



ДИДРО

Т. Б. ДЛУГАЧ

ДЕНИ ДИДРО

Второе, доработанное издание

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1986



ББК 87.3(3)

Д51

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Длугач Тамара Борисовна — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории философии стран Западной Европы и Америки Института философии АН СССР. Является автором книги «Человек в мире техники и техника в мире человека» (М., 1978) и ряда статей по истории философии.

Рецензенты:
доктор философских наук *В. Н. Кузнецов*,
доктор философских наук *И. С. Нарский*

Д $\frac{0302010000-127}{004(01)-86}$ 84-86

© Издательство «Мысль». 1986

© Скан и обработка: *glarus63*

Так как я скорее склонен к тому, чтобы упражнять твой ум, чем обучать тебя, то для меня не важно, воспримешь ли ты мои идеи или отвергнешь их, лишь бы они всецело овладели твоим вниманием. Кто-нибудь, более способный, научит тебя познавать силы природы, — для меня будет достаточно вставить тебя испытать свои.

Д. Дидро

ФРАНЦИЯ ЛЮДОВИКА XV И «ЭНЦИКЛОПЕДИЯ» ДЕНИ ДИДРО



игура Свободы на баррикадах на знаменитой картине Эжена Делакруа символизирует восставший Париж. Таким он был в 1830 г., таким он был и в 1789 г., когда разбушевавшаяся народная стихия разбила оковы абсолютизма.

«Баррикады», «Взятие Бастилии», «Великая французская революция» — эти слова знакомы нам со школьной скамьи, и каждый из нас облекает их в яркие образы. Мы представляем себе шумные и торжественные, веселые и мрачные, величественные и смешные эпизоды того могучего общественного движения, которым была низвергнута королевская власть, уничтожены сословные привилегии и установлен новый общественный порядок. Провозглашенные в ходе революции требования всеобщего равенства и справедливости на деле оказались лозунгами буржуазными. Однако в то время буржуазия выступила от лица всего общества, как представитель французского народа в целом, против его угнетателей — королевского двора, дворянства и духовенства. Именно поэтому ее требования носили тогда общедемократический характер.

Весь французский народ — буржуа, ремесленники, крестьяне — восстал против старого строя и добился успеха в этой борьбе. Однако при изучении революции нельзя ограничиться рассмотрением только ее завоеваний, нельзя забывать о тех, кто обдумывал лозунги, подхватываемые восставшими, кто осмысливал задачи, стоящие на повестке дня, иначе говоря, о тех, кто участвовал в духовной, идейной подготовке революции. И здесь в первую очередь следует воздать должное тем писателям и ученым, сгруппировавшимся вокруг «Энциклопедии», которые получили имя энциклопедистов. Центром этой группы был Дени Дидро.

Можно сказать, что ему и его единомышленникам повезло, они жили в то время, когда после долгого перерыва вновь приобрели важное значение самостоятельность индивида и его личная инициатива, так как это стало запросом времени.

Новое время требовало нового человека и создавало его; конечно, человеческие права надо было непрерывно завоевывать и утверждать, но для этого имелась уже благоприятная историческая почва.

Франция начала XVIII в. представляет собой картину упадка абсолютной королевской власти и силы дворянства. Крепостная зависимость становится все более тяжелым гнетом для крестьян, налоги увеличиваются только для того, чтобы обеспечить праздное времяпрепровождение стремящимся к королевскому двору крупным феодалам. В XVIII в. начинается процесс расслоения как дворянства, так и духовенства, и это приводит к усилению позиций третьего сословия. Обедневшие дворяне и священники по своему образу жизни почти ничем не отличаются от представительей нового слоя общества, точнее, его наибольшей

по численности и наиболее беднейшей части. Зато тем более богатеют королевский двор, принадлежащие к нему богатые дворяне и верхушка духовенства. Говоря словами французского историка И. Тэна, «весь этот мир пародирует, пьет и ест до отвала на церемониальных пиршествах, и в этом заключается их единственное назначение, которое они добросовестно выполняют» (21, 89)*.

Представители старейших дворянских фамилий получают огромные пенсии и подарки; почти во всех знатных домах имеются десятки должностей, доставляющих их обладателям жалованье и побочные доходы, но не влекущих за собой никаких обязанностей и существующих только ради декорации. Двор насквозь прогнил — ни королевская власть, ни дворяне, ни духовенство не выполняют более никаких полезных функций, они превратились в паразитический нарост на теле нации.

Один из тогдашних прогрессивно настроенных министров, Д'Аржансон, писал, что «двор сделался сенатом нации; самый ничтожный лакей в Версале — сенатор, а горничные принимают участие в правительстве, если не для того, чтобы приказывать, то, по крайней мере, для того, чтобы мешать выполнению законов и правил» (цит. по: 21, 91—95). Знатные дворяне, высшее духовенство освобождены от налогов, они не только живут за счет третьего сословия, но и обогащаются за его счет. Бедные дворяне, священники, ремесленники нищенствуют и не могут найти защиты от произвола.

* Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника (*Ред.*).

Налоги все более увеличиваются: как правило, на 100 ливров дохода налогоплательщик платит 54, а в некоторых местах и 71 ливр налогов, в его пользовании остается около трети дохода; многие небогатые дворяне в такой ситуации низводятся до положения простых фермеров. Крестьяне же в массе своей превращаются в нищих; с них взимаются огромные налоги — сюда входят дорожные пошлины, рыночный сбор, налог на скот, налог на стражу и дозоры и т. д. и т. п.

В качестве примера одного из чудовищных налогов можно привести налог на соль. После 1680 г. каждому человеку старше семи лет вменялось в обязанность потреблять ежегодно 7 фунтов соли, но из этих семи фунтов ни одной унции нельзя было использовать для каких-либо иных целей (например, для засаливания мяса), кроме как для варки пищи. Если бы какой-нибудь крестьянин вдруг вздумал посолить этой солью свинину для зимнего запаса, то ему пришлось бы дорого поплатиться за это — тотчас же явились бы приставы, конфисковали бы свинину, а его присудили бы к штрафу в 300 ливров. Человек, желающий посолить мясо, должен был явиться на склад, купить для этого другой соли и получить на нее удостоверение, которое он мог затем предъявить сборщикам налогов и соляным досмотрщикам. В любой момент в дом имел право явиться пристав, открыть шкаф и бочонок с рыбой или солониной и проверить крепость рассола, попробовать соль в солонке и арестовать крестьянина по малейшему подозрению. Подобный произвол не был исключением. Не удивительно, что число крестьянских бунтов растет.

Феодальному строю все больше угрожает развитие нового, капиталистического способа произ-

водства — количество мануфактур и работников на них увеличивается, что требует ликвидации крепостной зависимости, расширения торговли внутри страны и с другими странами. В то время буржуазия становится единственной социальной группой, получающей денежные доходы, только она и может ссудить их королю и дворянам. Уже в 1755 г. проценты государственного долга буржуазии были равны 45 млн. ливров, в 1789 г. эта цифра увеличилась до 206 млн. Тем не менее буржуазия не получала почти ничего; правительство платило, только когда хотело и когда было чем, а это случалось редко. Превращаясь в экономического хозяина страны, в политическом отношении буржуазия оставалась совершенно бесправной. В 30-е годы XVIII в. это противоречие между формальным и фактическим положением дел настолько обостряется, что переходит в кризис королевской власти.

Борьба между сословиями, особенно на первых ее этапах, принимала в то время религиозную окраску. Это объясняется тем обстоятельством, что вплоть до Нового времени религия была той первой формой человеческой общности, в которой осуществлялось приобщение индивида к коллективу, осознание каждым отдельным человеком себя как части рода. Именно по этой причине тот или иной шаг в человеческой истории длительное время был движением в рамках религии, хотя оно происходило здесь в превращенных формах.

Борьба различных религиозных течений во Франции в начале XVIII в. выражала определенную расстановку классовых сил, так как две наиболее враждебные друг другу партии — ультрамонтаны и янсенисты — собирали вокруг себя со-

ответственно старые, привилегированные и новые, формирующиеся классы. Хотя французы были нацией католического вероисповедания, исторически ситуация сложилась так, что в ходе формирования государственности они вынуждены были обороняться от чрезмерных притязаний римского папы и видели защиту от них в сильной королевской власти. Упадок последней поставил короля и двор перед необходимостью искать опору в католическом духовенстве, а это означало усиление позиций Рима. Вследствие этого партия иезуитов во Франции, чьи интересы справедливо отождествлялись с интересами разложившегося королевского двора, вызвала к себе враждебное отношение со стороны народных масс. Ультрамонтаны и были выразителями взглядов иезуитов, янсенисты же — последователи голландского богослова Яна Корнелиуса (1585—1638) — пытались вести борьбу с иезуитами и тем самым привлекли к себе всеобщие симпатии, хотя многие держались этого учения, не понимая хорошенько ни одного слова из его толкований, только из ненависти к Риму и иезуитам. Массы народа, непосредственно вовлеченные в эту религиозную борьбу, постепенно, как это ни странно на первый взгляд, освобождались от религии вообще. Один из исследователей данного периода французской истории, Ф. Рокэн, попытался вскрыть причины этого явления. По его словам, «это насмешливое настроение, это сомнение и скептицизм, вышедшие от крайностей споров, присоединились к зачаткам неверия... и современники в первый раз стали говорить «о безверном веке»» (20, 87). Развитие общественного сознания, таким образом, осуществлялось в столкновении различных точек зрения.

Если в 1715—1733 гг. классовая борьба во Франции велась еще в религиозных рамках, и прежде всего вокруг знаменитой буллы *Unigenitus**, в которой духовникам предписывалось отказывать в причастии людям, не согласным с этой буллой (что долгое время продолжало служить причиной волнений), то с начала 30-х годов интересы нации выражаются в «светской» борьбе дворянства — парламента — народа. Парламент при этом играл роль той буржуазной верхушки, которая в своих столкновениях с королевской властью всегда шла на уступки в случае серьезной опасности со стороны усиливающегося третьего сословия. А внутри последнего постепенно выделяются его идеологи — литераторы и философы.

Выдвижение на первый план общественной жизни особой группы литераторов было обусловлено той огромной, пока еще недостаточно объясненной ролью, которую играла в политической борьбе Франции книга. Религиозные распри постепенно сменились «книжными» боями, которые велись уже не из-за религиозных интересов. Можно сказать, что книги в это время стали настоящим «духовным оружием» масс. Именно в философских сочинениях обосновывается необходимость политической борьбы, и они с огромным интересом читаются очень широким кругом людей, которые постепенно начинают замечать тесную связь между философским тезисом о «природной» сущности человека и утверждением всеобщего равенства людей. Не случайно парламент, осоз-

* Булла *Unigenitus* (1714) папы Климента XI осуждала янсенизм как еретическое течение и провозглашала главенство церкви над государством.

навший угрозу старому порядку с этой стороны, решает сжигать наряду с еретически-религиозными также и прогрессивные философские книги. С 1715 г. в Париже вспыхивают настоящие «книжные пожары». И в то же время сам парламент косвенно способствовал распространению атеистических и материалистических взглядов, поскольку перед сожжением каждой книги палач оглашал ее содержание и предъявлял к ней вполне определенные обвинения Генерального Совета. Начиная с 30-х годов XVIII в. в числе приговоренных к сожжению философских произведений были такие бессмертные творения человеческого ума, как «Философские письма» Вольтера (обвиненного в распространении «распущенности, крайне опасной для религии и для гражданского порядка»), «Мысли к истолкованию природы» Дидро, «Эмиль» Руссо, «Об уме» Гельвеция и многие другие.

Сожжение книг не уничтожало идей, высказанных в них, а, напротив, делало и идеи, и книги более популярными. Запрещенные книги тайно переписывались или перепечатывались и распространялись, хотя правительство налагало за это большие штрафы и подвергало виновных тюремному заключению. Они печатались в Голландии и переправлялись во Францию; дело доходило до того, что их можно было приобрести за несколько су буквально у «подножия» парламента; так, «Персидские письма» Монтескье можно было купить там за 20 лет до официального разрешения на их публикацию. Вольтер, живший в это время в Ферне, специально предназначал свои сочинения для книжечек небольшого объема, чтобы их можно было легко переписать и распространить.

