про людину». Були окреслені історія створення трактату, його місце в творчій спадщині філософа та висвітлені головні теми і загальна проблематика твору. Це дозволяє надалі докладно зупинитися на *образі людини*, який окреслено на сторінках Гельвецієвого трактату.

РОЗДІЛ III

ОБРАЗ ЛЮДИНИ У ТРАКТАТІ «ПРО ЛЮДИНУ І ПЛАНИ ГЕЛЬВЕЦІЯ З ОЩАСЛИВЛЕННЯ ЛЮДСТВА

3.1. Загальні погляди Гельвеція на людину, її розумові спроможності та шляхи подолання невігластва і нерівності. «Правильний план законодавства»

У попередніх розділах, послідовно дослідивши сам феномен європейського Просвітництва в його історико-філософській перспективі, а також прописавши Гельвеція та його трактат «Про людину» в світоглядній моделі французького *Siècle des Lumières*, нам, нарешті, вдалося наблизитися до безпосереднього аналізу образу людини у творчості французького філософа. Почнемо ми з того, що детальніше окреслимо його погляди на природу людини.

Вже в першому розділі до Передмови трактату Гельвецій приходять до думки, що всі дослідження «питання про людину», в тому числі в історично близькій йому мистецькій традиції класицизму¹¹, могли досягнути її природу лише з певної сторони, але ще нікому не вдалося охопити природу людини в цілому (Гельвецій, 1994, с. 23). Філософ же має досліджувати природу людини зважаючи на підсумкову мету існування останньої – щастя, що в онтологічному сенсі так чи інакше передбачає «кінцевий збіг знання і життя в його остаточній поясненості й розумній втіленості». Іншими словами, щастя це саме «повнота самоусвідомленого життя (= блаженство мудрості)» (Сватко, 2017, с. 244). Таке розуміння, як відомо, має давню історію, яка веде свій осмислений родовід із античної класики, – і О. Ф. Лосев, коментуючи взаємини між прекрасним і благим в Арістотеля, зауважує: «...метою людських прагнень є блаженство» (Лосев, 2000, с. 160).

Ця мета, а тим самим і кінцеве благо людини, на думку Гельвеція, передусім залежить від законів, за якими живуть люди, та від виховання, котре вони

¹¹ Гельвецій згадує про Корнеля, Расіна та Вольтера, що вивчають людину з огляду вражень, що викликають у людини величні вчинки. Мольєром та Лафонтеном, на думку філософа, розглядають людину з інших точок зору (Гельвецій, 1994, с. 23).

отримують. Щоб сприяти ошасливленню людства, необхідно передусім забезпечити вдосконалення цих законів та системи виховання. Втім, покращувати закони та виховання для Гельвеція можна, лише знаючи «особливості людського серця і розуму», іншими словами, тут філософ має звернутися до розумових здібностей та пристрастей людини (Гельвецій, 1994, с. 23).

Таким чином, людина для Гельвеція, а точніше, найголовніше і найсуттєвіше в ній – людський розум, чесноти та обдарованість, є передусім продуктом її власного виховання-освіти (Гельвецій, 1994, с. 23). Варто наголосити, що погляди філософа в цьому питанні перегукуються з думками Локка, котрий в праці «Розмисли про виховання» не зводив роль освіти не лише до навчання різним наукам та ремеслам, а покладав на освіту-виховання «розвиток більш важливих якостей» (Locke, 1922, р. 80). Під важливими якостями Локк має на увазі розвиток та примноження добра в людині, викорінення дурних нахилів та прищеплення гарних звичок (Locke, 1922, р. 80).

Оскільки, як ми щойно переконалися, щастя для Гельвеція залежить передусім від правильного виховання, то видається, що для ошасливлення людства необхідно лише вдосконалити науку про це виховання – і держава буде сповнена геніїв. Проте Гельвецій переконує: все не так просто. На думку філософа виховання не є запорукою формування геніїв, воно лише може «збудити змагання між громадянами, призвичаїти їх до уважності, відкрити їхні серця для людяності, їхні розуми для істини, нарешті, зробити з усіх громадян якщо не геніяльних, то хоч розумних і чутливих людей» (Гельвецій, 1994, с. 25). Отож, завданням освіти є виховання гуманного та поміркованого *громадянина держави*.

Так починає потроху складатися Гельвецієв «образ людини».

А ми, своєю чергою, можемо зробити важливий висновок: для Гельвеція наука про людину і наука про виховання-освіту передусім є складовою частиною науки про державу. Цей висновок нагадує про давню філософську традицію, засвідчену одним із головних постулатів обох «Політик», Платонової та

Аристотелевої, що його Ю. І. Сватко, маючи на увазі в тому числі обидва згадані тексти, підсумково формулює в такий спосіб: «Таким чином, освіта... – це справа державної ваги, взагалі – справа державна» (Сватко, 2023, с. 179). В річищі позначеної філософської традиції та позиції самого французького філософа проблемою тих, хто керує людьми, вочевидь, є брак знань про природу людини. З цього приводу мислитель-просвітник наводить приклад: «Вправність їздця полягає в знанні всього того, що можна вимагати від тварини, яку він муштрує; а міністра вправність – у пізнанні всього того, що можна вимагати від народів, якими він керує» (Гельвецій, 1994, с. 24).

Оскільки з одного боку, якщо схилитись до думки, що людські таланти та чесноти є продуктом людської природи, такий погляд буде сприяти процвітання недбальства та лінощів у вихователів (Гельвецій, 1994, с. 25). З іншого боку, якщо просувати думку стосовно талантів та чеснот як набутку, то це запобіжить недбальству вчителів і буде сприяти розвиненню чеснот в їхніх учнів¹² (Гельвецій, 1994, с. 25). Проте, на думку Гельвеція, нам не відомі ще принципи правильного виховання, оскільки наукою про виховання, а тому і наукою про людину опікувались переважно хибні науки.

Саме хибні науки наштовхують Гельвеція на думку: «Людина родиться нетямущою, – дурною вона не родиться, і навіть не без труду нею робиться»¹³ (Гельвецій, 1994, с. 25). Сприяє згаданій дурості людини передусім її виховання. Саме виховання прокладає людині шлях до тваринного стану, позбавленого розуму¹⁴ та розсуду. Частково відповідальність за глупство людства Гельвецій покладає на священство: «...воно хоче керувати світом, тому в поширенні дурості зацікавлене» (Гельвецій, 1994, с. 26). Проте головну відповідальність за

¹² Щодо цієї позиції досить цікавими видають розмисли Дідро у праці «Систематичні спростування книги Гельвеція «Людина». Наприкінці свого коментаря до глави I розділу I той, маючи на увазі ідею виховання за єдиним зразком, висновує: ставка на такого штибу виховання-освіту втішна для батьків, зручна для вчителів, але невтішна для дітей, з яких за такого підходу будуть вирощувати суцільних посередностей. Генії, націлені на щось одне, тут лише збиватимуться з пуття. (Дідро, 1935, с. 121).

¹³ Перекладач не завжди опікується сучасними нормами літературного (книжного) різновиду національної мови, проте ми задля підтримки практики україномовного перекладу та з надією на його майбутні здобутки обрали цей – поки що єдиний в українській «гельвеціані» – перекладацький «продукт».

¹⁴ Оскільки саме розум є для Гельвеція головним, сказати б, ідентифікатором людини.

спантеличення людей на шляху до дурості філософ, син свого часу, покладає на схоластів, оскільки їх наука – це «зловживати словами та затьмарювати значення їх» (Гельвецій, 1994, с. 26). Тому продуктом виховання схоластів можуть бути тільки люди учено-безглузді та бундючно-дурні.

Таким чином, французький просвітник підводить нас до проблеми розкриття глупства. Він розрізняє два види дурості: завдяки неуцтву та як результат виховання людини. Невиліковною все ж постає остання, оскільки людина, керована хибними знаннями, не може від них відмовитись – вона здобувала ці знання досить тяжко (Гельвецій, 1994, с. 26).

Тож від природи люди є неуками, втім, завдяки правильному вихованню вони, як уже зазначалося, стають громадянами¹⁵. Отож, можна винести твердження, що вся заслуга подолання невігластва та неуцтва залежить від виховання. Та чи може нерівність у розумуванні людей бути породжена вихованням? Чи існують інші чинники? Дослідження питання впливу виховання на природу людини і є предметом Гельвецієвого трактату. Тому французький філософ присвячує детальному розгляду відмінностям у вихованні людей саме перший розділ свого дослідження.

Розділ починається з думки Гельвеція стосовно того, що люди навчаються¹⁶ на протязі усього свого життя, тому філософ проголошує: «...перебіг мого життя є, власне, тільки довге виховання» (Гельвецій, 1994, с. 30). Водночас філософ наполягає, що всі люди в результатах свого виховання різняться, оскільки перебувають в різних життєвих обставинах. Проте починати виховувати все ж необхідно з раннього віку, а тому французький мислитель передусім звертається до виховання, що надається за часів дитинства та юнацтва.

Сам момент виховання, на думку мислителя, починається в момент, коли дитина «дістає рух і життя» (Гельвецій, 1994, с. 30). Ще в лоні матері дитина

¹⁵ Зокрема, Гельвецій із захопленням розповідає про греків та римлян, що замолоду виявляли свої таланти. Продовжуючи традиції Відродження і французького класицизму, філософ їхню вищість у моралі, політиці та законодавстві саме з вихованням (Гельвецій, 1994, с. 27).