Потребность в философской и социально-политической литературе ощутили широкие слои общества. Причина этого заключалась в том, что если в относительно мирные периоды человеческой истории люди творят ее бессознательно, т. е. не задумываются над течением своей повседневной жизни, а просто действуют по десятилетиями заведенному обычаю, то в эпоху революций, когда на повестку дня выдвигается вопрос о новом способе производства и, следовательно, о новом жизненном укладе, начинает ставиться под сомнение, подвергаться обсуждению то, что прежде казалось бесспорным и привычным. Теперь требуется объяснить, почему человек жил так, а не иначе и соответствует ли это человеческому предназначению. Очевидно, что сама постановка вопроса уже предполагает отрицание старого, ибо когда все считается правильным, подобные вопросы вообще не встают. Эпохи социальных революций, таким образом, представляют собой периоды сознательного участия человека в общественной жизни, сознательного ее переустройства. Вследствие этого во всякой революции — во время подготовки ее и в процессе осуществления — появляются идеологи, отвергающие прежний человеческий идеал и формирующие новый. Так было и во время Великой французской революции: малочисленная вначале группа литераторов и философов положила начало тому мощному духовному движению, которое получило название Просвещения и оказало огромное воздействие на всю дальнейшую культурную жизнь Европы.

Провозвестником этого движения был Вольтер. Его историческая заслуга заключалась в том, что он «открыл дорогу партии союза буржуазии с народом, партии «просветителей», «философов»,

«патриотов», пришедшей на смену прежнему авангарду этого класса — парламентской буржуазии, враждебной народу и всегда готовой защищать феодальные порядки, ибо она, по словам Вольтера, сама владела поместьями» (17, 241). Вольтер стал знаменем новой эпохи прежде всего потому, что он один из первых направил острие своего таланта против засилья церкви и невежественного произвола правителей. Его призыв, обращенный против церкви: «Раздавите гадину!» — долгие годы был требованием всей антифеодальной Франции. В деле защиты осужденного церковью Каласа* и многих других Вольтер проявил огромную энергию. Однако он выступал не против религии вообще, а только против ее тогдашнего обличья, против католической церкви, и в этом сказалась ограниченность его философской позиции. По мнению Вольтера, религия необходима народу, и если бы бога не существовало, то его следовало бы выдумать.

Вольтер борется против всякого невежества, против фанатизма, он за веротерпимость, или, говоря словами Канта, за «религию в пределах только разума». В своей критике религии Вольтер выступает как блестящий и остроумный обличитель мракобесия, но во многих отношениях он стоит позади некоторых младших своих современников, отрицающих веру в бога вообще. Тем не менее, несмотря на отмеченную слабость его критической позиции, выступления Вольтера против церкви имели колоссальное значение, во-первых, благодаря тому, что они были первыми камнями,

* Жан Калас, тулузский коммерсант протестантского вероисповедания, по ложному обвинению в убийстве сына на религиозной почве был приговорен к смертной казни и колесован.

брошенными в это здание сильной рукой, во-вторых, благодаря огромному блестящему дару Вольтера, подвергнувшего все пороки религиозного фанатизма беспощадному и злему осмеянию.

Другим направлением политической деятельности Вольтера была его борьба за просвещенную монархию, против крепостничества и феодальных привилегий. Известны его многочисленные выступления, письменные и устные, в защиту интересов крестьян, в частности «Прошение ко всем должностным лицам королевства», где он описывает притеснения, которым подвергаются крестьяне, и призывает облегчить их участь. Вольтер первый предлагает французским просветителям программу идеологической борьбы с абсолютизмом.

Позднее станет совершенно очевидно, что надежда на просвещенного монарха и на проведение социальных изменений сверху — иллюзия, но не следует забывать, что в то время эта надежда подкреплялась теорией общественного договора. Согласно этой теории, все люди объединяются в общество на основе взаимного договора, соглашения, выбирая государя, т. е. лицо, на которое возлагается наблюдение за выполнением правил договора. Если исходить из такого понимания общественного устройства, то нельзя не признать, что, чем просвещеннее будет правитель, тем более соответствующим назначению человека окажется общественный порядок. Большинство просветителей придерживалось этих взглядов и видело свою задачу в том, чтобы «просветить» относительно «истинных» принципов человеческого общества как монарха, так и весь народ. Эти надежды в то время казались обоснованными. И не удивительно, ведь только К. Маркс спустя почти столетие дал факту общественного состояния людей

другое объяснение, связав его не с сознательным договором, а с трудовой деятельностью, Для XVIII же века просветительские объяснения были единственно возможными, и Вольтер был одним из самых сильных их пропагандистов.

Вольтер подготовил почву для дальнейшего развития философской мысли во Франции. В его увлекательных и тонких философских повестях впервые обнаруживаются парадоксы Просвещения. Особенно это видно в таких произведениях, как «Задиг или судьба», «Кандид или оптимизм» и др. В них Вольтер пытается понять закономерности движения человеческой истории, раскрыть ее смысл, объяснить причины существования зла на земле и т. д. Многие работы Вольтера написаны с целью опровержения концепции знаменитого Лейбница, по мнению которого все, что случается с человеком, имеет благую цель; она может быть скрыта от его взора, но тем не менее существует, так что зло в итоге направлено к добру и поэтому не имеет абсолютного значения.

Вольтер ставит эту проблему таким образом, что признание всего происходящего абсолютным благом оборачивается другой стороной — признанием абсолютности и неизбежности зла. Парадоксальность существующего проявляется тогда в том, что зло оказывается необходимым условием самого блага: стоит нам только согласиться с тем, что благо существует, как причиной его вдруг становится нечто противоположное — зло, и наоборот. У Лейбница такой парадоксальности еще нет, для него зло не имело самостоятельного значения и снималось в благо; для Вольтера дело обстоит уже не так — и то, и другое имеют совершенно равноценное значение и являются как следствиями, так и условиями друг друга. Этот

парадокс Вольтер продемонстрировал в разговоре Задига с ангелом Иезрадом. В ответ на вопрос Задига: «Разве необходимо, чтобы в мире существовали несчастья и преступления и чтобы они составляли удел лучших людей?» — ангел отвечает: «Нет такого зла, которое не влекло бы за собой добро». В противном случае на земле существовал бы совершенный, божественный, а не человеческий порядок, но он возможен только в жилище верховного существа.

В другом романе — «Кандид», — представляющем уже злую пародию на лейбницевскую теодицею (в то время как «Задига» можно рассматривать скорее как веселую насмешку), Вольтер пытается понять, возможен ли все-таки мир без зла и без парадоксов, но в конце концов вынужден сознаться, что это ему не под силу; по его словам, человек не в состоянии постичь законы мирового порядка, его ум бессилен открыть истину. Поэтому нужно перестать спорить, а следует «возделывать свой сад». Но таким образом проблема не решается, а лишь снимается; Вольтер утверждает, что надо действовать, а не рассуждать, но если не рассуждать, то неизвестно, как действовать. Смысл устройства мира остается туманным.

Мне Лейбниц не раскрыл, какой стезёй
незримой

В сей лучший из миров, в порядок
нерушимый

Врывается разлад, извечный хаос бед,
Ведя живую скорбь пустой мечте вослед;
Зачем невинному, сроднённому

с виновным,
Склоняться перед злом, всеобщим
и верховным;

Постигнуть не могу в том блага своего:
Я, как мудрец, увы! не знаю ничего, —

заключает Вольтер (цит. по: 17, 246).

Споры о добре и зле, о смысле человеческой жизни и назначении человека в этот период ведутся не только философами — вся Франция, стоящая перед задачей создания нового общественного порядка, решает эти вопросы. Только в немногих аристократических семьях, как свидетельствуют очевидцы, сохраняется дворянский и монархический дух; новое поколение уже находится во власти новых идей. Оно насмехается над старинными модами, над феодальной гордостью своих отцов, над их серьезным отношением к этикету; старые доктрины кажутся теперь претенциозными и отталкивают оппозиционно настроенных людей, вольнолюбивая же философия Вольтера их привлекает.

В общественном мнении начинает преобладать принцип равенства, во многих случаях, например, звание литератора уже дает перевес перед дворянскими титулами. Учреждения еще остаются монархическими, но нравы уже становятся республиканскими. Они проникают даже в среду самых знатных вельмож, и первые места общественное мнение отдает не дворянам, а умным и образованным людям — сыну нотариуса Вольтеру, сыну ремесленника-ножовщика Дидро, сыну часовщика Руссо, воспитаннику стекольщика Д'Аламберу и др. Их не только допускают в светское общество, их просят прийти, ими восхищаются, им подражают. Вся Франция начинает признавать самыми достойными людьми не самых знатных и богатых, а самых умных и просвещенных; ум, образованность становятся мерилем достоинства человека. Это говорит о кануне великих перемен, о наступлении во Франции новой эры — эры Разума.

Говоря словами Ф. Энгельса, все должно было

в это время доказать свое право на существование перед лицом разума или погибнуть. «Мы видели... — пишет Энгельс, — каким образом подготавливавшие революцию французские философы XVIII века апеллировали к разуму как к единственному судье над всем существующим. Они требовали установления разумного государства, разумного общества, требовали безжалостного устранения всего того, что противоречит вечному разуму. Мы видели также, что этот вечный разум был в действительности лишь идеализированным рассудком среднего бюргера, как раз в то время развивавшегося в буржуа. И вот, когда французская революция воплотила в действительность это общество разума и это государство разума, то новые учреждения оказались, при всей своей рациональности по сравнению с прежним строем, отнюдь не абсолютно разумными. Государство разума потерпело полное крушение. Общественный договор Руссо нашел свое осуществление во время террора, от которого изверившаяся в своей политической способности буржуазия искала спасения сперва в подкупности Директории, а в конце концов под крылом наполеоновского деспотизма. Обещанный вечный мир превратился в бесконечную вереницу завоевательных войн» (1, 20, 267).

Однако такой финал был далеко впереди. В 30-е годы XVIII в. царство разума представлялось «обетованным миром», он еще не существовал, его надо было завоевывать. Огромную роль в формировании новых представлений сыграла «Энциклопедия»*, возглавляемая Дени Дидро.

* «Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers». V. I—XVII. Paris, 1751—1772, 1780.

В желании Дидро сделать политической трибуной нации именно «Энциклопедию» известную роль сыграла любовь французов к словарям, доходящая, по выражению Сент-Бёва, до страсти. Как уже говорилось, с начала XVIII в. книги во Франции значили очень много и способствовали развитию революционных настроений. Особенным вниманием пользовались словари, издававшиеся отдельными людьми, а также различными партиями. П. Бейль выпустил в 1695—1697 гг. «Исторический и критический словарь...», во времена Дидро иезуиты выпускали «Словарь Треву» и т. д. Многочисленные словари находили в то время постоянных покупателей, несмотря на подчас высокие цены. Энциклопедия была, по мнению Дидро, самой приемлемой формой по той причине, что в ней можно было в рамках единой мировоззренческой программы дать ответы на многочисленные вопросы, стоявшие в то время перед идеологами революционно и оппозиционно настроенных слоев. Не просто связать имеющиеся знания воедино, но связать их так, чтобы направить к одной цели — пониманию того, какими должны быть новые общественные отношения, — именно к этому стремились издатели «Энциклопедии». О том, что «Энциклопедия» выполнила свое революционное предназначение, свидетельствует постановление Генерального Совета в 1758 г., в котором обвинение, выдвинутое против нее, содержит в то же время признание влияния ее идей на духовную жизнь Франции: «С большой горечью мы вынуждены сказать это; нечего скрывать от себя, что имеется определенная программа, что составилось общество для поддержания материализма, уничтожения религии, внушения неповиновения и порчи для нравов» (цит. по: 20, 228).

В 1758 г., т. е. через семь лет после выхода в свет первого тома, авторы «Энциклопедии» были обвинены в том, что они не признают божественности королевской власти и при объяснении ее указывают либо на насилие, либо на общественный договор; что они считают необходимым рационально обосновать различные религиозные церемонии и обряды; что они требуют свободы совести, веротерпимости и т. д. В 70-е годы королевский прокурор де Флери упрекает их в том, что они «сделались наставниками человеческого рода. Свобода мыслить — вот их возглас, и этот возглас слышится с одного края мира до другого. Одной рукою они стремятся пошатнуть престол, а другою хотят опрокинуть алтарь. Цель их — дать иное течение направлению умов относительно гражданских и религиозных учреждений, и таким образом ими как бы совершена революция» (цит. по: 20, 298).

Действительно, энциклопедисты совершили революцию в умах и тем самым подготовили политическую революцию; именно в их среде сформировались новые взгляды относительно сущности человека, его прав и обязанностей, «истинного» и справедливого общественного устройства и т. д. Издание многих томов «Энциклопедии» привело к тому, что, по словам Вольтера, вопреки всем гонениям, которым подвергалась «Энциклопедия», все французы и даже все европейцы сделались «энциклопедистами» (см.: 19, 91).