¹⁶ З огляду на можливу подвійність перекладу французької *l'éducation*, ми надалі будемо користуватись саме таким подвійним перекладом, точніше – освіта-виховання.

отримує свій перший досвід, що супроводжується її хворобами чи здоров'ям. Після народження, в перші місяці життя, виховання немовля залежить передусім від життєвих потреб, зокрема: голод, спрага. Проживши декілька місяців, дитина починає звертати увагу на зовнішні речі, прагнути їх дослідити. Отож, філософ відзначає, що першими вихователями дитини є навколишні предмети, а відтак «цим вихованням дитинство завдячує всім своїм ідеям» (Гельвецій, 1974, с. 20).

Надалі, в дитинстві людина постійно взаємодіє з різними предметами, отримуючи певні відчуття, що, карбуючись у пам'яті, утворюють спогади. Чим частіше здійснюється така взаємодія, тим чіткішими є ці спогади. Саме процес запам'ятовування, на думку філософа, є найважливішим у процесі виховання (Гельвецій, 1994, с. 31). В залежності від моменту впливу предмету на людину результати виховання є різними. Це породжує нерівність розумів, про яку ми говорили раніше.

Не дивлячись на одноманітність подальшої освіти – мислитель тут має на увазі освіту домашню та шкільну – різниця в розвитку дитини лише закріплюється. Це зумовлено тим, що в дитини утворюються загальні уявлення про цінності та звичаї, зростає інтерес до певних сфер діяльності. В цей час, на думку філософа, формуються зародки змагальності серед людей. Він переконаний, що саме прагнення до змагання породжує геніїв. Це прагнення потім перетікає в любов до слави та формує таланти (Гельвецій, 1994, с. 35).

Втім, із процесом дорослішання освіта людей перестає бути одноманітною. Юнацька освіта зроджує в людині її самобутність: «...тоді дістає вона найчиннішу освіту, тоді встановлюються її смак та вдача, тоді стає вона вільнішою, більш самою собою, і, нарешті, пристрасті, що зайнялися і її серці, визначають її звички, а часто й усю життєву поведінку» (Гельвецій, 1994, с. 35). Новими та головними наставниками за юнацтва для людини постають форма врядування та звичаї, що породжені цим врядуванням.

Утім, ці вчителі є не єдиними.

Впливають на формування людини також інші чинники, а саме: становище юнака у світі, товариство з яким вона зв'язується, а також друзі, лектура та

коханки (Гельвецій, 1994, с. 36). При цьому Гельвецій зазначає, що фінансове становище людини передусім залежить від випадку – саме випадок визначає вибір людиною свого товариства, друзів того. І саме випадок відіграє також визначну роль у формуванні характеру юнака: «...випадок, ставлячи його в ті чи інші становища, розпалює, гасить чи гальмує його нахили та пристрасті, отже, бере якнайбільшу участь у самому формуванні його характеру» (Гельвецій, 1994, с. 36).

Загалом розділ I завершується авторським висновком, що нерівність у людських умах не є доказом нерівних розумових здібностей людей, а є наслідком неправильних виховань та освіти. Освічені правителі, які допомогли б громадянам засвоїти однакові моральні засади та однакові уявлення про науку, могли б повести народи до щастя.

Це дозволяє прямо перейти до процедури доведення тези про принципово однакові за природою розумові здібності різних людей. Так ми слідом за Гельвецієм крокуємо до розділу II.

Вже в підпункті першому другого розділу нашого власного дослідження ми з'ясували, що Гельвецій у своїх гносео- та епістемологічних поглядах був наслідувачем сенсуалізму Локка, де природа людського розуму мала похідний характер і спиралася на відчуття і сприйняття. При цьому вже на самому початку розділу II трактату «Про людину», або розділу, присвяченого, сказати б, «вимірності» людському розуму, власне – розумовим здібностям людей, Гельвецій спростовує думку стосовно нерівності розумових здібностей з огляду на різну чуттєву організацію людей.

«Знаючи, після Локка, – розпочинає він свої міркування з цього приводу, – що своїми поняттями, отже й розумом люди завдячують органам чуттів, і помічаючи різниці і в органах, і в розумі різних людей, роблять звичайно висновок, що розумова нерівність є наслідком нерівної тонкості людських чуттів» (Гельвецій, 1994, с. 62). Проте, зазначає з іронією французький філософ, продовжуючи хід думок із приводу цього питання, розпочатий ще у главі II третього міркування трактату «Про розум», така думка лише «потурає людським

ліношам і звільнює їх від труду непотрібного дослідження» (Гельвецій, 1994, с. 62). Насправді ж, завершує він, приєднуючись до Квінтіліана і Локка, а разом із тим спасаючи авторитет свого британського наставника з його сенсуалізмом завдяки спритному, проте не надто послідовному чи доказовому жонглюванню відповідями, справжня причина нерівності умів – «ріжниця виховання» (Гельвецій, 1994, с. 63).

Зважаючи на щойно продемонстровану специфічну версію сенсуалізму, що не стільки відповідає на питання, скільки породжує їх, придивимось уважніше до процедури доведення, запропонованої Гельвецієм.

Відповідь філософ знаходить в зовнішніх обставинах. Точніше, філософ переконаний: першою причиною нерівності розумів є випадковий збіг подій, обставин і становищ, що називають *випадком*, – і він породжує інтерес, а другою – більше чи менше *бажання навчатися* (Гельвецій, 1994, с. 134).

Перша з цих причин ставить перед нами проблему забезпечення сприятливих умов для пробудження інтересу. Гельвецій наполягає на тому, що коли «є певні методи, щоб творити вчених і навіть розумних людей, то немає їх, щоб творити геніїв і винахідників» (Гельвецій, 1994, с. 135). Це останнє завдання Гельвецій повністю покладає на збіг обставин, оскільки, породжуючи інтерес, людина спроможна розвивати ту чи іншу ідею і здійснювати нові відкриття. Іншими словами, в більшості випадків нерівність умів полягає в нашій байдужості до тих чи інших обставин, що породжують інтерес. Лише ступінь приділеної уваги визначає, яким чином вплине збіг обставин на породження в людини згаданого інтересу.

Що ж стосується другої причини нерівності умів, то французький філософ аналізує, яким чином на формування геніїв може вплинути виховання. На думку філософа, генії переважно формуються саме завдяки збігу обставин. Утім, завдяки повторним спостереженням можна проаналізувати випадки та причини, через які люди набувають талантів та, задіявши способи, сприяти примноженню цих великих талантів (Гельвецій, 1994, с. 135). Іншими словами, саме виховання може сприяти примноженню талановитих людей.

Варто відзначити, що уявлення про конструкт «виховання-освіта» за доби Просвітництва формується на своєрідних підвалинах.

Передусім згадаймо, що людина у просвітників постає громадянином своєї держави. Дідро та Д'Аламбер в своїй «Енциклопедії» звертаються до формування сутності людини-громадянина та наполягають, що передусім люди мають бути сильнішими (Дідро и др., с. 617). Осмислення фізичного здоров'я громадян має місце й у філософії Гельвеція. Зокрема, вже наприкінці трактату мислитель формує мету фізичного виховання людини: «...зробити людину дужою, міцнішою, здоровішою, отже щасливішою, кориснішою батьківщині, тобто здатнішою до різних обов'язків, що до них може покликати її національний інтерес» (Гельвецій, 1994, с. 369). Отож, першою підвалиною виховання доби Просвітництва постає *фізичне виховання*.

Повернімось до вже згаданої «Енциклопедії» Дідро та Д'Аламбера, де філософи, продовжуючи розгляд дужості громадян, вказують, що передусім вона залежить від хороших звичаїв, в яких зростають люди. Так ми зустрічаємося з другою складовою виховання-освіти.

Отож, конструкт «виховання-освіти» за доби Просвітництва є «багат шаровим» і, як бачимо, передбачає насправді три складові:

- 1) фізичне виховання;
- 2) виховання чеснот та характеру (виховання);
- 3) навчання (в синтезі виховання та навчання, ми отримуємо освіту).

Щодо другої складової виховання-освіти зауважимо: для французького мислителя характер людини є безпосереднім результатом її пристрастей (Гельвецій, 1994, с. 36). Самі ж пристрасті переважно породжені вихованням людини. Втім, є пристрасть, що закладена в людину від природи, – *любов до себе*. «Ця сперта на фізичне чутливість любов, – продовжує Гельвецій, – усім людям спільна» (Гельвецій, 1994, с. 141).

Любов до себе є, таким чином, основою, що сприяє утворенню всіх штучних пристрастей. Точніше, філософ переконаний любові до себе «ми завдячуємо всіма своїми бажаннями, всіма своїми пристрастями, – вони можуть бути в нас

лише застосуванням почуття себелюбства до того чи того об'єкта» (Гельвецій, 1994, с. 145). Любов до себе, в концепції автора, повністю визначає нас. Вона породжує в нас прагнення до почестей та слави.

Гельвецій дає пояснення такому твердженню: «...люблять себе, бо бажають свого щастя, отже, й змоги здобути його» (Гельвецій, 1994, с. 145). Натомість засобом для здобуття власного щастя для мислителя постає *влада*. Людина прагне «повелівати», оскільки в потягу збільшити своє щастя, вона бажає «силою й насильством» залучити своїх співгромадян до примноження її щастя (Гельвецій, 1994, с. 145). Таким чином, філософ доходить висновку: саме любов до влади, що просто «заличковає різними назвами» (Гельвецій, 1994, с. 145), спонукає людину здобувати багатство, славу, пошану, справедливість тощо.

Надає цю владу саме слава та багатство, а тому люди прагнуть прославитися та примножити свої статки. На думку філософа, слави людина може здобути або завдяки зброї, або завдяки красномовству¹⁷. Втім, філософ зауважує, що слава властива лише для республіканського ґрунту, оскільки в деспотичній країні будь-яка слава знищується через владу деспота (Гельвецій, 1994, с. 147). Загалом про славу філософ висловлюється наступним чином: «Слава, кажуть, то коханка майже всіх великих людей; вони женуться за нею крізь небезпеки, не спляють їх ні військовому подвигу, ні труд учення, ні ненависть безлічі суперників» (Гельвецій, 1994, 146).

Що стосується багатства, то для французького філософа саме статки є найшвидшим способом здобути владу: «Кожен може забагатіти, і кожен бажає багатства. З ним задовольняєш усі свої нахили, допомагаєш нещасним, зобов'язуєш безліч людей, отже, й пануєш над ними» (Гельвецій, 1994, с. 146).

Наявність слави та багатства у одних завжди є причиною заздрощів у інших. Тому для Гельвеція є важливим окремо проаналізувати відчуття заздрості.

Передусім зазначимо, що для Гельвеція вона є найогиднішою з усіх

¹⁷ Яскравим прикладом є оратори Стародавнього Риму та Греції. Згадаймо Аристотеля, котрий у своїй «Риторичі» спеціально аналізував три види ораторських промов (судові, дорадчі та епідейктичні), що прямо взаємодіють з державою як види державного мовлення. Детальніше див. у (Аристотель, 2021).

штучних пристрастей. Але попри це вона є властивою для кожної людини¹⁸. Найменш відчутною вона є в юнацькі роки, оскільки в цей час юнак тішить себе сподіваннями перевершити людей, які вже наділені суспільною повагою (Гельвецій, 1994, с. 148). Проте у тридцять років, на думку філософа, його прагнення до перевершення вже змінюється заздрістю. Це спровоковане втратою сподівань перевершити оточуючих, а тому людина прагне принизити їх: «...хто не може бути вищими від них, хоче принаймні жити з рівними» (Гельвецій, 1994, с. 148).

Зазвичай заздрять талановитим людям, ширше – геніям. Таким чином, серед людей досить часто з'являються критики. Гельвецій переконує, що така діяльність є надзвичайно жалюгідною, але попри це саме критики завдяки своїй сатирі проголошують геніїв (Гельвецій, 1994, с. 149).

Також себелюбство породжує й іншу чесноту, оскільки «кожен любить в інших справедливість і хоче, щоб вони були справедливі до нього» (Гельвецій, 1994, с. 150). Важливо відзначити, що запорукою становлення справедливості є існування законів та суспільних домовленостей. В свою чергу задля утворення законів необхідно:

- 1) об'єднання людей у суспільство;
- 2) створення мови, що придатна для обміну між громадянами певних ідей та понять (Гельвецій, 1994, с. 151).

Саме домовленості та закони передбачають забезпечення рівності між громадянами держави, що є запорукою справедливості.

Проте для окремої людини любов до влади та могутність¹⁹ переважають справедливість: «Люди владу так люблять, що їм приємно виявляти її при кожній нагоді, бо цей вияв нагадує їм про її існування. Кожен бажає великої могутності і кожен знає, що майже неможливо завжди бути водночас справедливим і

¹⁸ На законодавчому рівні боротися із заздрістю – божевілля. Тому Гельвецій пропонує створюватися закони, як в Англії, що «захищали б заслугу від злостивості міністра й фанатизму священика» (Гельвецій, 1994, с. 148).

¹⁹ Гельвецій переконаний, що саме могутність спонукає нас поважати завойовників, незважаючи на численні вбивства та звірства. Саме могутність різнить ставлення людей до грабіжника та до великого полководця-завойовника. Першого характеризує слабкість, другого – дужість.

могутнім» (Гельвецій, 1994, с. 154). Спосіб використання влади прямо залежить від виховання людини. Втім, незважаючи на якість виховання, що отримує людина, Гельвецій доходить висновку: не існує людини, котра б не вчиняла несправедливостей. Любов до справедливості в людях переважно підкорюється їх любові до влади та переслідує їх особисте щастя.

Отож, ми, слідом за філософом-просвітником, визначили: штучні пристрасті мають вихідним пунктом себелюбства, що провокує любов до влади. Додамо, що уявлення про штучні пристрасті передусім формується завдяки вихованню, котре здобуває людина.

Зважаючи на попередні міркування, ми пересвідчилися: виховання, на думку Гельвеція, дійсно, сприяє вирішенню проблеми нещастя та нерівності серед людей. Саме ж нещастя становить небезпеку не тільки для окремих громадян, а і для цілих народів. Аби змалювати цю проблему, Гельвецій здійснює порівняння диких народів та цивілізацій. Річ в тому, що життєві настанови дикунів, зазначає філософ, зводяться лише до забезпечення їхніх фізичних потреб. На противагу їм у цивілізаціях існує низка різноманітних ідей та смаків. У зв'язку з цим у автора виникає тема злочинності. Проблема злочинності не властива природі людських пристрастей. Гельвецій мовить, що люди скрізь народжуються з ідентичними потребами та бажаннями задовільнити ці потреби. Проте, на відміну від диких народів, потреби культурної нації обумовлені самим вихованням, яке отримує людина. Тому потреби цивілізованих народів є безмежними. Мислитель звертає нашу увагу, що значення має не різноманітність пристрастей, що породжує виховання, а сила, що їм супутня. З цього приводу Гельвецій констатує: «Що більше в мене бажань і нахилів, тим менше вони палкі» (Гельвецій, 1994, с. 210). Тож ми бачимо, що нещастя є передумовою злочинності в державі.

Проте це не єдина характерна риса неосвічених народів.

Слідом за думкою Гельвеція, зазначимо, що саме нетямущим народам властива більша схильність до пороків. Це викликано тим, що саме неосвічені громадяни дуже мало вдаються до процесу мислення, а тому нудяться.

Нудьгування наштовхує людей на пороки. Філософ переконаний, що нецтво, що є результатом нудьги, позбавляє людей людяності: «...які народи найтемніші, ті й найбільш барбарські» (Гельвецій, 1994, с. 226).

Чому тоді серед громадян різних суспільств досить поширене нецтво?

Гельвецій береться розглядати аргументи прихильників позиції неосвіченого народу. Їхні закиди про сліпу відданість громадян своєму правителю філософ досить вдало спростовує. Нецтво переважно викликане невдалим врядуванням держави, саме таке врядування сіє в розумах людей «сліпоту», що породжує загрозу самому монарху (Гельвецій, 1994, с. 228). Ця небезпека полягає в фінансових розладах, повстаннях проти науки та освіти, а надалі і невдоволенні і самим монархом.

Боротися з неосвіченістю Гельвецій пропонує змінами у врядуванні та законодавстві. Оскільки, нецтво викликане невдалим врядуванням в державі, то боротися з ним необхідно завдяки вдосконаленню законів та просування освіти (Гельвецій, 1994, с. 247).

Зважаючи на причини нецтва та боротьбу з ним, Гельвецій здійснює в своєму трактаті спроби накреслити «правильний план законодавства» – власне, прокласти «правильний» шлях до щастя людини.

Проблемою низки держав, що вже мають установлені звичаї та забобони, на думку Гельвецій, постає невідповідність їхніх громадян до «правильного плану законодавства», оскільки він може досить часто суперечити їх власним інтересам. Характерною рисою більшості людей є також байдужість до складних питань. Таким чином, людині, яка має на меті просвітити своїх громадян та спробувати окреслити для них правильний план законодавства, необхідно звести свою діяльність до розкриття лише двох питань:

- 1) відкрити закони, що здатні зробити людей щасливішими, а тому забезпечити їх особистими втіхами та розвагами;

- 2) знайти способи, що допоможуть цілому народові досягти стану щастя (Гельвецій, 1994, с. 312).

Утім, філософ звертає нашу увагу на різноплановість вирішення цих задач,

зважаючи на різні культури народів. Іншими словами, перша проблема несе більше загальний характер, є однаковою для всіх народів – для її втілення необхідна залученість генія. Друга проблема вирішується вже індивідуально, беручи до уваги особливості «різної форми кожної держави» (Гельвецій, 1994, с. 312). Задля вирішення другого завдання, на думку Гельвеція, недостатньо лише здібностей генія. Мають бути також залучені знання про звичаї та закони народів, чії законодавства підлягають зміні (Гельвецій, 1994, с. 312).