Не будет преувеличением сказать, что все участвовавшие в этой работе в течение более чем 20 лет совершили настоящий подвиг, и первым подвижником нужно назвать неутомимого ее организатора и в полном смысле слова духовного руководителя Дени Дидро. Несколько слов из истории

«Энциклопедии» покажут, насколько велики заслуги Дидро.

Поводом для издания «Энциклопедии» послужило предложение (в 1742 г.) двух издателей — англичанина Дж. Мильса и немца Г. Селлиуса — французскому книготорговцу А. Ф. Лебретону на переиздание вышедшего в Англии несколько лет назад Энциклопедического словаря Э. Чемберса. К изданию был привлечен Дидро, который загорелся желанием систематизировать все имеющиеся знания и направить их на достижение общего блага, так что Словарь Чемберса был здесь лишь предлогом. Очень много времени было затрачено Дидро на подбор сотрудников и разработку «Проспекта». Ближайшим другом и помощником его в этом важном деле стал крупный математик и философ Д'Аламбер. Позже Вольтер сравнивал Дидро и Д'Аламбера с Геркулесом и Атласом, несущими земной шар на своих плечах. По словам того же Вольтера, и офицеры армии, и моряки, и судьи, и медики, и литераторы, и ученые объединились для дела столь же полезного, сколь и трудного, без всякого личного интереса и даже не стремясь приобрести известность, так как многие скрывали свое имя (см.: 19, 91—92). Среди сотрудничавших в «Энциклопедии» были такие знаменитости, как Вольтер, Монтескье, Гольбах, Гельвеций, Тюрго, Кенэ, Руссо, Бюффон, Мармонтель, Кондорсе и др.

В «Проспекте», написанном Дидро и Д'Аламбером, раскрывается цель издания: собрать все достижения в области наук и искусств (здесь издатели указывают на Ф. Бэкона как на мыслителя, у которого они заимствовали эту идею). Но кроме того, Дидро предпринимает попытку, которую не делал до него никто, — систематически

представить также и развитие ремесел. Для этого он лично посещает самые разнообразные мастерские, изучает производство различных предметов (тканей, бумаги и т. д.), учится делать их сам.

История «Энциклопедии» — это история почти всей жизни Дидро. Мысль об ее издании зародилась в его уме в 1745 г., первый том вышел в 1751 г., когда ему было 38 лет, а все издание с гравюрами и рисунками было завершено к 1772 г. (без участия Дидро до 1780 г. вышло в свет несколько дополнительных томов текста и иллюстраций к ним, а также два тома указателей).

После опубликования второго тома «Энциклопедия» была запрещена. Поводом для этого послужила защита диссертации одним из друзей Дидро и возможным автором ряда статей по вопросам богословия — аббатом де Прада. Де Прада был публично обвинен в неверии, его диссертация была отвергнута, и это дало иезуитам основание для нападков на «Энциклопедию». На вышедшие тома правительство наложило запрет и передало в руки иезуитов дальнейшее издание; однако те не смогли справиться с этой задачей, вследствие чего Дидро и Д'Аламбер без официального разрешения властей вернулись к своей работе. Настоящая трагедия разыгралась после выхода в свет седьмого тома, в котором была опубликована статья Д'Аламбера «Женева». В этой статье он противопоставлял религиозному фанатизму веротерпимость, которая, по его мнению, имела место в религиозной общине Женевы. Д'Аламбер отстаивал также права искусства, в частности театра, в деле просвещения. Поднялся общественный скандал, в котором оказался замешанным и один из ближайших друзей Дидро — Руссо. Уже и

раньше у Руссо возникали разногласия с энциклопедистами по вопросам веры, после статьи Д'Аламбера он публично порывает с ними. Ссора бывших единомышленников стала предвестницей обнаружившихся у них позже политических и идейных разногласий и тяжело сказалась на дальнейшей судьбе «Энциклопедии».

В 1758 г. вышла книга Гельвеция «Об уме», которая в следующем году была осуждена парламентом на сожжение. Печатание «Энциклопедии» вновь было приостановлено, так как между ее идеями и книгой Гельвеция было найдено много общего. Несколько раньше, в 1757 г., король издал суровую декларацию, в которой говорилось, что все, кто будет изобличен в составлении либо в поручении составлять и печатать сочинения, содержащие нападки на религию, покушающиеся на королевскую власть или стремящиеся нарушить спокойствие и порядок в стране, будут караться смертной казнью. В 50-е годы были казнены Ж. Калас и Ж. Ла Барр, обвиненные в преступлениях против католической религии,— из этого можно заключить, как опасно в то время было выпускать запрещенные книги. Для Дидро самое тяжелое в этой ситуации заключалось в том, что Д'Аламбер, не выдержавший постоянной травли и тревог, опасности и напряженной работы, отказался от редакторства. Тщетно Дидро уговаривал его продолжать работу; тот согласился лишь закончить руководство математическим отделом. Вольтер предлагал Дидро последовать примеру Д'Аламбера или по крайней мере перенести издание «Энциклопедии» в одну из «просвещенных» монархических стран — Россию или Пруссию, но Дидро отказался. Считая, что работает прежде всего для Франции, он не мог покинуть ее; не мог не только

потому, что здесь у него было 50 хорошо обученных и грамотных наборщиков, участвующих в работе над «Энциклопедией», но также и потому, что здесь остались его друзья, общение с которыми ему было необходимо для того, чтобы мыслить и писать.

В 1759 г. была начата тайная работа по дальнейшему выпуску «Энциклопедии». В течение долгих лет вся тяжесть этой работы лежала на плечах одного Дидро. В 1765 г. были выпущены сразу 10 томов печатного текста, а гравюры и рисунки вышли позже, в 1772 г. Но по окончании работы Дидро ждал еще один тяжелый удар — оказалось, что последние тома непосредственно перед печатанием были «исправлены» осторожным Лебретонем и вышли в изуродованном виде. По свидетельству друга Дидро — М. Гримма, тот рыдал от скорби и отчаяния, обнаружив, что статьи, которые он сам исправлял и переделывал, во многом искажены.

Как бы то ни было, титанический труд, сопряженный со многими заботами, лишениями, страхами и потребовавший большой изобретательности, был наконец закончен. В предисловии к восьмому тому, который Дидро выпустил уже один, без Д'Аламбера, он писал: «В течение двадцати лет подряд мы едва ли имели хоть несколько минут покоя. После дней, поглощенных неблагоприятным непрерывным трудом, сколько было ночей ожидания тех бедствий, которые стремилась навлечь на нас злоба! Сколько раз поднимались мы с ложа, мучимые тревогой, что нам придется отступить перед воплями клеветы, резлучиться со своими родными, друзьями и соотечественниками, дабы под небом чужбины искать необходимый для нас покой и покровительство, которое нам предла-

гали! Но отечество было нам дорого, и мы постоянно надеялись, что предубеждение уступит место справедливости... О соотечественники и современники наши! Сколько бы строго вы ни судили этот труд, вспомните, что он был предпринят, продолжен и завершен небольшой горсточкой людей одиноких, стесненных препятствиями в своих планах, выставляемых в самом омерзительном свете, осыпаемых самой ужасной клеветой и оскорблениями, поощряемых только любовью к благу, одобряемых только немногими голосами и не имеющих иных средств, кроме тех, которые предоставило им доверие трех или четырех коммерсантов!» (3, 7, 77—79).

Самому Дидро, по свидетельству одного из его биографов, Р. И. Сементковского*, принадлежит 1259 статей, по которым видно, что если для Д'Аламбера «Энциклопедия» была сводом научных знаний, то для Дидро она явилась прежде всего политической трибуной. Многие статьи были для него лишь поводом высказать свои политические взгляды. Так, например, статья «Нравы» представляет собой критику неограниченной и непросвещенной монархии; то же самое можно сказать о статье «Собственность».

Дидро следует воздать должное не только за «Энциклопедию» — она была результатом усилий группы философов и литераторов, ученых и общественных деятелей. Заслуга Дидро состоит также в создании своеобразной «Республики ученых». Дело в том, что у истоков каждого нового витка истории можно отыскать небольшую группу образованных людей, формирующих духовную культуру своего времени и нового субъекта этой куль-

* Сементковский Р. И. Денис Дидро. СПб., 1896. С. 33.

туры. В XIV в. в Европе, например, это флорентийский кружок Лоренцо Великолепного, из которого вышли Микеланджело Буонаротти, Пико делла Мирандола и другие великие личности. В XVII в. это «невидимый колледж», связавший крепкими нитями духовной общности Лейбница, Спинозу, Паскаля, Гука, Гюйгенса и др. Во Франции XVIII в. благодаря Дидро также формируется подобное сообщество.

В Европе XVI—XVII вв. духовное общение осуществлялось главным образом в ходе переписки и редких личных встреч; благодаря «Энциклопедии» во Франции в XVIII в. создается иной тип общения — в живых, непосредственных, буквально каждодневных беседах и спорах развивается мышление эпохи Просвещения. Гольбах, Гельвеций, Руссо, Дидро, Кондорсе, Кондильяк и многие другие, создавая свои произведения, polemизируют друг с другом. В выработку общей программы каждый вносит свою долю участия, непрерывно корректируя собственную точку зрения под влиянием других. Авторы «Энциклопедии» можно назвать «совокупным мыслителем», «совокупным философом». Постепенно взгляды ее участников начинают определять духовную жизнь всей Европы.

Энциклопедистов называли также просветителями по той причине, что они ставили своей целью дать народу образование и «просветить» его, а также и монархов относительно смысла «истинного» человеческого общества; речь шла прежде всего о формировании и пропаганде антифеодального идеала человека. Это было насущной задачей потому, что на протяжении нескольких веков в феодальной Европе господствовало освященное церковью учение о человеке как о существе двоя-

кой природы — телесной, греховной, и духовной, божественной. Церковь учила человека жить на земле так, чтобы заслужить награду в ином мире; это касалось его отношений с другими людьми, в которых он хотя и должен был руководствоваться принципом «все люди — братья», но в то же время не имел права забывать о строгой сословной иерархии: тот, кто рожден, скажем, дворянином, вместе с «голубой кровью» получает от бога и другие отличия, в том числе и привилегию повелевать, и сопротивляться божественному предостановлению грешно.

У просветителей в соответствии с требованиями новой эпохи это представление о человеке сменяется взглядом на него как на существо природное, и прежде всего телесное, а его чувства и разум объявляются продуктами телесной организации. Хотя в плане телесности все люди как-то отличаются друг от друга, различия эти можно считать несущественными, так как их роднит то, что все они — природные существа; это делает их равными. Отсюда вытекает, что всякие сословные привилегии должны быть отменены. Они существовали из-за неправильного понимания сущности человека, теперь же задача состоит в том, чтобы помочь людям понять истину и перестроить общество в соответствии с человеческой природой. Именно такое понимание человека и человеческих отношений считается разумным, иначе говоря, разумно то, что ориентировано на природу, что соответствует ей; разумное — это и есть природное. Таким образом, в характеристике Просвещения как «века окончательного господства разума и вместе с тем природного определения человека» (26, 24) выражена очень важная черта мышления той эпохи: если в негативном плане разум пони-

мается как антипод всему существовавшему до сих пор, и прежде всего общественному устройству, то в позитивном смысле разумное совпадает с природным, естественным. Все желания и потребности признаются разумными, поскольку они обусловлены природой.

На первый взгляд просветительское представление о человеке совершенно правильно. Действительно, не является ли человек природным существом, раз он обладает телом и обусловленными телесной организацией физиологическими потребностями? Не вытекают ли его духовные свойства из телесной природы, в частности из устройства мозга? Не разумнее ли вследствие этого удовлетворять все потребности, а не отречься от них, к чему призывала церковь? Все это как будто верно, но...

Как быть в тех случаях, когда человек совершает преступление и причиняет зло другим людям? Обусловлено ли это его природой? Здесь открывается возможность двух различных решений, двух в известном смысле противоположных ответов. Если в человеке все определено природой, в том числе его дурные наклонности, то, вероятно, бессмысленно препятствовать им — природа все равно «возьмет свое»; просвещение в этом случае бесполезно, так как оно не в силах «победить» природу. Но возможен и другой ответ, при котором природное должно быть понято особым образом: если сначала все в природе казалось разумным, то затем становится ясно, что нельзя признавать разумными дурные желания и страсти — они неразумны; но этого мало — именно потому, что они неразумны, они и неестественны. В этом случае вмешательство просвещения помогает «исправить» природу в соответствии с разумом, бо-

лее того — в соответствии с «истинной» природой.

Если внимательно проанализировать такие различные ответы, то можно обнаружить противоречивость самой основы просветительских взглядов — понятия «естественного», «природного» человека. В самом деле, с одной стороны, природное, естественное принимается за основу, а правильным, т. е. разумным, объявляется только то, что соответствует природе; разумное, таким образом, вытекает из природного и по сути дела тождественно ему. Но потом выясняется, что разумное противостоит природному: так, если дурные желания признаются неразумными и, следовательно, неестественными, то это означает, что, прежде как будто имевшее основание в себе самом, природное раскрывает теперь свой смысл через иное — через разум. Здесь и приоткрывается завеса «второй», т. е. социальной, природы человека.

Итак, понятие природного выступает в двух противоположных планах: природа человека индивидуальна, поэтому он, казалось бы, имеет право на удовлетворение абсолютно всех своих желаний, так как они все «от природы» и, следовательно, все естественны и разумны; но человек живет в обществе, возникшем, по мнению просветителей, в результате добровольного соглашения людей, и, следовательно, он должен поступать по отношению к другим так, как, по его мнению, должны поступать с ним другие. Тогда разумными будут только те желания, которые находятся в соответствии с желаниями других; разумным объявляется соответствие индивидуальной и общественной природы.

Взгляды просветителей постоянно колеблются между этими двумя границами «природности» —

индивидуальной (которая может быть названа «абсолютной естественностью») и общественной (которая по сути дела является уже искусственной природой, «второй» природой, т. е. уже не природой в собственном смысле слова, так как ее принципы даны человеку не от рождения, как первые, а возникают на основе «разумного договора»). В этом выражено противоречие всей просветительской концепции, развитие которого с неизбежностью приведет к постепенному переосмыслению понятия человека.

Однако это произойдет веком позже, когда К. Маркс покажет, что сама природа с появлением человека превращается в объект его преобразующей деятельности и что человек никогда не бывает просто природным, но всегда является социальным существом.

За «естественным» человеком эпохи Просвещения скрывался буржуа, и требование равенства людей на самом деле было утверждением формального права и формальной справедливости. Иначе говоря, в образе «естественного человека» формировался в то время антифеодальный идеал. Такое понимание, безусловно, было шагом вперед в истории общественного развития; с этих позиций просветители вели борьбу с церковью и королевской властью. Однако противоречивость буржуазного идеала человека начала вырисовываться уже в то время; правда, надо было обладать особенно «острым зрением», чтобы разглядеть ее еще не развитую, зародышевую форму.

Одним из немногих, кому удалось понять это и кто понял, кроме того, что в этой противоречивости выражено своеобразие мышления эпохи, был Дени Дидро. Его можно считать одним

из тех, кто сумел подняться до рефлексии над собственной логикой. Рефлексия Дидро стала как бы тем фокусом, в котором преломлялись противоречия способа мышления энциклопедистов. Концентрируя на них свое внимание, он оказался в состоянии очертить границы механицизма XVII—XVIII вв. Это и станет предметом рассмотрения в данной книге.

ПРОСВЕЩЕНИЕ И «ПАРАДОКСЫ» ДЕНИ ДИДРО

1. НА ПУТИ К ФИЛОСОФИИ



Формирование Дидро как оригинального мыслителя заканчивается примерно к середине 40-х годов XVIII в., т. е. к тому времени, когда мысль об «Энциклопедии» полностью завладела им. Этому предшествовал почти десятилетний период напряженных самостоятельных занятий по изучению философии, литературы, языков, истории и поисков новых путей в науке.

Дени Дидро родился 5 октября 1713 г. в городе Лангре в семье достаточно обеспеченного ремесленника-ножовщика. Отец его стремился дать двум своим сыновьям хорошее образование, а единственным в то время во Франции способом получить образование было обучение в иезуитских коллежах и школах, поэтому Дени и его младший брат Дидье в возрасте 8—9 лет начали посещать такой коллеж в своем родном городе, где изучали в основном древние языки, историю, ораторское искусство, литературу.

Вероятно, под влиянием своих наставников, которые пытались подготовить Дидро к духовной карьере, он в совсем еще юном возрасте (ему было только 15 лет) решает уехать в Париж, чтобы

завершить там свое образование. Отец помогает ему осуществить это намерение: он едет вместе с сыном и устраивает его в коллеж Д'Аркур, где Дидро продолжает изучение греческого языка и латыни и начинает заниматься математикой, вначале не вызвавшей у него большого энтузиазма. Очевидно, годы обучения в коллеже укрепляют в Дидро намерение отказаться от духовной карьеры, так что по окончании его он по совету отца поступает работать помощником прокурора Клеман де Ри, уроженца Лангра, у которого служит около двух лет. Однако юридические науки его также не привлекают; в свободное время он продолжает заниматься языками, включая теперь уже английский, и математикой. Наконец он принимает решение отказаться от всякой службы вообще и посвятить себя науке. Нельзя сказать, чтобы это решение пришлось по душе его отцу. По вполне понятным причинам тот хотел видеть своего сына «определившимся»; при этом он проявил широту взглядов, не принуждая сына ни к какой службе и настаивая лишь на том, чтобы тот выбрал что-либо одно. Но как раз этого Дидро не мог решить — он еще не «определился» и просил у отца времени для раздумья. По его мнению, предпочтительнее было вести жизнь малообеспеченного, но свободного человека, подчиняющегося не внешним правилам, а внутренним интересам, чем скучную жизнь обеспеченного, но ограниченного чиновника.

Десять лет — с 1733 по 1744 г. — посвящены напряженным поискам своего пути. Зарабатывая на жизнь случайными уроками (так как отец отказался помогать ему), Дидро все свое время отдает изучению философии, математики, истории, литературы, языков; в это время и формируется

его энциклопедический ум, ум организатора «Энциклопедии». К этому периоду относится его знакомство с идеями английского моралиста А. Э. К. Шефтсбери, книгу которого «Исследование о достоинстве и добродетели» он перевел в 1745 г. и который оказал значительное влияние на представление о человеке, складывающееся у Дидро.

Тесная дружба связывает его в эти годы с Руссо, Кондильяком и другими в будущем знаменитыми писателями и философами; долгие часы проводят они в спорах и беседах. Есть сведения о том, что основные мысли первой работы Руссо — «Рассуждения о науках и искусствах», за которую он получил премию Дижонской академии, были подсказаны ему Дидро. Во всяком случае частые встречи и разговоры этих двух великих людей оказали влияние на каждого из них.

В 1746 г. Дидро выпускает свое первое оригинальное произведение — «Философские мысли», осужденное парламентом на сожжение. Дидро предвидел это, когда писал в том же сочинении: если святоши «однажды решат, что в настоящем сочинении содержится нечто противное их идеям, они не остановятся ни перед какой клеветой, как они уже оклеветали тысячу людей более достойных, чем я. Если они назовут меня только деистом и нечестивцем, я буду считать, что дешево отделался. Они давно уже осудили на вечную муку Декарта, Монтеня, Локка и Бейля и, я думаю, осудят еще многих» (4, 185). Действительно, иезуиты не могли не отвергнуть сочинение Дидро прежде всего за то, что здесь утверждалась веротерпимость и признавалось равенство всех религий перед лицом «естественной религии», под которой Дидро подразумевает такую религию, кото-

рая включает рациональное доказательство бытия бога, а также право на сомнение в его существовании.

В целом это первое самостоятельное произведение Дидро можно было бы назвать «Похвалой разуму», так как основная мысль его заключалась в том, чтобы утвердить права разума везде, в том числе и в религии. Хотя в этом первом произведении Дидро выступает еще как деист, т. е. оставляет за богом право первого толчка, что позволяет представить мир как действующий далее по собственным закономерностям (т. е. по законам механики), разработанная здесь аргументация атеиста по сути дела свидетельствует о повороте к атеизму, о выходе на ту тропинку, которая в конце концов приведет его к полному неверию: «Я говорю вам, что никакого бога нет; что сотворение мира — пустая фантазия... что если чудеса мира физического обнаруживают некий ум, то беспорядок в нравственном мире уничтожает всякое провидение... Если бы даже было доказано (а это на самом деле не доказано), что всякое зло служит источником какого-нибудь блага, что ко благу привели гибель Британика, лучшего из государей, и царствование Нерона, негоднейшего из людей, — то как доказать, что нельзя было достигнуть той же цели, не прибегая к тем же средствам? Допускать пороки для вящего блеска добродетелей — значит компенсировать весьма легковесным преимуществом очень тяжелое бедствие» (4, 167—168).

Как видим, Дидро останавливает свое внимание на тех же парадоксах, которые заметил Вольтер и которые вскрывают противоречия религии. В этом обнаруживается одна из особенностей мышления Дидро, состоящая в умении так основательно развить аргументацию своего собесед-

ника (и даже противника — в данном случае речь идет о скептике и атеисте), что кажется, будто он перешел на его позиции; однако так же полно развивается другая, отличная и даже противоположная точка зрения. Эта особенность несколько позже развернется как диалогичность, или «парадоксальность», его мышления. Критике христианства и защите веротерпимости посвящена следующая (в хронологическом порядке) работа — «Прогулка скептика, или Аллеи» (1747). В ней Дидро вновь противопоставляет размышляющих о природе, мудрых и терпимых людей, живущих в «аллее каштанов», тем безумцам и одержимым фанатикам, которые заселяют «аллею терний».

В 1749 г. Дидро был заключен в Венсенский замок. И хотя непосредственным поводом для его заключения были нападки на тогдашнего министра Д'Аржансона в «Письме о слепых, предназначенном зрячим» (1749), видимо, не последнюю роль в этом сыграла данная в этой работе критика христианства и содержащаяся здесь защита прав разума. К счастью, заключение было кратким (может быть, благодаря заступничеству перед королем подруги Вольтера маркизы дю Шатле), и Дидро вскоре вновь смог продолжить работу над «Энциклопедией».

Разоблачению религиозного фанатизма и невежества Дидро посвящает многие свои работы, в том числе замечательный роман «Монахиня». Написанный в 1760 г. и опубликованный уже после его смерти (в 1796 г.), этот роман принадлежит к числу лучших художественных произведений Дидро. Он был переведен на многие языки и имел огромный успех во Франции, Бельгии, Голландии, Англии. Секрет этого успеха — в ярком и талантливом изображении жизни молодой

девушки, заточенной в монастырь по воле родных, в несчастиях которой были повинны фанатизм и жестокость церковников. С необычайной изобличительной силой Дидро рисует отвратительные стороны монастырского уклада, различного рода суеверия, тиранию, безнравственность, порождаемые монастырской жизнью.

Отношение просветителей к религии было ограниченным, поскольку они не вскрывали ее социальные корни, считая религию лишь заблуждением человеческого ума. Несмотря на это, просветительская критика церкви и религии сыграла огромную роль в деле распространения антирелигиозных взглядов; внес в нее свой вклад и Дидро. Его кредо сформулировано в завершающей части написанных им еще в 1754 г. «Мыслей к истолкованию природы» с ироническим названием «Молитва». Обращаясь к богу, Дидро пишет: «Я ни о чем тебя не прошу в этом мире, ведь ход вещей необходим сам по себе, если тебя нет; а если ты существуешь, то он необходим по твоим установлениям. В мире ином я жду от тебя воздаяния, если иной мир существует; но вместе с тем все, что я делаю в этом мире, я делаю для себя. Если я следую добру, то это делается без усилий; если я отвращаюсь от зла, то без мысли о тебе. Я не мог бы помешать себе любить истину и добродетель и ненавидеть ложь и порок, если бы даже знал, что тебя не существует, или если бы верил, что ты существуешь и оскорбляешься этим. Вот каков я есть — необходимо организованная часть вечной и необходимой материи, а может быть, твое создание» (4, 377—378). До конца жизни Дидро не прекращал атак на религию и церковь; предсмертные его слова были о том, что «неверие — первый шаг в философии».

Переход на позиции атеизма совпадал у Дидро с формированием собственных философских взглядов, ибо все эти годы — с 1733 по 1750 — он внимательно изучает произведения Аристотеля и Платона, Ф. Бэкона и Локка, Декарта и Спинозы. Начиная с «Письма о слепых» и кончая «Элементами физиологии» (работа над которыми продолжалась с 1773 по 1780 г.), он разрабатывает многие философские проблемы.

Зрелый Дидро — это «Мысли к истолкованию природы», «Философские принципы относительно материи и движения», это трилогия «Разговор Д'Аламбера и Дидро», «Продолжение разговора», «Сон Д'Аламбера», это «Племянник Рамо», «Жак-фаталист и его хозяин», «Салоны», «Элементы физиологии», статьи в «Энциклопедии» — словом, произведения, написанные им после 1750 г.