Таким чином, ми бачимо, що в центрі «плану правильного законодавства», за Гельвецієм, постає мета, виставлена автором уже на початку трактату, – забезпечити своїм громадянам щастя. Особливістю так зрозумілого щастя є відповідність індивідуального щастя людини загальному благу суспільства, тож щастя має тут суспільний характер і є неповним поза громади. Саме це, на думку філософа, є основною задачею правителів: «О володарі, зробіть своїх підданих щасливими! Пильнуйте, щоб їм з дитинства навіювали любов до громадського добра, доведіть їм доброту ваших законів історією всіх часів і злиднями всіх народів, доведіть їм (бо мораль надається до доведення), що ваше врядування найкраще можливе, і ви навіки приборкаєте їхню гадану непостійність» (Гельвецій, 1994, с. 322).

Саме вирішення проблеми подолання дистанції між особистим та загальним благом має зняти породжену цією дистанцією проблему *псування національних звичаїв* (Гельвецій, 1994, с. 317). Способом подолання першої проблеми для Гельвеція постає рівний розподіл можливостей для всіх, адже це породжує конкуренцію. Відповідно, лише ті, хто користуються цими можливостями, врешті досягають успіху – отримують винагороду. Такий розподіл винагород спонукає людей дбати про загальне благо, котре, в свою чергу, задовольнить особисті бажання людини.

З огляду на це, Гельвецій констатує: лише мудре законодавство, що пов'язує приватний інтерес, а таким чином, приватне. персональне щастя, із громадським, і створює чесноти на вигодах кожного індивіда цього суспільства, а тому – вважається незламним (Гельвецій, 1994, с. 322).

Але чи є досяжним таке законодавство? Гельвецій переконаний, що так.

Філософ, звісно, припускає, що держава може роками, а можливо, навіть десятиліттями рухатися до становлення цього «довершеного законодавства», де проголошено «щастя всіх для всіх» (Гельвецій, 1994, с. 322). Втім, мислитель плакає надію, що нації, котрі століття у століття освічуються, мають усі шанси досягти повною мірою щастя на котре вони заслуговують (Гельвецій, 1994, с. 322).

Отож, підсумовуючи зазначимо.

Для Гельвеція наука про людину передусім пов'язана з наукою про державу. А тому і людину від розглядає як громадянина певної держави. Що ж стосується його антропологічних поглядів, то філософ схиляється до думки, що люди родяться неуками. Проте, завдяки вихованню вони стають громадянами. Саме ж виховання вкупі з випадком і породжує відмінності між людьми, оскільки завдяки випадку результати виховання людей значно різняться. Вихованню Гельвецій також відводить ключове місце у формуванні людських чеснот. Філософ чітко визначає, що більшість пристрастей та чеснот в людині є штучними, проте всі вони є наслідком любові до себе та – слідом за цим – любові до влади. Водночас виховання в Гельвеція покликане вирішити проблему невігластва та нерівності серед людей, що створює проблему не тільки для людини, а й для держави.

Саме виходячи з цих, засадничих для його концепції, ідей, саме маючи на увазі той шуканий «образ людини», який урешті змальовує нам «правильну» людину як передусім «людину виховану-освічену», отже, наділену такими «пристрастями», що обертаються належними громадянськими чеснотами, Гельвецій спробував окреслити «правильний план законодавства». Він мав сприяти подоланню природного нещастя, згубної випадковості та дурних навичок задля забезпечення в державі щастя в режимі «всіх для всіх». Зрозуміло, що таке рівномірно розподілене щастя передбачає своєрідне *преображення* людини. Придивимося до процедури його планування, зважаючи на те, що для Гельвеція «правильна» людини – це, безумовно, *людина суспільна*, тож питання

про щастя людини невіддільне від питання про *суспільство щасливих громадян*.

3.2 Загальний план преображення людини на шляху до «рівномірного розподілу щастя»

Попередній виклад переконав нас, що при розгляді теми образу людини за доби Просвітництва передусім ми маємо передусім звернути увагу на мету людського життя. Сама наука про людину, як згадувалося на початку § 3.1 досить різноманітна, оскільки досліджується різними митцями з різних боків. Втім, Гельвецій переконаний, що філософу варто досліджувати людину саме з огляду на її мету – щастя (Гельвецій, 1994, с. 23).

Проте вже попередньо виникає питання: що для людини є «щастя»?

Гельвецій спростовує думку, що щастя для людини полягає в достатку та примноженні багатства. Аби підтвердити свої думки, філософ апелює до прикладу з дикуном, котрий байдужий до статків. Таким чином, Гельвецій наштовхує свого читача на думку, що щастя для індивіда є дещо більше, ніж матеріальні цінності, а точніше, про них можна скласти «відмінні й різні поняття» (Гельвецій, 1994, с. 282). Іншими словами, філософ зауважує, що щастя індивідів є персоналізованим, проте саме зі щастя окремих індивідів і складається щастя всього суспільства (Гельвецій, 1994, с. 308). Тому дослідженню питання про суспільне щастя, щастя для всіх має передувати дослідження питання щодо природи щастя кожної окремої людини.

Взагалі характерною рисою щастя, на думку Гельвеція, є відчуття задоволення. Відтак, кожна людина більшість свого часу отримує насолоду. Це зумовлено діяльністю кожної людини, найперше – діяльністю, що задовольняє її потреби, отже, такою, від якої вона отримує задоволення. З цього приводу філософ стверджує: «Людина зайнята – людина щаслива» (Гельвецій, 1994, с. 279). На підтвердження своїх слів, мислитель розрізняє два види задоволення: чуттєве та завбачене.

Чуттєва насолода ґрунтується на фізичних потребах, проте така насолоди не є тривалою. Завбачені насолоди – способи, завдяки яким ми задовольняємо фізичні потреби, тим самим отримуючи реальні втіхи (Гельвецій, 1994, с. 280).

Іншими словами, завбачені втіхи є шлях до отримання фізичних втіх, а чуттєві насолоди є результат, власне фізичних насолод.

Підкреслимо, що, на думку філософа, такі насолоди досяжні не всім. А саме багаті та ледарі більшість свого часу нудяться, оскільки не мають діяльності, що забезпечувала б в ім чуттєві та завбачення насолоди. Тож французький філософ робить висновок: «Праця, якщо вона помірна є загалом найщасливіший ужиток того часу, коли людина не задовольняє ніякої потреби й не дізнає ніяких чуттєвих втіх...» (Гельвецій, 1994, с. 280). І додає: «Скільки приємних почуттів невідомо тому, кого ніяка потреба не спонукає мислити!» (Гельвецій, 1994, с. 280).

Втім, варто відзначити, що більшість людей нещасливі.

Гельвецій не дарма підіймає цю проблему. На думку філософа, причина нещастя людей полягає не в особистих вадах людей, а саме недосконалість законів держави, в якій вони живуть, та нерівний розподіл багатств цієї держави між своїми жителями. Ці проблеми і породжують розшарованість суспільства на два класи людей:

1) на тих, кому бракує статків, – зазвичай цей клас людей в змозі задовольнити свої фізичні потреби важкою працею, що для деяких є мука;

2) на тих, хто має статки в надлишку, – цьому класу людей загрожує, як ми вже зазначали, небезпека потонути в нудззі²⁰ (Гельвецій, 1994, с. 281).

Тож Гельвецій покладає щастя громадян в державі попередньо на плечі володаря та закони цієї держави. Саме вони несуть відповідальність за правильний розподіл статків у державі. І щоб забезпечити щастя для всіх своїх громадян, вони мають розподіляти суспільне багатство.

Важливо зазначити, що, на думку Гельвеція, не всі люди потребують для свого щастя великих статків. Оскільки люди, які займаються улюбленою професією переважно більшість часу перебувають у стані щастя, тому гроші їм потрібні лише задля забезпечення своїх життєвих потреб та бажань. Втім, ледарям та заможним людям, що відчувають нудьгу²¹ через відсутність

²⁰ Відзначимо, що філософ прирівнює перебування людини в стані «нудьги» з убогістю.

²¹ Для Гельвеція нудьга є «душевною хворобою». Для неї характерна відсутність яскравих та позитивних

діяльності, завжди не вистачатиме їх статків: «...безробітному багачеві найгостріше дається взнаки потреба величезних багатств. Скільки через те націй зруйновано й переобтяжено податками! Скільки громадян позбавлено потрібного, єдино щоб настачити витрати кількох нудисвітів!» (Гельвецій, 1994, с. 283).

Втім, якщо багатії були такими нещасними через свою бездіяльність, чому вони все ж не почали займатися різними ремеслами? Відповідь Гельвеція дуже проста. Втіхою нудьгуючих багатіїв виступало кохання. Саме любов наповнювала їхні серця яскравими емоціями. Зокрема, це стосується кохання, що сповнене небезпеки та ревності.

Отож, нам слідом за нашим автором вдалося окреслити загальну картину нерівномірного розподілу щастя між людьми, зважаючи на соціальну розшарованість суспільства, а також позначити деякі пункти плану просування до всезагального щастя через соціальне балансування статків, отже – права на достойне життя і свободу. Проте, на думку Гельвеція уявлення про щастя та загалом саме щастя залежить від певних чинників, що ззовні впливають на уявлення про благо. Говорячи про ці чинники, філософ має на увазі залежність щастя людини від законів, за якими вона живе, та виховання, яке людина отримує (Гельвецій, 1994, с. 23).