До последних своих дней Дидро выступает против тиранического произвола властей и невежества, с пропагандой просвещенного и гуманного человеческого общества. Поэтому его с полным правом можно назвать одним из самых ярких представителей века Просвещения. Все его работы посвящены сложным проблемам того времени. Не жалея сил, он трудится над «Энциклопедией»; даже его поездка в Россию на склоне лет — в 1773—1774 гг. — преследовала цель практического воплощения идеалов Просвещения.

Вопрос о влиянии французского Просвещения на культурную жизнь России следует рассматривать особо.

Вступившая на престол в 1762 г. Екатерина II, как известно, вела переписку с просветителями, пытаясь представить себя как просвещенного монарха на троне. Больше всех она ценила Вольтера, но и Дидро пользовался ее уважением. В то время

как во Франции энциклопедисты подвергались преследованиям, Екатерина уже через несколько лет после восшествия на престол предложила Дидро перенести печатание «Энциклопедии» в Россию, обещая свою помощь и поддержку. Вольтер, с восторгом писавший о великодушии «северной Семирамиды», потратил немало труда, желая уговорить Дидро согласиться на это предложение. Но тот отказался, ссылаясь на отсутствие в России грамотных и необходимых ему наборщиков. Истинной же причиной, как мы уже говорили, было то, что он не мыслил своей жизни и работы без общения с близкими друзьями и вне парижской духовной атмосферы.

Личные связи многих энциклопедистов с Екатериной завязались вскоре после восшествия ее на престол. Так, Екатерина приглашает Д'Аламбера на роль воспитателя наследника Павла I, но тот отказывается; затем последовало приглашение Дидро посетить Россию, и уже в конце жизни, в 1773 г., он предпринимает поездку в далекую страну.

Принят он был Екатериной чрезвычайно приветливо; почти каждый день он имел возможность беседовать с ней, и это было время споров и обсуждений различных философских и политических вопросов. Внешне отношения были самые дружеские, но вскоре Дидро почувствовал, что Екатерина относится к нему как к живой диковинке, с которой из любопытства можно поговорить, но советами которой практически воспользоваться никак нельзя. Его впечатления от Екатерины и ее планов нашли свое выражение в работах о России, в «Философских, исторических и других записках», а также в знаменитых «Замечаниях на Наказ».

Как известно, все надежды просветителей на гуманное общество имели в основе утопическую идею улучшить нравы посредством просвещения. Они рассчитывали на воцарение просвещенного монарха, который будет всемерно способствовать распространению образования. Наилучшее государственное устройство, с их точки зрения, — конституционная монархия. Государь, по убеждению Дидро, всегда должен помнить о том, что он управляет от имени народа и для народа; кодекс просвещенного государя должен был бы начинаться такими словами: «Мы, народ, и мы, государь этого народа, совместно клянемся охранять законы, которыми мы в равной мере будем судимы. И, если случится нам, государю, изменить или нарушить их, пусть каждый подданный (ибо враг народа есть враг и каждого человека в отдельности) будет освобожден от присяги на верность нам, начнет преследовать нас, низвергнет нас и пусть даже приговорит нас к смерти, если того потребуют обстоятельства» (3, 10, 418). В этих словах уже звучит голос французского революционера, готового перейти от слов к действиям.

Однако для энциклопедистов такой выход — все же крайняя мера. Они предпочитают реформы сверху, так как революционные действия масс, по их мнению, таят в себе губительные, разрушающие силы; как они полагают, лучшим выходом для общества будет, если монархи поймут необходимость общественных преобразований и подадут благой пример своим подданным. И Дидро составляет для Екатерины целый план переустройства империи.

Она должна, во-первых, помнить, что является всего лишь представительницей народа, и поэтому

иметь в виду прежде всего его интересы; она должна отказаться от единоличного правления, созвать комиссию народных представителей и править вместе с ними. Это позволит исключить возможность деспотизма. Отвечая на возражение, что в России деспотизм должен существовать по необходимости, так как этого требуют ее огромные размеры, Дидро замечает, что тогда «Россия обречена быть управляемой дурно в девятнадцати случаях из двадцати. Если — по особому благоволению природы — в России будут царствовать подряд три хороших деспота, то и это будет для нее великим несчастьем, как, впрочем, и для всякой другой нации, для коей подчинение тирании не является привычным состоянием. Ибо эти три превосходных деспота внушат народу привычку к слепому повиновению; во время их царствования народы забудут свои неотчуждаемые права; они впадут в пагубное состояние апатии и беспечности и не будут испытывать той непрерывной тревоги, которая является надежным стражем свободы...» (3, 10, 426).

Дидро пытается внушить Екатерине мысль о необходимости просвещения народа, о коренном переустройстве управления и образования в России. Он набрасывает для нее план распространения образования в России, в частности предлагает ввести всеобщее бесплатное народное обучение. Дидро предлагает упразднить все сословные привилегии, превратить всех граждан в представителей третьего сословия, уничтожить крепостное право, отстранить от управления государством духовенство, передавать корону тому из наследников, кого сочтут достойным народными представителями, и т. п. Все эти идеи вполне в духе утопических планов XVIII в. Просвещение — вот их ос-

нова, просвещенными должны стать и государи, и народ.

Однако Дидро убеждается в том, что Екатерина не годится на роль просвещенной государыни, хотя и претендует на нее. «Русская императрица, несомненно, является деспотом» (3, 10, 419). Критикуя управление Россией, Дидро говорит о том, что между «чистой» (т. е. неограниченной) монархией и деспотизмом различие лишь формальное: деспот поступает так, как ему заблагорассудится, не соблюдая никаких условий; абсолютный монарх связан некоторыми формами, которыми он может пренебречь когда угодно; но даже если эти формы будут соблюдены, они могут лишь оттянуть исполнение воли монарха, но не изменить ее. Абсолютная монархия тяготеет к деспотизму, и потому это «дурной способ правления». По мнению Дидро, чтобы изменить такое положение, следует передать политическую и гражданскую власть народу, представленному депутатами или собранием граждан; собрание может пересматривать, одобрять или не одобрять волю государя, власть которого таким образом будет ограничена.

Перспекты Дидро, разумеется, никакого успеха у Екатерины не имели. Сообщая немного позже другу Дидро — М. Гримму о тех замечаниях, которые Дидро сделал на ее «Наказ»*, она раздраженно назвала их «сущей болтовней», в которой

* «Наказ» Екатерины II был написан ею в 1767 г. и предназначался для депутатов комиссии из разных сословий по составлению нового Уложения (кодекса русского государства) взамен устаревшего Соборного Уложения 1649 г. Основная идея заключалась в обосновании самодержавия, но много внимания уделялось и развитию торговли, ремесел, утверждался принцип веротерпимости. Новое Уложение не было составлено, так как комиссия была распущена Екатериной в 1768 г.

нет «ни знания обстоятельств, ни благоразумия, ни предусмотрительности». «Если бы мой «Наказ», — писала Екатерина, — был во вкусе Дидро, он должен был бы перевернуть в России все вверх дном» (цит. по: 6, 7).

Дидро вернулся из России разочарованным. Общее чувство разочарования усиливалось еще и тем, что переговоры с Екатериной относительно второго издания «Энциклопедии» (в России), которому Дидро согласен был отдать остаток жизни, оказались безуспешными.

Вернувшись во Францию в октябре 1774 г., Дидро уже до самой смерти не покидал родину. В последние годы своей жизни он почти ничего не публиковал, но много работал, изучая произведения Сенеки, который привлекал его своим нравственным обликом и глубиной ума.

Смерть, наступившая 31 июля 1784 г., прервала существование замечательного человека и оригинального мыслителя.

2. СОДЕРЖАНИЕ И СМЫСЛ ФИЛОСОФСКИХ РОМАНОВ ДИДРО

Многочисленные историки философии и культуры, изучающие богатое наследие Дидро, раскрывают перед нами глубину его ума, широту эрудиции, организаторские способности, обеспечившие ему место вождя энциклопедистов. Однако до недавнего времени казалось бесспорным, что в философском оркестре своей эпохи Дидро играл партию второй скрипки по сравнению, например, с Гольбахом или Гельвецием — по той причине, что он не оставил нам ничего похожего на их стройные философские системы. Оригинальность его философского мышления многими иссле-

дователями усматривалась лишь в наличии «майевтических» способностей, помогающих появлению на свет чужих систем, но мешающих формированию его собственной (см., напр.: 19, 26, 28, 2, 410—411).

Другой причиной, мешавшей Дидро создать особую философскую систему, некоторые биографы считают универсальность его ума, якобы не позволявшую ему долго задерживаться на каких-либо одних предпосылках. Эти биографы признают Дидро скорее остроумным и блестящим публицистом-просветителем, чем глубоким и оригинальным философом. В этой связи иногда отмечают, что «гениальность Дидро была так всеобъемлюща, что он сконцентрировал в себе все течения своего времени, преобразовав их; чтобы воздать Дидро должное, его исследователь должен понять эту универсальность» (26, 7). По мнению В. Виндельбанда, Дидро не смог создать собственную философскую концепцию потому, что он олицетворял сам процесс изменения философского мышления Просвещения и выразил его так полно, как никто другой. «Поэтому мы не находим у него, — пишет Виндельбанд, — неизменяющегося или однородного мышления... такой хамелеонообразный гений был необходим для того, чтобы соединить в одном лице и довести до полного слияния все составные элементы времени, чтобы пережить их, как эволюционные фазы индивидуума» (10, 327—328). Обращая особое внимание на «повивальное искусство» Дидро, один из его биографов, К. Розенкранц, настаивал на том, что особенности мышления Дидро можно уяснить, лишь приняв во внимание, что он «учил, как Сократ» (см.: 28, 2, 410—411). Это перекликается со словами Гёте, в которых выражена его оценка твор-

чества Дидро: высшее воздействие духа заключается в том, что он вызывает к жизни другой дух.

Несомненно, мышлению Дидро присущи и универсальность, и «сократическая способность», но, на наш взгляд, в этих характеристиках раскрывается как раз его философская оригинальность. Можно было бы сказать в связи с этим, что в отличие от своих знаменитых единомышленников Гольбаха и Гельвеция Дидро был не систематизатором, а скорее «методологом»: его интересовали проблемы не системы, а «метода» (в сократовском смысле слова).

Как пишет В. С. Библер, «Дидро — центральная и самая парадоксальная фигура Просвещения, в нем органически, осознанно сочетается художественное, философское, теоретическое, обыденное мышление, и это сочетание естественно фокусируется не в какой-то теоретической системе, неизбежно дающей абстрактное выражение определения культуры, но именно в способности суждения, оживляющей и размораживающей любые застывшие, претендующие на всеобщность и как раз поэтому односторонние определения» (9, 155). Именно благодаря особенностям своего ума Дидро сумел выявить диалектические возможности мышления эпохи Просвещения лучше, чем кто-либо другой из просветителей. Поэтому изучение его философских взглядов предполагает анализ философии Просвещения в целом.

Духовное содержание Просвещения, как уже говорилось, определялось стремлением просветителей (Вольтера, Монтескье, Дидро, Руссо, Гольбаха, Гельвеция, Ламетри и многих других) «образовать», «просветить» всех членов общества, т. е. прежде всего объяснить, что за существо

человек и каким должен быть организованный в соответствии с требованиями его «истинной природы» общественный порядок.

Основой просветительских взглядов стало понятие «естественный человек»; но само «естественное», «природное», как упоминалось выше, оказывается сложным, двойственным, противоречивым, и истоки этого противоречия — в Спинозовском понимании природы как единства *natura naturans* и *natura naturata*. С точки зрения французских материалистов, воспринявших Спинозовский принцип, творящая природа (*natura naturans*) существует как некое целое, но, будучи в то же время сотворенной природой (*natura naturata*), она многообразна и состоит из частей, что предполагает их взаимодействие. Ни одна часть не может существовать, не будучи связанной с другими; поэтому следует признать разумным такой порядок, который соответствует не только данной индивидуальной природе, но и природе других частей, всего целого. Гольбах выражает эту мысль в таких словах: «Я не вижу ничего худого ни в природе, ни в ее произведениях; все выходящее из ее рук существа хороши, благородны, прекрасны, если они способствуют сохранению порядка и гармонии в сфере их действия (курсив мой. — Т. Д.)» (14, 1, 256). Изначальная двойственность природного и составляет основу антиномичности взглядов просветителей.