Процес виховання є більш складним та довготривалим чинником, що формує у людей уявлення про щастя. В підрозділі 3.1 ми вже відзначили, що якщо б більшість державців були обізнані в тонкощах виховання, то, поза сумнівів, вони змогли б зробити своїх громадян більш щасливими. Тому в нашому дослідженні є досить важливим визначити місце виховання в житті людини. А тому коротко зазначимо вже згаданий нами матеріал.

Перший досвід виховання, на думку Гельвеція, людина може отримати ще в утробі матері, а точніше – «коли вона починає рухатись та жити» (Гельвецій, 1994, с. 30). В цей час вихователем людини є навколишні предмети, котрі вона

емоцій. Саме тому нероби та багаті відчувають себе нещасними, оскільки відповідні щастю емоції вони не відчувають (Гельвецій, 1994, с. 284).

завдяки своєму тілу та органам чуття намагається пізнати. Саме зовнішні предмети сприяють зародженню ідей у людини. Зауважимо, що надалі виховання поступово сприятиме розвитку цих ідей.

Подальше виховання передбачає тісну взаємодію з різними предметами навколишнього світу, що, закарбовуючись в пам'яті, утворюють спогади. Різниця виховання тут полягає в моменті впливу предмету на людину, що своєю чергою породжує нерівність розумів.

Подальше виховання людини (домашнє та шкільне) лише закріплює різницю в розвитку. Причиною цього слугує відмінний інтерес, котрий утворюють загальні уявлення про цінності та звичаї.

Вже в юнацькі роки освіта людини стає різноманітною.

Втім із процесом дорослішання освіта людей перестає бути одноманітною. Юнацька освіта зроджує в людині її самобутність: «...тоді дістає вона найчиннішу освіту, тоді встановлюються її смак та вдача, тоді стає вона вільнішою, більш самою собою, і, нарешті, пристрасті, що зайнялися і її серці, визначають її звички, а часто й усю життєву поведінку» (Гельвецій, 1994, с. 35).

Філософ здійснює порівняння шкільної та юнацької освіти, аби найкращим чином висвітлити перехідні моменти. Він звертає нашу увагу, що характерною рисою шкільної освіти є здійснення примусу з метою отримання результату. Втім із настанням «другої» освіти, вплив примусу припиняється. Людина в юнацькі роки стикається з великою кількістю предметів навколишнього світу, і саме тому вплив вихователів та батьків на дитину мінімізується. Все частіше вона самостійно формує уявлення та робить висновки про речі.

Рішення людини в цей час не можна вважати цілком самостійними. Наставником юнака постає *форма врядування*, в період, за якої він живе, та *звичаї*, що формуються в народі під впливом цієї форми врядування (Гельвецій, 1994, с. 36). Зауважимо, що всі учні, а також учителі, хто навчає цих учнів, підпадають під вплив цієї форми врядування.

Вихователі є головними, хто здійснюють вплив на людину, проте не єдиними. Філософ розширює коло вихователів юнака до яких відносить:

становище, що молодик посідає у світі; бідність або статки; оточення та його вибір (зокрема вибір, друзів, лектури, коханок). Відзначимо, що в переважній більшості людина сама обирає своє оточення, а отже, сама обирає який вплив від обраного виховання та які результати його вона отримає (Гельвецій, 1994, с. 36). Іншими словами, здійснюючи вибір у бік тих чи інших вихователів, людина сама обирає які цінності, звички та наративи будуть в ній сформовані.

Звернімо увагу, що вплив учителів простежується і в формуванні характеру людини, адже характер є безумовним виявом її пристрастей, а пристрасті є результатом впливу становища в якому вона перебуває (Гельвецій, 1994, с. 36). Таким чином, ми можемо зробити висновок, що і уявлення щастя кожної людини є результатом її виховання. Іншими словами, наше уявлення про щастя утворене вибором «вчителів», котрих ми обираємо собі на життєвому шляху.

Таким чином, у цій частині нашого дослідження, аналізуючи план преображення людини на шляху до «рівномірного розподілу щастя», ми врешті стикнулися з концептом «щастя» в філософії Клода Адріана Гельвеція і презентували слідом за філософам способи його формування. Отож, можна сміливо ідентифікувати шуканий нами разом із Гельвецієм «правильний» образ людини у 18 ст. через такі визначення:

- 1) «людина *чутлива*»;
- 2) «людина *себелюбна*»;
- 3) «людина, *правильно вихована*»;
- 4) «людина, *правильно освічена*»;
- 5) «людина *вільна*»;
- 6) «людина *суспільна*»;
- 7) «людина *щаслива*».

Позиції 3-4, які можна навіть ототожнити в просвітницьку епоху, посідають, як бачимо, хоча й начебто зовні «інструментальне», проте насправді, за смыслом ключове місце в цьому багатовимірному «колажі» на підставі «епохальної» картини світу, про яку йшлося в першій частині нашої розвідки, точніше в підрозділі 1.2. Тож тема наступного параграфа видається очевидною.

Переходимо до її безпосереднього дослідження.

3.3 Загальний план ідеального виховання людини на шляхах суспільного прогресу

В попередніх підрозділах розділу III було з'ясовано, що виховання, точніше навіть – виховання *громадянина* – є однією з центральних проблем у досліджуваному нами трактаті Гельвеція. Могутність держави прямо залежить від талантів та чеснот народу, котрі визначаються вихованням людини (Гельвецій, 1994, с. 24). Тому філософ вдається до спроби окреслити план ідеального виховання, що сприяє становленню могутньої держави.

Починає Гельвецій з того, що з'ясовує, яким чином ми можемо визначити чи є виховання людини вдалим.

Мислитель переконаний, що про успіх виховання є сенс говорити, лише зважаючи на його результати. Саме за підсумками виховання-освіти ми відрізняємо дикуна від людини, що зростала в цивілізованому суспільстві, а також теолога від військового та чи людей, зрощених в різних культурах. Гельвецій уже звично для нас проголошує: «Виховання робить нас тим, ким ми є» (Гельвецій, 1994, с. 365). Адже розум та таланти людей, додає він, постають продуктом людської цілеспрямованості. А тому метою науки про виховання, за Гельвецієм, є забезпечити людину відповідними умовами, що спонукають її набути бажаних талантів та чеснот (Гельвецій, 1994, с. 366).

Саме виховання опосередковано, через своїх вихованців, впливає на процвітання держави. З огляду на це особливу увагу Гельвецій приділяє проблеми виховання правителів, адже в їхніх руках зосереджується вся державна влада. Таланти та обдарованість правителів, на думку філософа, прямо залежать від суворості їхнього виховання, небезпек, що їх спіткали в дитинстві, випробувань і нещасть (Гельвецій, 1994, с. 366). Саме такі перешкоди, що протидіють «ніжному вихованню» і водночас стимулюють майбутніх володарів отримувати нові знання. Ці перешкоди, що є характерною рисою виховання володарів, формують у майбутніх правителів відповідні чесноти та пороки. Зважаючи на це, Гельвецій береться накреслити загальний план ідеального

виховання. Передусім, ми маємо звернути свою увагу:

1) на таланти та чесноти, котрими має бути наділена людина відповідної сфери діяльності;

2) на те, яким чином можна набути відповідних талантів та і чесноти (Гельвецій, 1994, с. 367).

Формування відповідних талантів та чеснот відбувається насамперед завдяки не домашньому, а громадському вихованню. Тому філософ, більш детально розглядає переваги такого виховання, що насамперед формує в дитині інтерес до понять, якими вона має цікавитись протягом свого вчення, а не які нав'язуються домашнім вихованням (Гельвецій, 1994, с. 367). Цей список переваг громадського виховання має такий вигляд.

1. Першою перевагою є *місце*, де молодь має можливість здобути відповідну освіту. Зазвичай це є відкрита місцевість, оточена природою, де молодь може активно займатись фізичною активністю, щоб зміцнити своє здоров'я.

2. Наступна перевага – *суворість розпорядку дня*. Ця перевага сприяє формуванню в дітях дисциплінованості, що є основою ладу. Саме організованість є запорукою гарного навчання: «...лад здовжує дні, безлад їх скорочує» (Гельвецій, 1994, с. 368).

3. Третьою перевагою є *відчуття змагальності*, що громадське виховання формує в людині. Суттю конкуренції є порівняння себе з іншими. На думку Гельвеція, саме конкурування є найкращим способом здобути таланти та чесноти (Гельвецій, 1994, с. 368).

4. Четверта перевага полягає в *розумінні своїх вихователів*. Перевага вихователів перед батьками (що зазвичай займаються освітою своїх дітей), полягає в тому, що вони наділені практичними знаннями та знають, яким чином передати ці знання своїм вихованцям.

5. Нарешті п'ятою перевагою цивільного виховання є *твердість*. В цьому вихованні відсутній батьківський страх за дитину. Саме таке виховання здатне зростити патріотів: «Воно єдине може міцно зв'язати в пам'яті громадян поняття особистого інтересу з поняттям інтересу громадського» (Гельвецій, 1994, с. 369).

Відтак, громадське виховання зосереджує свою увагу не лише на формуванні знань та чеснот в людині, а також прагне зробити своїх вихованців дужими та мужніми. Тому особливу увагу воно приділяє фізичному здоров'ю та формуванню гарних звичок. Таким чином, громадське виховання налічує в собі три моменти виховання²² – освіти і за підсумками цього «потроєного» виховання перетворюється на освіту Гельвецій переконаний, що здорова та сильна людина – більш щаслива і є ключем до щастя держави, оскільки є «кориснішою батьківщині, тобто здатнішою до різних обов'язків, що до них може покликати її національний інтерес» (Гельвецій, 1994, с. 269).