По отношению к человеку «природность» также проявляется двойко и наряду с индивидуальными чертами обретает социальный статус. Так, в качестве индивидуально-природного существа человек эгоистичен; будучи же членом общества, он вынужден ограничивать свои эгоистические устремления. Средством «снятия» этого противоречия

оказывается разум, устанавливающий соответствие между «естественной сущностью» индивида и его «естественной средой» (обществом), — разум, который преобразует эгоизм в разумный эгоизм. Такое своеобразное понимание природы человека отличает эпоху Просвещения как от античности, так и от средневековья и соответствует идеалу становящегося буржуазного общества.

С этих позиций ведется борьба с прежними порядками и прежними взглядами, в первую очередь с религиозными. Гегель показал ограниченность просветительской критики религии. По его словам, само Просвещение подходит к вере чисто негативно, оно не узнает себя в этом негативном. «Оно само существует в противоположении обоих моментов, из коих один, а именно — всякий раз тот, который противоположен вере, оно только и признает, а другой оно от него отделяет совершенно так же, как это делает вера. Оно поэтому не порождает единства обоих как их единства...» (12, 304).

В известном смысле Гегель был прав, критикуя за недialeктичность просветительский способ мышления. Однако вряд ли было бы верным абсолютизировать эту оценку, поскольку тогда оказалось бы, что диалектика появляется в готовом виде лишь в немецком Просвещении или в немецкой классической философии (подобно тому как Минерва выходит из головы Юпитера), а предшествующие эпохи (различные периоды средневековья, французское Просвещение) по стилю мышления являют собой образцы метафизики. Это было бы ошибкой даже с точки зрения самого Гегеля, так как мышление по своей сути диалектично и не может быть иным, развиваясь всегда на основе противоречия.

Своеобразием способа мышления, обобщенного в том колоссальном философском, логическом и общетеоретическом синтезе, каким была «Энциклопедия», явилась его установка на непротиворечивость: самими просветителями мышление оценивалось преимущественно по результатам и потому рассматривалось как непротиворечивое, неподвижное, т. е. недialeктичное (тогда как в реально осуществляющихся процессах оно всегда бывает диалектически развивающимся). Однако можно сказать, что был в эпоху Просвещения по крайней мере один человек, в котором ее мышление осознало свою диалектичность, и этим человеком был Дени Дидро. Для пояснения в первую очередь остановимся на тех особенностях мышления энциклопедистов, которые были обусловлены формированием философии Нового времени.

Для философов-просветителей, выступивших от лица науки, философия утратила свои прежние привилегии и должна была занять подчиненное по отношению к естествознанию место: она не признавалась больше самостоятельной наукой, ибо, по их представлению, это означало бы возрождение ее средневековой схоластической формы. В отличие от этого, как они считали, философия должна была резюмировать разрозненные сведения о мире и человеке, причем так же, как и естественные науки, должна была выразить это совокупное знание в однозначных, а следовательно, в непротиворечивых результатах, что и было сделано в таких работах крупнейших представителей французского материализма, как «Система природы» Гольбаха, «Об уме» и «О человеке» Гельвеция, «Человек-машина» Ламетри и др. В этих книгах все было выражено четко и определенно: материя является единственной субстан-

цией, состоящей из мельчайших и неделимых частиц, соединяющихся в различные тела благодаря присущему им свойству перемещаться. Что же касается человека, то он — природное существо, также стремящееся к объединению в систему, в общество, что становится возможным на основе договора.

Дидро разделяет эти взгляды, в той или иной форме высказываемые всеми участниками «Энциклопедии», но при этом — неожиданно для самого себя — открывает, что достигнутые естествознанием и философией результаты познания в некотором смысле не соответствуют процессу их нахождения: если вывод как будто непротиворечив и вполне однозначен, то «на пути» к нему мысль никак нельзя назвать «прямолинейной» — она все время как бы сбивается с верной дороги, отклоняется в разные стороны и даже впадает в противоречие с самой собой. Так, анализируя выраженные в книгах Гельвеция взгляды относительно того, что человек — природное существо и, следовательно, все его свойства получены им от природы, Дидро замечает, что рассуждения Гельвеция по этому вопросу парадоксальны (противоречивы). «Нетрудно видеть, — пишет он, — что в основу этого произведения (книги «Об уме». — Т. Д.) положены четыре больших парадокса... Чувствительность есть общее свойство материи. Воспринимать, рассуждать, судить — это чувствовать: таков первый парадокс... Нет ни абсолютной справедливости, ни абсолютной несправедливости. Общий интерес есть мерило оценки талантов и сущность добродетели: второй парадокс... Различие между людьми объясняется воспитанием, а не организацией; люди выходят из рук природы почти все одинаково годные для всего: третий

парадокс... Последней целью страстей являются физические блага: четвертый парадокс...» (3, 2, 115). Иными словами, отправляясь от, казалось бы, бесспорных предпосылок (которые в то же время являются выводами из учения французского материализма), Гельвеций наталкивается на парадоксы. И это особенность не одного Гельвеция — можно считать «парадоксальность» особенностью способа мышления просветителей в целом. Вспомним, например, утверждение материализма того времени о господстве в мире одной лишь необходимости. В ходе обоснования фатализма, как мы знаем, необходимость оборачивается случайностью, или, что то же самое, случайность возводится в ранг необходимости. «Что в этом стручке пять горошин, а не четыре или шесть, что хвост этой собаки длиною в пять дюймов, а не длиннее или короче на одну линию... что в прошлую ночь меня укусила блоха в 4 часа утра, а не в 3 или в 5, и притом в правое плечо, а не в левую икру,— все это факты, вызванные не подлежащим изменению сцеплением причин и следствий, неизбежной необходимостью, и притом так, что уже газовый шар, из которого произошла солнечная система, был устроен таким образом, что эти события должны были случиться именно так, а не иначе, — иронически замечает по этому поводу Ф. Энгельс. — С необходимостью этого рода мы тоже еще не выходим за пределы теологического взгляда на природу» (1, 20, 533—534). Более подробно на этом мы остановимся позже, а пока ограничимся указанием на то, что Дидро заметил несоответствие процесса мышления его результату и заострил внимание на противоречивом движении мысли. В этой способности замечать противоречия, которую многие исследователи называли «сократи-

ческой», на наш взгляд, содержится ответ на вопрос, почему Дидро не создал законченной философской системы наподобие «Системы природы»: «сократическое мышление» Дидро разлагает всякую систему и тем самым обуславливает отсутствие системности, но недостаток в известном смысле становится достоинством, поскольку такой подход позволяет вскрыть существенные, хотя и неявные, особенности философского духа французского Просвещения.

Действительно, если Гольбах более четко, последовательно и даже жестко формулирует основные выводы о мире, о человеке, об обществе, к которым пришли материалисты, то сила Дидро в другом: он вводит нас — и делает это в значительной мере сознательно — в интерьер мышления, характерного для всех участников «Энциклопедии», как бы сильно они ни отличались друг от друга в частностях. Можно сказать, что Дидро интересуется не только то, что думают его современники, но и то, как можно прийти к подобным выводам, каким образом строится рассуждение о том или ином предмете. Он стремится, если можно так выразиться, настигнуть мысль в ее собственном убежище, понять ее не тогда, когда она уже завершена и все, что происходило в тайниках ума, навсегда осталось скрытым от постороннего взора, а именно в момент ее становления, когда еще можно проникнуть в ее «колдовскую кухню» и попытаться разгадать, как из загадочной смеси различных трав получается волшебное снадобье. Дидро в отличие от Гольбаха и Гельвеция ставит задачу проникнуть во внутренние механизмы мышления. Благодаря своей «методологической» устремленности Дидро открывает в мышлении своего времени то, что он называет парадоксальностью. Он

часто пользуется этим термином, не давая ему строгого логического определения, и не всегда за ним скрывается то, что позднее станет предметом специального анализа в «Парадоксе об актере», где под парадоксом подразумевается взаимная связь и взаимный переход друг в друга двух противоположных возможностей бытия актера; в большинстве случаев парадокс для Дидро — это отмеченное уже несоответствие процесса и результата мышления (его что и как), а также противоречивость всякого незавершенного рассуждения вообще. Выявляя парадоксы, он резко сталкивает самые противоречивые черты в характере человека, самые противоположные стороны в предмете и т. д.

На первый взгляд эта странная любовь создателя «Энциклопедии» к парадоксам кажется просто некоторой оригинальностью его вкуса, но при более внимательном подходе к вопросу обнаруживается, что парадокс для Дидро был той формой, в которой он благодаря своему «сократическому» стилю осмысливал диалектичность мышления эпохи. Более того, как мы попытаемся показать, эта, казалось бы внешняя (а на самом деле имманентная), сторона его мышления позволила ему выявить внутреннюю противоречивость понимаемых внутри Просвещения в целом как жестко однозначных выводов материализма, касающихся материи и движения, свободы и необходимости и других предметов.

Сосредоточившись на анализе мышления, Дидро находит, что методы и цели исследования, применяющиеся в философии и естествознании, различны: естествоиспытатель всегда требует однозначного вывода, философ же должен понимать, что внутри этого вывода скрыто противоречие,

которое обнаруживается сразу же, стоит только довести до конца логическое доказательство какого-либо положения. Дидро сознательно фиксирует свое внимание и внимание читателя на том, что доказательство, направленное на достижение однозначного вывода, прерывается другим доказательством, свидетельствующим в пользу противоположного мнения, так что открывается парадоксальность любого решения, и никак не удается избавиться от этой двойственности. Напротив, всякие попытки устранить один парадокс приводят к нахождению все новых и новых. Не означает ли это, что наряду с «одногласной», непротиворечивой логикой естествознания существует иная, «парадоксальная», «двухголосная», «диалогичная» логика философствования?

Преимущество Дидро перед Гольбахом, Гельвецием и многими другими материалистами было обусловлено как раз тем, что он не стремится создать «свою» философскую систему. Вспомним, что тогдашняя «систематическая» философия, ориентированная на механистическое естествознание, сознательно исключала противоречие; поэтому хотя ее систематизаторы Гольбах и Гельвеций и видели, например, противоречие между двумя «природами» человека или между движением тела по внешней причине и его движением по «собственной сущности», они полагали, что в конце концов противоречие устраняется: в первом случае — в результате разумного воспитания, во втором — посредством некоей равнодействующей силы. Для Дидро же противоречие неискоренимо, и смысл философского рассуждения состоит, по его мнению, в выявлении парадоксов. Это и дало ему возможность обнаружить скрытые внутри материализма того времени противоположные потенции и раскрыть

его внутреннюю диалектичность. В то время как для Гольбаха или Гельвеция существенной формой рефлексии над реальным мышлением была логика науки, для Дидро, вероятно единственного внутри французского Просвещения мыслителя, философское мышление с самого начала не совпадает с естественнонаучным, имея своим предметом тот «парадоксальный остаток», который получается после любого научного анализа. Кажущиеся на первый, поверхностный взгляд эклектичными, рассуждения Дидро всегда глубоко продуманы и подчинены общему замыслу выявления парадоксов. В этом плане, упрекая Гельвеция в излишней методичности, он упрекает его в недialeктичности, а вовсе не требует превратить систему в хаос.

Задачу философского исследования Дидро видит в том, чтобы рассмотреть предмет как бы с двух его противоположных полюсов, не оставляя при этом ни одного предположения, ни одной гипотезы, «не испытав ее предположением, что верно обратное» (4, 360). Только учитывая парадоксы Дидро, можно объяснить, почему большинство его произведений написано в форме диалога, а там, где повествование монологично, диалог пронизывает его как бы «изнутри». Дело в том, что, как отмечает один из современных исследователей Дидро, В. Краус, «для Дидро глубокой потребностью является не только присутствие анонимной публики, но и включение ее в виде живых участников в процесс своего творчества» (27, 162). Роль публики заключается в данном случае не в том, чтобы быть просто зрителем, а в том, чтобы стать оппонентом действующим лицам, отыскивать в их взглядах слабые места и заставлять их более убедительно обосновывать свою аргументацию.

Говоря о взаимной оппозиции персонажей и читателя и подчеркивая активность героя, в том числе и такого «героя», как текст, современный исследователь творчества Дидро — М. Бюффа останавливает внимание на факте необычного «наложения диалогов» в «Жак-фаталисте»: по его словам, здесь «чтение есть, безусловно, анализ, но такой, когда текст анализирует, а читатель анализируется, когда читатель пишет, а текст читает» (23, 216).