Яскравим прикладом того, як позитивно впливає на розвиток держави підтримка фізичного виховання своїх громадян, є Стародавня Греція. Філософ захоплюється популяризацією фізичного виховання серед греків²³. Що ж стосується європейських держав, то в них фізичне виховання знаходиться в занедбаному стані. виправити це могли б відповідні дії з боку держави: «Якби скасувати в колегіях відпустки, коли дитина йде до батьків нудитися або розважатися після навчання, і здовжити щоденні рекреації, ця дитина могла б щодня присвячувати сім-вісім годин поважним студіям, а чотири-п'ять годин – більш-менш важким вправам...» (Гельвецій, 1994, с. 370). Таким чином, дисципліноване та всебічно скомпоноване виховання розвиває в дитині зміцнення тіла та духу разом.

Моральна освіта, в проекті ідеального виховання, має для Гельвеція не меншу вагу. Ця освіта є відмітною рисою цивілізованих народів, котрі вдаються до укладання угод задля злагодженого співжиття. На засадах мирного існування членів різних суспільств і формується наука про виховання (Гельвецій, 1994, с. 370). Її метою та водночас предметом є породити в людях любов до законів та суспільних чеснот. Довершене виховання, таким чином, прямо породжує

²² Ці три моменти виховання-освіти обговорювалися в підрозділі 3.1. Точніше: конструкт виховання доби Просвітництва передбачав фізичне виховання, виховання чеснот і характеру (це власне і є виховання) та навчання (в синтезі з вихованням ми отримуємо освіту).

²³ Звернення до Античних ідеалів у Гельвеція простежується, як ми раніше відзначали, ще на початку трактату. Філософ звертається до Корнелія та Расіна, котрі досліджували людину зважаючи на враження, що викликають в людині величні, ніжні, милосердні та шалені вчинки (Гельвецій, 1994, с. 23).

щасливе суспільство. Прогрес науки про виховання, на думку філософа, прямо залежить від прогресу людського розуму, що безпосередньо вдосконалений досвідом. Досвідом, що, своєю чергою, сприяє об'єднанню людей в суспільство (Гельвецій, 1994, с. 370). Таким чином, люди можуть об'єднуватися подвійно:

- 1) як громадяни певної держави;
- 2) як громадяни тої чи іншої професії.

Зважаючи на цей поділ, виховання кожної людини також є подвійним. І на думку Гельвеція саме друге – виховання у відповідності до тої чи іншої професії – є найбільш досконалим. Запорукою успіху такого виховання є майстерність вчителів та породження у вихованців прагнення до слави.

Гельвецій робить висновки, що загалом виховання, яке передбачає зрощення людини задля певного виду діяльності, знаходиться в достатньо гарному стані. Задля його вдосконалення необхідно лише спростити методи самого викладання (це справа вчителів) та посилити прагнення до змагальності (це до снаги лише правлячому уряду) (Гельвецій, 1994, с. 371). Отож, ми бачимо, що метою освіти перш за все є формування професіоналів, що досягнуть успіху в різних сферах діяльності.

Проте, які конкретні завдання покладає Гельвецій на моральну складову освіти, адже саме вона є запорукою формування у вихованців уявлення про різноманітні чесноти?

Передусім це уявлення про справедливість: саме справедливість є основою законодавства і забезпечує рівні права та обов'язки для своїх громадян. Моральний закон, за Гельвецієм, є проголошенням рівного щастя для всіх громадян держави. На підтвердження своїх слів, філософ наводить приклад двох аксіом, на яких і базується моральний закон:

1. «...не роби іншому того, чого не хотів би, щоб тобі робили...»;
2. «Громадське добро – найвищий закон» (Гельвецій, 1994, с. 377).

Ці дві аксіоми моралі мають бути загальноприйнятими для всіх верств населення та для людей найрізноманітніших сфер діяльності. Зважаючи на ці аксіоматичні засади, кожна людина могла б тверезо проаналізувати закони і

звичаї своєї країни та «скласти про них тим здоровіше судження...» (Гельвецій, 1994, с. 377). Проте, донині перешкодою до просвітлення молоді та навчання її *здоровим моральним поняттям* заважали дві перешкоди, а саме:

- 1) *інтереси священників;*
- 2) *недосконалість більшості урядів.*

Перша переслідує довільну мораль, що «дозволяє йому, - мова йде про священика, - узаконювати сьогодні вчинок, який завтра він проголосить огидним» (Гельвецій, 1994, с. 378). Таким чином, священниками керує прагнення до власної вигоди. Гельвецій чітко визначає, що горе тим націям, котрі довіряють виховання своїх громадян духівництву (Гельвецій, 1994, с. 378). Це пояснюється тим, що властивою рисою духівництва є обман і переслідування.

Духівництво засліплює людей і утворює ілюзію справедливості для своїх прибічників. Надати дійсні уявлення про справедливість міг би моральний катехізис²⁴, що передбачав би вихователями тих людей, що були б добре обізнані в природньому праві, народному праві та головних законах кожного царства. Філософ переконаний, що невдовзі проповідники морального катехізису скерували б пошану на земну владу, котру наразі відводять духівництву.

Надалі варто більш детально дослідити другу причину, що перешкоджає вдосконаленню морального виховання людини – недосконалість більшості врядувань.

Основною проблемою недосконалості врядувань, на думку філософа, є нехтування загальним добробутом власних громадян (Гельвецій, 1994, с. 380). Щоб протистояти цій перешкоді, дитяче виховання, яке дає загальні поняття про чесноти та звичаї, має взаємодіяти з юнацьким вихованням, що численними прикладами підкріплює ці встановлені поняття. Таким чином, для подолання недосконалості врядувань законодавець має здійснити реформу в своїх законах та взяти за основу прагнення до забезпечення всіх своїх громадян благом.

Гельвецій доходить висновку, що завдяки філософам, що активно розвивали

²⁴ В філософії Гельвеція моральний катехізис протистоїть релігійному та базується на засадах природного права і рівності всіх громадян перед законом.

науку виховання задля суспільного прогресу, подолати ці перешкоди теоретично вдалося. Втім, для реалізації цього плану, передусім необхідна влада, що могла б інтегрувати в законодавство, а разом і в суспільство, досліджені філософами принципи виховання. Необхідна влада, що буде поділяти встановлену філософами аксіому моральності: «Хай громадське щастя буде найвищим законом» (Гельвецій, 1994, с. 383).

Зважаючи на викладений матеріал, ми можемо стверджувати, що Гельвецій сформував досить вдалий план ідеального виховання на шляху до суспільного прогресу. Він детально дослідив аспекти фізичного та морального виховання людини, а також розглянув перешкоди, що можуть спіткати суспільство на шляху до становлення морального катехізису.

Таким чином, людина у філософії Гельвеція постає не тільки освіченою. Вона втілює просвітницький концепт «виховання-освіти», де знаходять своє відображення всі його складові, а саме: фізичне виховання, виховання чеснот та характеру (власне виховання) та навчання (освіта). Вкупі із вимогою загальної освіти це прокладає шлях до все ще близької нам сучасності, коли за підсумками революційних соціальних змін першої половини ХХ ст. у статті 26 Загальної декларації прав людини (1948) Генеральна Асамблея ООН закріпить право на освіту, яке, своєю чергою, стане пріоритетним для Організації Об'єднаних націй в галузі освіти, науки і культури (ЮНЕСКО).

ВИСНОВКИ

Пропоновану до захисту кваліфікаційну роботу на здобуття академічного ступеня магістра за спеціальністю 033 «Філософія» було присвячено актуальній і досі недостатньо дослідженій філософами та істориками філософії темі – формуванню епохального «образу людини» у творчості Гельвеція (1715-1771) як вагової складової того світогляду, що ліг в основу доби Просвітництва з її світськими інтуїціями і державницькими інтенціями. Розгорнуте на підставі аналізу одного з головних текстів французького філософа, а саме трактату «Про людину» (1769), дипломне дослідження здійснювалося у відповідності до сформульованих автором мети (див. вище) і завдань. Робота складається з трьох розділів, де, на думку автора, досягнуто певні – значущі для цих останніх – результати.

I. Так, у трьох параграфах розділу I автор презентованого дослідження послідовно проаналізував три «філософські наближення» до феномену Просвітництва, здійснені Кантом, М. Горкгаймером та Т. Адорно і М. Фуко (§ I.1); розглянув серйозну філософську проблему деонтологізації *resp.* гуманізації абсолютних засад життя в її зв'язку з вихідним для європейського Просвітництва ідеалом «розумної людини» (§ I.2); окреслив вибудований добою новий світ людської раціональності, де вихідна «природність» людини ограновується «штучністю» соціального порядку правової держави (§ I.3).

I.1. Зокрема, було з'ясовано, що перша спроба дати визначення феномену Просвітництва здійснена Кантом в праці «Відповідь на питання: Що таке просвітництво?», де просвітництво постало прагненням позбутися кайданів «неповноліття» – страху людини перед самостійним розумуванням. Скинувши їх за допомогою власного – звільненого – розуму людина реалізує мету людського життя – рух вперед, до власної свободи і загального блага, незважаючи на вплив «опікунів», наявних «настанов і приписів», що прагнуть втримувати її у «тваринному стані».