Очевидно, диалог выбран Дидро не случайно. Американский философ и литературовед Г. Дикман говорит в этой связи о том, что диалог представляет собой особый способ проникновения в суть вещей (см. 24). Разделяя это мнение, мы хотели бы только добавить, что диалог, на наш взгляд, является в то же время наиболее адекватной формой выражения парадоксов Просвещения. Как мы увидим позже, в романах-диалогах «Племянник Рамо» и «Жак-фаталист и его хозяин» Рамо и философ, Жак и хозяин стоят на прямо противоположных позициях, и именно форма диалога обеспечивает наиболее резкое размежевание точек зрения. Но это не единственная функция используемого Дидро диалога: диалогическое изложение делает также очевидным, что, сами того не желая, герои при обосновании своих взглядов переходят на позиции противника. Парадоксальность проявляется теперь в том, что, чем более последовательно и даже жестко доказывается какое-либо положение, тем больше, как ни странно, оно компрометируется. Так, доказательство того, что в мире существует только необходимость, странным образом вдруг оборачивается низведением необходимости до уровня случайности, т. е. превращением необходимости в случайность (на

чем неоднократно останавливались К. Маркс и Ф. Энгельс, критикуя механический детерминизм). Такое «приведение к противоположному» не может означать ничего другого, кроме того, что антитезис в скрытом виде уже содержится внутри тезиса и что именно поэтому спор героев друг с другом оказывается в то же время спором каждого из них с самим собой, что свидетельствует о противоречивости концепции в целом (вследствие чего обнаруживается взаимопревращение противоположностей). Дидро делает это мастерски: в «Племяннике Рамо», «Жаке-фаталисте» он ставит перед собой задачу сконцентрировать внимание читателя на парадоксах свободы и необходимости, свободы и случайности, воспитания и природы, разумного и естественного.

Таким образом, противоречие в форме парадокса оказывается для Дидро логической характеристикой мышления Просвещения. Он не приходит к идее «снятия» противоположностей в том смысле, в каком это позднее будет разработано Гегелем. Дидро не ищет синтеза, сторонами которого оказались бы тезис и антитезис; однако это не означает отсутствия диалектичности — речь идет об особой форме противоречия и особой форме диалектического рассуждения.

Своей осознанной «парадоксальностью» (т. е. диалектичностью) мышление Дидро отличается от мышления Гольбаха и Гельвеция. У них не возникает никакого сомнения в конечной непротиворечивости собственной концепции; для Дидро она с самого начала «заряжена» противоречием, однако, чтобы обнаружить это, необходимо довести выводы, вытекающие из исходных предпосылок, до логического завершения — только в этом случае становится явной ее внутренняя напряженность.

Как говорит Дидро, «чтобы поколебать гипотезу, иногда достаточно бывает предоставить ей полный простор» (4, 364).

Так, рассуждения Гольбаха или Гельвеция о господстве в мире одной необходимости при ближайшем рассмотрении обнаруживают переход в противоположность, не принимаемый ими в расчет. Они не обращают внимания на противоречие потому, что, как они полагают, в конечном счете противоречие устраняется. Например, признание того, что все наши поступки имеют необходимые причины, вовсе не исключает, по мнению Гольбаха, уверенности в том, что, если человек наделен мужеством, он может выступить с критикой дурного поведения других людей и изменить его. «Сколь бы необходимой причиной ни вызывались страсти, — пишет он, — законодатель ставит своей целью остановить их действие, и если он возьмется за это как следует, он может быть уверен в успехе» (14, 2, 241).

Гольбах не видит здесь противоречия, так как, хотя по отношению к нашим ближайшим поступкам можно говорить о свободе (ибо иначе просветители не призывали бы изменить существующий порядок вещей), по отношению к миру в целом (частью которого человек является) следует признавать только необходимость. В обычной жизни человек поступает так, как считает нужным, и как будто свободно, ученый же приходит к выводу, что все необходимо. Такой вывод — результат осмысления действительности в рамках логики естествознания Нового времени (в которой господствовал механический детерминизм). В этом выводе естествоиспытатель не видит никаких противоречий; однако философ открывает их. Только то обстоятельство, что Дидро был прежде всего философом, позволило ему выявить антиномии

необходимости — случайности, необходимости — свободы, сделать их главным объектом анализа.

Верный принципу парадокса, он доводит механический детерминизм до фатализма, а затем показывает, как необходимость превращается в случайность. Действительно, если одна причина может повлечь только одно следствие, а мир представляет собой бесконечную цепь таких причин — следствий, то все, что есть, может существовать только так, а не иначе; все уже заранее обусловлено и предопределено в самом далеком отношении причины — следствия. Но стоит только признать правильным этот вывод, как обнаруживается парадокс: ведь если все предопределено, то должно случиться все, что бы ни произошло, а это равносильно отрицанию жесткой предустановленности.

Если человек не может поступить иначе, чем он поступает, то фактически он ведет себя так, как будто никакого фатального рока нет; не требует ли фатализм в качестве своего дополнения свободы, которая должна пониматься как отрицание жесткой заданности поступков человека, несводимость его поведения к какому-то одному варианту?

Обе эти возможности, дополняющие друг друга, содержатся в скрытом виде внутри механического детерминизма, создавая его внутреннюю противоречивость. Задача выявления этого противоречия оказалась во французском Просвещении по плечу только Дидро. Поставив целью вскрыть парадоксальность мышления своего времени, он не случайно обращается к анализу не только естественнонаучного и философского, но и повседневного мышления. Только это и дает ему материал, без которого обнаружение противоречия было бы делом чрезвычайно трудным, поскольку, как уже говорилось выше, естествознание сознательно

исключало противоречие. Созданные в результате такой логической проработки диалоги Дидро «Племянник Рамо» и «Жак-фаталист» с полным правом относят к художественным произведениям, но в то же время это философские романы, так как речь здесь идет о приключениях такого «героя», как способ мышления эпохи, рассмотренный со стороны его диалектических возможностей. Именно это дало Ф. Энгельсу основание заметить, что «вне пределов философии в собственном смысле слова они (просветители. — Т Д.) смогли оставить нам высокие образцы диалектики...», при этом он указал на «Племянника Рамо» * (1, 20, 20).

История «Племянника Рамо» в своем роде единственная. Впервые этот роман увидел свет в Германии при непосредственном участии Гёте: в 1804 г. Шиллер передал Гёте рукопись романа и попросил перевести ее на немецкий язык; Гёте сделал это с большим увлечением, вложив в труд, по собственным его словам, всю свою душу. Вскоре Шиллер умер, а рукопись исчезла, так что Гёте впоследствии не мог объяснить, ни от кого она была получена Шиллером, ни куда пропала.

Когда в Париже через несколько лет было принято издание сочинений Дидро, два неизвестных молодых человека представили к опубликованию якобы подлинную рукопись Дидро. В это же время издатель Ж. Л. Бриер получил от дочери Дидро другую рукопись, которая, по ее утверждению, была копией, сделанной с оригинала самим Дидро в 1760 г. Это дало издателю основание

* «Племянник Рамо» при жизни Дидро опубликован не был, французское издание появилось в обратном переводе с немецкого в 1821 г.; в 20-томном издании сочинений Дидро (1875—1877) это произведение вышло без купюр.

обвинить упомянутых молодых людей в подлоге. Гёте был выбран в качестве третьей стороны и решил спор в пользу копии, данной дочерью Дидро, госпожой Вандель.

По поводу «Племянника Рамо» было чрезвычайно много споров. Критики затруднялись однозначно определить замысел Дидро: одни считали, что целью его было изобразить жизнь тунеядца, другие — что он хотел дать сатиру на современное ему буржуазное общество. Несомненно, что в «Племяннике Рамо» есть и то и другое. Но на наш взгляд, это произведение является в то же время философской программой Дидро, ибо нигде так ясно, как здесь, не выявлены парадоксы Просвещения. Необыкновенное изящество изложения, глубина ума, блеск остроумия в этом произведении, по-видимому, и побудили К. Маркса назвать Дидро своим любимым прозаиком (см.: 1, 31, 492).

Если говорить о сюжете этого романа, то его, собственно, нет: в споре между музыкантом Рамо и философом решаются вопросы о сущности человека и принципах устройства общества, о соотношении естественного и разумного, о связи необходимости и свободы и т. д., однако эти «вечные» проблемы пропущены здесь сквозь призму парадокса, и их толкование позволяет судить о том, насколько оригинален Дидро как философ.

При первом знакомстве с «Племянником Рамо» может показаться, что во взглядах одного из собеседников, а именно философа, представлена позиция самого Дидро, но затем становится очевидным, что противопоставление, говоря языком Гегеля, «несчастливого» (Рамо) и «счастливого» (философ) сознания входило в замысел Дидро, более того, что его задачей было показать не только

ограниченность каждого из них, но и их взаимную дополнительность. Сознание Дидро не совпадает ни с одним из них в отдельности, но, вероятно, совпадает с ними, взятыми вместе, поскольку особенность мышления буржуазной эпохи состоит как раз в его «разорванности».

Форма диалога позволяет в полной мере развернуть парадоксальную аргументацию каждого из персонажей, которая непостижимым образом приводит к обоснованию противоположной точки зрения; их первоначальное взаимоотрицание обращается в самоопровержение. Первоначальная несовместимость взглядов выражается, в частности, в том, что их отстаивают такие разные люди, однако странный переход каждого на позиции другого в свою очередь свидетельствует о внутренней диалогичности каждого голоса*.

Спор действующих лиц начинается с оценки жизни Рамо, которая дается ими, когда они выясняют содержание понятий естественного и разумного. Здесь и обнаруживается расхождение во взглядах между ведущим честную, праведную жизнь в соответствии со своими идеалами философом и тунеядцем Рамо. Однако так ли уж философ верен своим идеалам и так ли низок Рамо? Не обусловлено ли все поведение Рамо, как это ни парадоксально, исходными предпосылками просветительской философии?

В самом деле, ведь он превращается в угодника, льстеца, лжеца, клеветника, как он сам объясняет, из-за куска хлеба. Правда, чувство голода (как и другие потребности) существует для него не в при-

* О внутренней противоречивости диалога см. книгу М. М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» (М., 1974). Идею диалогичности логики разрабатывает В. С. Библер (см.: Библер В. С. Мышление как творчество).

митивной форме, а в том культурном виде, который придает ему эпоха (и здесь уже, следовательно, приоткрывается такая сторона «природности», как общественность, культурность), однако именно поэтому Рамо нуждается в более широких возможностях для удовлетворения своих потребностей. Ему необходимы «хорошая постель, хороший стол, теплая зимняя одежда, легкая летняя, покой, деньги и многое другое...» (3, 4, 196). Можно усомниться в том, достойно ли человека получать все это из рук щедрых покровителей, а не добывать своим трудом, но не может быть никакого сомнения в том, что без этих предметов человеку не обойтись. Поэтому на упрек философа, что он низок, так как идет ради удовлетворения своих потребностей на неблагоприятные поступки, Рамо возражает, что, добываясь своего такими средствами, он вовсе не насилует себя, а поступает в соответствии с собственной природой. «...Кем был бы наш приятель Рамо, — задает он вопрос самому себе и философу, — если бы в один прекрасный день он вдруг стал выказывать презрение к богатству, к женщинам, к хорошему столу, к праздности, вздумал корчить из себя Катона? лицемером. Рамо должен быть самим собой...» (3, 4, 132). Стоит только задать вопрос, почему так часто встречаются неуживчивые, черствые, раздражительные люди, чтобы стало понятно, что они сами испортили свой характер, навязав себе задачу, не свойственную их природе. Человек же должен быть самим собой, т. е. подчиняться тем потребностям, которые даны ему природой. «Если бы случайно добродетель вела к богатству, — развивает эту мысль Рамо, — я был бы добродетелен или притворялся бы добродетельным не хуже всякого другого... что касается пороков, то

о них позаботилась сама природа (курсив мой. — Т. Д.)» (3, 4, 148).

Как видим, здесь Рамо высказывает ту мысль, которую в сущности должен был бы отстаивать не он, а философ, воспитанный в духе идей Просвещения и сам формирующий их: если в человеке все качества с необходимостью определены природой, то было бы не просто глупо, но и бессмысленно препятствовать ей; человек — каков он есть, хороший или дурной, — заранее (до своего рождения) «запрограммирован» цепью причин; можно ли осуждать его за то, что он такой, а не другой, можно ли изменить его? Тот факт, что по сути дела Рамо исполняет в этом месте дуэта партию философа-просветителя, обнаружил, в частности, К. Розенкранц. «Систему чьих взглядов защищает Рамо? — спрашивает он и отвечает: — Это система атеистической, материалистической философии. Рамо — атеист... Все исходит от природы, от материи, от первоначала, от чувственности. Но кто последовательно проводил материалистическую точку зрения в морали или в педагогике? Гельвеций, тот самый сочувствующий, доброжелательный, правдивый Гельвеций, по отношению к которому тунейдец Палиссо* был таким неблагодарным и над которым (как и над его семейной жизнью) он так посмеялся...» (28, 2, 111). Если бы Гельвеций в своей книге «Об уме» не учил, что существуют лишь ощущения, что мышление — также ощущение, что сентиментально и наивно было бы полагать, что имеется независимый от материи чисто идеальный дух, то, возможно, Рамо

* Ш. Палиссо — второстепенный писатель, идейный противник энциклопедистов, автор комедии-пасквиля на них под названием «Философы».