I.2. Також у процесі дослідження було встановлено, що майже два століття по тому М. Горкгаймер та Т. Адорно у праці «Діалектика Просвітництва»

звернули увагу на саму природу того розуму, завдяки якому Просвітництво стало на Кантів шлях свободи, здійснивши при цьому спробу «розчаклування» світу від чар міфу, точніше – запропонувавши зняти цей світовий страх та перемогти його засобами раціоналізації як своєї інструменталізації знання. Тим самим Просвітництво саме загнало себе в кайдани формалізації навколишнього світу. Тож, зважаючи на невинну індустріалізацію та технічний прогрес, Просвітництво створює нові правила поведінки, яким прагне підпорядкувати сучасну йому людину.

I.3. Нарешті, на думку автора, найвдаліший аналіз «проблеми Просвітництва» здійснив Мішель Фуко у праці «Що таке Просвітництво?», актуалізувавши цікаву тему щодо співвідношення понять Просвітництва та гуманізму, оскільки гуманізм знаходив своє різноманітне втілення в межах всіх культурно-історичних епох. Сам образ людини при цьому варто розглядати, зважаючи на «епохальні» особливості, що зазнають суттєвих змін, отож, за доби Просвітництва він визначається політичними, економічними та культурними подіями XVIII століття.

I.4. Автору дослідження також вдалося окреслити своєрідну «онтологічну траєкторію» переходу від епохи Середньовіччя до вихідних засад епохи Просвітництва, що увінчався деонтологізацією людського життя на шляху до нового ідеалу розумної людини. Було, зокрема, зроблено методологічно значущий висновок, що епоха Просвітництва відступає від тлумачення Абсолюту як першопричини всього земного існування, і тим самим людська особистість у власному становленні починає спиратися на природні права. І оскільки в центрі світу вже знаходиться не Абсолютна Особа, як за доби Середньовіччя, а сама людина, то і, при тому що регулятором вчинків людини постає людський розум.

I.5. Цей зафіксований автором онтологічний перехід сприяв зміні картини світу в епоху Просвітництва. Її характерною ознакою є раціональне впорядкування світу як перехід від церковних догм до світу, штучно створеного розумом-законодавцем і завершеного новочасною правовою державою на

підставі природних, а також громадянських законів, прийнятих інтелектуалами доби. Якщо перші є властивими самій природі людини і мають відповідати потребам людського існування, то другі утворені суспільством з метою врегулювання стосунків між людьми.

II. У розділі

родовід Гельвеція, визначено місце філософа в інтелектуальному просторі французького Просвітництва, а також дав встановлено підсумкове значення фундаментального для творчості Гельвеція і для магістерської роботи трактату «Про людину».

II.1. В першому параграфі було висвітлено філософська творчість Гельвеція поставала як певна рецепція етичних і політико-правових концепцій Джона Локка та Томаса Гоббса чий вплив був чітко розмежованим автором, оскільки у Локка французький філософ-просвітник перейняв переважно загальне бачення етичних концепцій людини, а в Гоббса – погляди на облаштування та утворення держави.

II.2. У § 2.2 автору дипломного дослідження вдалося відтворити перипетії філософської біографії Клода Адріана Гельвеція. Особлива увага була привернута до взаємодії мислителя з іншими інтелектуалами доби, передусім із Вольтером, Монтеск'є, Дідро і Руссо, що дозволяє правильно «прописати» його в філософській і взагалі інтелектуальній спадщині французького Просвітництва, окресливши його специфічне місце в ній як гостро актуального філософа і «шляхетної людини» (Фр. М. Грімм).

II.3. У § II.3 розділу II автор здійснив оглядове дослідження трактату Гельвеція «Про людину» з викладом стислої історії його створення, а також визначенням його місця у творчій спадщині філософа, головних тем і загальної проблематики твору. Проведений аналіз дозволяє зробити висновок, що трактат є ключовою працею для розуміння поглядів Гельвеція на природу людини, суспільства і держави, а також щодо місця освіти у стосунках між ними на шляху до прогресу і щастя людства.

III. Аналіз «образу людини» в трактаті «Про людину» Гельвецій,

здійснений у розділі III магістерського дослідження, дозволив окреслити загальні погляди Гельвеція на людину та «правильний план законодавства», репрезентувати загальний план преображення людини на шляху до «рівномірного розподілу щастя», а також презентувати запропонований французьким філософом загальний план ідеального виховання людини.

III.1. У § III.1 третього розділу зафіксовано один із ключових висновків дослідження про те, що для Гельвеція наука про людину передусім пов'язана з наукою про державу, яка засобами виховання перетворює народженого неуча на громадянина. Породжуючи пліч-о-пліч із випадком відмінність між людьми, зокрема у формуванні людських чеснот, виховання разом із тим, на думку філософа, покликане вирішити проблему невігластва та нерівності як окремих громадян, так і цілих народів. В цьому йому мають допомогти мудрі закони, що дозволяє Гельвецію накреслити «правильний план законодавства, котре сприяє подоланню неучтва задля забезпечення в державі щастя «всіх для всіх».

III.2. У § III.2 розділу III автор магістерського дослідження з'ясував, що метою людського життя, за Гельвецієм, який тут продовжує стару лінію Платона і Арістотеля, постає щастя, в якому філософ розрізняє породжені фізичними потребами чуттєві втіхи та завбачене задоволення, або способи, завдяки яким людина досягає фізичних втіх. При цьому справді щасливою для мислителя є людина, що яка займається улюбленою сферою діяльності. Нещастя ж для більшості громадян визначене рівнем статків, нерівномірно розподілених нерозумними законами в державі. Важливим видається автору висновок мислителя: саме уявлення про щастя формується завдяки законам та вихованню, котре людина отримує на протязі всього свого життя, що дозволяє крізь віки перекинути місток до сучасної концепції неперервної освіти.

III.3. У § III.3 розділу III магістерської роботи автор дослідження вдався до окреслення ідеального плану виховання у Гельвеція на шляху до суспільного прогресу, де, слідом за Локком, розрізняється фізичне і моральне виховання та власне освіта. При цьому зазначено, що фізичне виховання формує дисциплінованість, дужість та могутність, а моральне, що є характерною рисою

цивілізованих народів, – шанування цивільних законів та суспільних чеснот з метою досягнення суспільного блага. Перешкодами для моральної освіти, за Гельвецієм, є породжена священиками довільна мораль та і недосконалість більшості врядувань, що нехтують загальним добробутом громадян. Шлях до усунення цих перешкод – взаємодія дитячого виховання, що формує уявлення чесноти та звичаї, та юнацького виховання, котре прикладами закріплює ці засади. Тож можна зробити висновок, що людина у своєму житті має втілити просвітницький ідеал виховання, де знаходять відображення такі складові: фізичне виховання, виховання чеснот та характеру (власне виховання) і навчання (освіта).

IV. В підсумку здійснене нами дослідження дозволяє впевнено визначити шуканий нами разом із Гельвецієм «правильний» образ людини у 18 ст. через такі сім наріжних ідентифікаторів:

- 1) «людина *чутлива*»;
- 2) «людина *себелюбна*»;
- 3) «людина, *правильно вихована*»;
- 4) «людина, *правильно освічена*»;
- 5) «людина *вільна*»;
- 6) «людина *суспільна*»;
- 7) «людина *щаслива*».

Загалом можна вважати, що мета магістерського дипломного дослідження була досягнута. Тому воно відкриває можливості для подальшого детального аналізу епохальних «образів людини» від античності до сьогодення, зважаючи на культурні, політичні, економічні та загалом світоглядні особливості кожної з великих культурно-історичних епох.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Євагнеліє від Івана. (1988). (І. Огієнко, Перекл.).
<https://bibleonline.ru/bible/ubio/jhn/>
- Аристотель. (2021) *Поэтика. Риторика*. У В. Аппельрота, Н. Платоновой(Ред.), АЗБУКА.
- Барг, М. (1987). *Эпохи и идеи*. Мысль.
- Баумейстер, А. (2005). Ідея модерну і традиція Заходу. *Sententiae XII*, 152-176.
 file:///C:/Users/Dell/Downloads/The_idea_of_modern_and_the_Western_tradition_Artic.pdf
- Бертран, Р. (1995). *Історія західної філософії*. Основи. (Оригінал опубліковано 1945 р.).
- Вороницын, И. (1934). *К. А. Гельвеций*. ГАИЗ.
- Гельвеций, К. (1938). *Об уме*. ОГИЗ.
- Гельвеций, К. (1994). *Про людину, її розумові здібності та її виховання*. (В. Підмогильний, Пер.). Основи.
- Гельвеций, К. (1974). *Сочинения в двух томах* (Т. 2). Мысль.
- Генеральна Асамблея ООН. (1948, 10 грудня). Загальна декларація прав людини. https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015#Text
- Гоббс, Т. (2000). *Левіафан*. (Р. Димерця, В. Єрмоленко, Н. Іванова, Є. Мірошниченко & Т. Олійник, Пер.). Дух і Література.
- Горкгаймер, М. (2006). *Критика інструментального розуму*. (Л. Сітченко, Пер.). ППС.
- Гусев, В. (2000). *Західна філософія Нового часу XVII–XVIII ст.* Либідь.
- Гусев, В. (2003). Ідея вічного миру в політичній філософії Нового часу. *Наукові записки НаУКМА, Філософія та релігієзнавство*, 21, 4-12.
- Дидро Д., Д'Аламбер Ж., Вольтер Ф., Гольбах П., Кондильяк Э., Ментескьє Ш., Руссо. Ж. и др. (1994). *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера*. Наука.
- Дидро, Д. (1935). *Собрание сочинений* (Т. 2). У И. К. Луппола (Ред.),

Размышления по поводу книги Гельвеция «Человек» (с. 119-336). АCADEMIA.

Дунс С. (2001). *Трактат о Первоначале*. (А. В.Апполонова, Пер.). Изд.: Францисканцев.

Кант, І. (1989). Відповідь на питання: що таке Просвітництво? *Всесвіт*, 4, 135-138. <https://vpered.wordpress.com/2019/07/04/kant-erklarung/>

Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму* (Бурковський, І., Пер.).Юніверс.

Костюк, І. (2010). Міф як соціокультурний феномен:функціональне навантаження. *Вісник Львівської національної академії мистецтв*, 21, 367-378.

Кочан, Н. (2011). Гельвецій. У Ю. Левенець (Ред.), *Політична енциклопедія*. Парламентське видавництво.

Левківський, М. В. (2011). Педагогічні погляди французьких філософів К. Гельвеція та Д. Дідро. У *Історія педагогіки* (сс. 36–37). Центр учбової літератури.

Локк, Дж. (1985). *Сочинения в 3-х томах* (Т. 1). (А. Савина, Пер.). Мысль.

Лосев, А. (2001). *Диалектика мифа*. Мысль.

Лосев, А. (2000). *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. Издательство АСТ.

Лосев, А. (1993). *Форма. Стилль. Выражение*. Мысль.

Лосев, А. (1978). *Эстетика Возрождения*. Мысль.

Мазур, Л. (1994). Ідеаліст Матеріалізму. У Мокровольський О. (Ред.), *Про людину, її розумові здібності та її виховання* (с. 7-20). ОСНОВИ.

Махній, М. (2016). *Історія психології*. Слово.

Менжулін, В. (2011). . Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення. *Наукові записки НаУКМА, Філософія та релігієзнавство* 115, 18-25.

Митюрів, Б. Н. (1973). Педагогічні ідеї французьких філософів-матеріалістів XVIII століття (К. А. Гельвецій. Д. Дідро). У М. С. Гриценка (Ред.), *Історія педагогіки* (сс. 39–42). Вища школа.

Момджян, Х. (1983). *Французское Просвещение*

МЫСЛЬ. века

Національні збори. (1789, серпень 26). Декларація з прав людини і

громадянина (В. Мурачов, Пер.).

Плеханов, Г. В. (1981). Від ідеалізму до матеріалізму. У О. П. Косюк, В. М. Чучко (Ред.), *Про атеїзм і релігію в історії суспільства і культури (Вибрані твори і уривки з праць)* (сс. 69–74). Політвидав України.

Прокопов, Д. Є. (2003). Сенсуалізм К. А. Гельвеція в контексті проблеми доведення існування зовнішнього світу та походження хиби. *Наукові записки. Філософія та релігієзнавство*, 21, 13-19.

<https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/3dff2184-d13f-4b15-a196-31f0e6130f21/content>

Протосавіцька, Л. С. (2014). Політичні і правові погляди Клода-Адріана Гельвеція. *Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України, Право*, 197(3), 30-36.

[http://nbuv.gov.ua/UJRN/nvnau_prav_2014_197\(3\)_6](http://nbuv.gov.ua/UJRN/nvnau_prav_2014_197(3)_6)

Руссо, Ж. (2001). *Про суспільну угоду, або принципи політичного права*. (О. Хома, Пер.). Port-Royal.

Сватко, Ю. І. (2023). Духовність особистості у світлі знання, риторичних образів часу та опанування власного майбутнього. Частина I. Освіта – держава – управління – світ проєктів. В *Духовність особистості: методологія, теорія і практика. Збірник наукових праць*, 2 (106), 168-193.

Сватко, Ю. (2023). Духовність особистості у світлі знання, риторичних образів часу та опанування власного майбутнього. Частина II. О конфліктний світ державної влади – світ промов і проблем. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 1(3), 113-147.
<https://doi.org/10.33216/2220-6310/2023-107-3-114-147>

Сватко, Ю. (2020). «Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: онтологічний вимір». *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 26-59.

Сватко, Ю. (2019). Культурно-символічні картини світу як предмет власне філософської рефлексії у світлі проекту відтворення історії Європи в “картинно” виразнених онтологіях». *Наукові записки НаУКМА. Філософія та*

релігієзнавство, 4, 40-57.

Сватко, Ю. (2017). Духовна безпека особистості в епоху «пост-»: її кордони і вороги. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 3(78), 223-259.

Сватко, Ю. І. (2013). «Кінець прекрасної епохи», або Час зміни «картинки»? *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 141, 3–12.

Сватко, Ю. (2008). «Новочасна модель філософування в системі розумно-життєвих ідеалів європейського модерну». *Могілянські історико-філософські студії* (сс. 132–186). Видавничий дім «Києво-Могілянська академія».

Сватко, Ю. (2007). Принцип «Подивись на Абсолют!» як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження. *Наукові записки Наукма, Філософія та релігієзнавство* (63), 3-10.

Сватко, Ю. (2006). Європейський Світ Людини: його максими і конфлікти. *Конфліктологічна експертиза: теорія і методика*, 5, 74-80.

Сватко, Ю. (2002). «Геофан Прокопович і європейське Відродження як окремих культурно-історичний тип», – є саме особистість». *Релігійно-філософська думка в Києво-Могілянській академії : європейський контекст* (сс. 175-212). К.: КМ Академія.

Сватко, Ю. (1994). «Текст – Мир Человека – культура» в просторі сучасного ейдетицизму. *Філософія імені: в границях и вне границ*, 2, 37-60.

Танган, С. (1965). Педагогические воззрения Гельвеція (к 250-летию со дня рождения). *Советская педагогика*, 2, 98-108.

Тейлор, Ч. (2005). *Джерела себе*. (Васильченко, А., Пер.). Дух і література.

Фуко, М. (2017). *Що таке Просвітництво?* (І. Карівець, Пер.). https://science.lpnu.ua/sites/default/files/journal-paper/2017/sep/6034/karivecivmishelfukoshchotakepr_0.pdf

Adorno, N., & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. (Jepbott E., Trans.). Stanford university press.

Ballinger, S. (1959). The Idea of Social Progress through Education in the French Enlightenment Period: Helvetius and Condorcet. *Tenth Anniversary Issue* (pp. 88–99).

Cambridge University Press.

https://www.jstor.org/stable/3692636?searchText=helvetius&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dhelvetius&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A93c039a15b65e053211caf7c8bd654a6

Bristow, W. (2010, August 20). Enlightenment. [Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive](#).

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/enlightenment/>

Carson, J. (2002). Differentiating a Republican Citizenry: Talents, Human Science, and Enlightenment Theories of Governance. *Science and Civil Society* (pp. 74–103). The University of Chicago Press.

https://www.jstor.org/stable/3655268?searchText=helvetius&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dhelvetius&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3Abdffeabc426d8807d022db569dfe6fed

Cassirer, E. (1951). *The philosophy of the enlightenment*. Princeton University Press.

Darrin M. McMahon. (2002). . *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford University Press.
<https://pdfs.semanticscholar.org/0267/b0de5c8ae828095673a0ea16a59ff42bef62.pdf>

Geraint, P. (2000). Education Can Do All. In *The Enlightenment and Modernity*. In N. Geras & R. Wokler (Ed.), *The Enlightenment and modernity* (pp. 25–49). Macmillan Press.

Grossman, M. (2007). *The philosophy of Helvetius*. Kessinger Publishing. (Originally published 1926).

Helvétius, C. (1776). *De L'Homme*. Vostatek.

Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. Economic Thought.
<https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf>

Holbach, B. (2001). *The system of nature*. (H. Robinson, Trans.). Batoche Books Kitchener. (Originally published 1868)/

Kant, I. (2009). *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*. (A. Rorty & J. Schmidt, Ed.). Cambridge University Press.

Keim, A. (2023). *Helvétius, sa vie et son œuvre*. Legare Street Press. (Originally published 1907).

Le Goff J. (2005). *The Birth of Europe*. Blackwell Publishing.

Locke, J. (1693). *Some Thoughts Concerning Education*. Cambridge University Press. <http://www.socsci.kun.nl/ped/whp/histeduc/locke/>

Lough, J. (1938). Helvétius and d'Holbach. *The Modern Language Review*, 33(3), 360-384.

https://www.jstor.org/stable/3715403?searchText=Helvetius&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3DHelvetius%26so%3Drel&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3Af06ec072c193958994bf5bdac928cec3

Masson, P. (1911). Rousseau contre Helvétius. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1, 103-124.

https://www.jstor.org/stable/40516989?searchText=Helvetius&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3DHelvetius%26so%3Drel&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A4a62f051d13de39a24baf01c59f77777

Ferry, L.(2006). *Apprendre à vivre: Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*. Plon.