не смог бы оправдать своего поведения (см. там же). И действительно, что другое может почерпнуть Рамо из рассуждений Гельвеция относительно того, что желание наслаждений не является пороком, так как «стремление к удовольствию есть начало всех наших мыслей и поступков...» (13, 1, 175)? Однако, когда Розенкранц настаивает на том, что опровержение этих взглядов «связано со свободой духа, которая бессмысленна с точки зрения последовательного материализма, поскольку в этой системе все, что существует, существует только благодаря механическому движению атомов» (28, 2, 112), он обнаруживает непонимание антиномичности мышления Просвещения, непонимание своеобразия материализма XVIII в., поскольку не видит, что не все укладывается здесь в рамки подобных объяснений, а наряду с этим признается также и свобода человека. Ведь, по словам того же Гольбаха, нельзя говорить, будто «наша природа делает нас дурными... Именно воспитание вносит в нас зародыши пороков, которые неизбежно будут терзать нас в течение всей нашей жизни» (14, 1, 251—252). Во власти воспитателя изменить человека, а это предполагает свободу.

Поскольку внимание Дидро сконцентрировано на противоречии, в напряженном споре между Рамо и философом он делает крайние выводы из взглядов просветителей, в которых «природное» отождествлялось с «индивидуально-природным», и обнаруживает их несостоятельность: не все в индивидууме разумно и не всякий «естественный человек» — идеал. Это вынужден признать сам философ по той причине, что он не может согласиться с выводами Рамо, а так как последние вытекают из собственно философских предпосылок Просвещения, то философ спешит переосмыслить их,

выявляя тем самым их внутреннюю противоречивость. Именно философ отступает от тезиса абсолютной естественности (необходимости) всех потребностей, склоняется к принципу их разумного ограничения и в конце концов проповедует аскетизм и воздержание. Он признается в том, что жизненные блага, конечно, имеют цену, но ради них можно приносить не всякие жертвы. «Надругаться над наукой и добродетелью для того, чтобы жить — значит добывать хлеб слишком дорогой ценой», — настаивает он. «...Лучше уж запереться на своем чердаке, пить одну воду, есть сухой хлеб и стараться познать самого себя» (3, 4, 144; 187). В конце концов философ призывает каждого не только к ограничению своих потребностей, но и к отречению от них; к этому выводу можно прийти, как он думает, только став философом, ибо только философ «ничего не имеет и ни о чем не просит» (3, 4, 194). Рамо с полным правом тут же спрашивает: «А где обитает это животное? Если он ничего не имеет — он страдает; если он ни о чем не клянчит, то ничего не получает и будет вечно страдать» (там же). Можно было бы также задать философу вопрос: согласуется ли проповедь аскетизма со статусом просветителя XVIII в.? Отказываясь от «природы», не утрачивает ли философ тем самым всю свою мировоззренческую основу? Но как бы то ни было, под натиском Рамо просветительский идеал человека раскрывает свои «неприродные», т. е. социальные, черты. Вместе с тем остается неясным, может ли человек как-то преодолеть свои природные склонности, если он не свободен?

Теперь спор переносится в иную плоскость и ведется уже вокруг проблемы воспитания. И опять Рамо как будто побеждает, отстаивая те положе-

3 Т. Б. Длугач

ния, которые вытекают из исходных посылок просветительской философии. Так, по словам Рамо, воспитание не может существенно изменить человека, поскольку все качества заложены в нем от природы. Отвечая на вопрос философа, как получилось, что он, будучи таким тонким ценителем прекрасного, оказался совершенно слеп к «красотам морали» и нечувствителен к «прелестям добродетели», Рамо отвечает, что в этом виновата «молекула»: «У моего отца и дяди — одна кровь; у меня кровь та же, что у отца; отцовская молекула была груба и невосприимчива, и эта проклятая молекула переделала на свой лад все остальное» (3, 4, 177). Рассуждение продолжается в том же духе, когда заходит речь о воспитании сына Рамо. В ответ на вопрос, не постарается ли он как-то парализовать в нем действие «проклятой молекулы», Рамо отвечает: «Я думаю, что из этого ничего не выйдет. Если ему суждено стать честным человеком, я ему поперек дороги не стану; если же молекуле угодно, чтобы он был негодяем, вроде его папаши, то из всех моих стараний сделать его порядочным человеком ничего, кроме вреда для него, не получилось бы. Воспитание беспрестанно встречалось бы с направлением молекулы, его словно дергали бы две противоположных силы, и он шел бы по своему жизненному пути все время криво...» (там же). В отличие от Рамо философ защищает принцип свободы, благодаря которой человек может преодолеть свои дурные склонности и, следовательно, освободиться от предустановленности своих действий.

Если присмотреться к их аргументации внимательнее, то можно заметить, что спор философа и Рамо — это диалог внутри одной концепции: ведь и Гольбах, и Гельвеций наряду с признанием

абсолютной природной обусловленности всех человеческих поступков утверждают идею воспитания, меняющего их. И хотя эти два голоса звучат все время вместе, ни один из героев не слышит здесь дуэта. Гольбах не обнаруживает никакого противоречия в своих словах: «вынуждены ли члены общества поступать необходимым образом или их поступки свободны, с точки зрения законодательства достаточно того, что на них можно воздействовать» (14, 1, 241); он не замечает, что его высказывания относительно «естественности» и «разумности» всех поступков человека сталкиваются с его же выводами о том, что «природа не создает людей ни добрыми, ни злыми» (14, 1, 177), так же, как не замечает этого Гельвеций. Рассуждая в рамках однозначной логики, принятой естествознанием, они всегда видят перед собой только один путь, тогда как Дидро в любом, неразложимом, казалось бы, далее элементе находит парадоксальность. Он обостряет противоречие, «расщепляет» его и наделяет противоположными чертами различных персонажей, заставляя их спорить друг с другом. Именно поэтому Рамо и философ все время меняются местами, временами «подпевая» друг другу и заглушая, следовательно, свою прежнюю «мелодию».

Эта двуликость истины Просвещения и раскрывается в споре Рамо и философа по поводу воспитания. Если «все естественное разумно», то «какое воспитание можно назвать хорошим, как не то, которое ведет к всевозможным наслаждениям и позволяет безопасно и беспрепятственно пользоваться ими?» (3, 4, 184). Развивая эту мысль, Рамо приходит к выводу, что, предоставь он своему сыну расти, как растет трава (само это сравнение отнюдь не случайно), тот захотел бы

богато одеваться, есть по-царски, быть баловнем мужчин, любимцем женщин и пользоваться всеми благами жизни. В этом как будто еще нет ничего дурного. Но если маленький дикарь и дальше останется таким же неразумным, а к его ребяческой глупости прибавятся буйные страсти тридцатилетнего мужчины, «он свернет шею отцу и осквернит ложе матери» (там же).

И не кто иной, как философ, считает необходимым не просто развивать все природные свойства, но воспитывать человека как существо, способное приносить личные интересы в жертву общим или во всяком случае разумно соотносить их. Для того чтобы правильно понять общественные интересы, надо стать просвещенным. Что говорит нам голос природы — спрашивает Дидро и отвечает: чтобы мы были счастливы. Нужно и можно ли ему сопротивляться? Нет. Наиболее добродетельный и наиболее испорченный человек одинаково подчиняются ему. Правильно, что природа говорит с ними на разных языках, но пусть все люди сделаются просвещенными — и она заговорит со всеми на языке добродетели.

Впоследствии К. Маркс увидит ограниченность взглядов просветителей, в частности, в непонимании того, что совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности осуществляется в революционной практике и что «воспитатель сам должен быть воспитан». В этом Дидро не поднялся над идеями своего времени; однако, раскрыв антиномичность «природы» и «воспитания», он смог приблизиться к пониманию реальных противоречий становящегося буржуазного общества и буржуазного сознания.

Если все свойства характера человека, все его желания и страсти обусловлены природой и по-

буждают не только к хорошим, но и к дурным поступкам, то коль скоро природа — единственное основание его бытия (а мировоззрение просветителей зиждется именно на этом фундаменте), помешать этому никак нельзя; иначе воспитание, способное «одолеть» природу, следовало бы признать — в противоположность ей — истинной основой человеческой жизни или по меньшей мере равнозначным ей фактором, а это противоречило бы исходной посылке о «естественности» человека. Но вместе с тем просветители не были бы просветителями, если бы они не признавали решающей роли воспитания, изменяющего природу, хотя сделать это, казалось бы, невозможно. Дидро открывает эту противоречивость в способе рассуждения просветителей, когда мысль все время движется между полюсами «природности» и «разумности», «природы» и «воспитания»; отправляясь от первоначального и как будто бесспорного их тождества, он показывает затем их противопоставленность друг другу и, наконец, раскрывает внутреннюю противоречивость каждого.

Этим он отличается от Гольбаха и Гельвеция. Так, Гольбах, разумеется, не мог не слышать упреков в аморальности, которые предъявлялись в то время представителям механического детерминизма в связи с тем, что фатализм должен привести к смешению или даже к уничтожению понятий справедливости и несправедливости, добра и зла и т. д. Но, по мнению Гольбаха, обвинения в безнравственности легко отвести, ибо «хотя человек решительно всегда поступает необходимым образом, но его поступки справедливы, хороши и похвальны во всех тех случаях, когда они направлены к реальной пользе его ближних и общества, в котором он живет...», и, «таким обра-

зом, учение о необходимости не только является истинным и основывается на надежном опыте, но дает, кроме того, прочную, непоколебимую основу морали» (14, 247; 252).

Дидро не может не согласиться с этим, однако в этой однородной и нерасчлененной системе взглядов он обращает внимание на антиномии природы и нравственности, природы и свободы. Так, по мнению философа, поведение Рамо, вне всякого сомнения, аморально, он удивляется Рамо, предполагая у него все же чувство некоторой «моральной брезгливости». Рамо не соглашается с этим, говоря, что никакой брезгливости у него нет, что ум у него «круглый, как шар, а характер — гибкий, как ива». Эти слова звучат совершенно естественно в устах человека, считающего, что, будучи продуктом природы, он не должен стыдиться своих потребностей и желаний. Направленные на удовлетворение потребностей, поступки его вообще не могут вследствие этого квалифицироваться как дурные или хорошие; речь может идти только о *разных* людях и *разном* их поведении. Бесплезно препятствовать природе, она все равно «возьмет свое»; говоря словами Дидро, «выгони ее в дверь, она влетит в окно». Но можно ли тогда требовать, чтобы человек поступал вопреки своей природе? А если нет, то имеет ли смысл говорить о нравственности? Ведь нравственные оценки предполагают похвалу хорошему воспитанию, мужеству человека, преодолевшего свои пороки и укрепившего добродетели, а коль скоро «о пороках позаботилась сама природа», то нравственность оказывается пустым звуком. Об этом, например, ведет речь Ламетри, убеждая читателей в том, что следует избавиться от угрызений совести (не случайно одно из важнейших его сочине-

ний называется «Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье»): «...если угрызения совести являются недействительным лекарством от наших недугов, если они замутняют даже самые чистые воды, насколько не очищая при этом даже наименее мутные, то уничтожим их: пусть плевелы отныне не будут примешиваться к здоровым зернам жизни и пусть навсегда будет изгнана эта жестокая отрав» (16, 262). Существует ли вообще нравственность? Как будто бы нет. Справедливость, например, как думает Гельвеций, люди любят не ради нее самой, а ради той выгоды, которую та доставляет, и даже честность «есть лишь привычка поступать так, как выгодно этому лицу» (13, 1, 187). Ламетри высказывает в этой связи как бы кредо Просвещения: «Такова природа, сведенная к самой себе, как бы к ее чистой сущности» (16, 263). Итак, открывается, что истинность утверждения «поступать по природе — значит поступать нравственно» сомнительна: нравственность не вытекает из природы человека. Или, может быть, природа должна быть понята как-то по-другому?

Странность рассуждений просветителей заключается не только в том, что казавшиеся прежде тождественными понятия «нравственное» и «природное» распадаются и начинают противоречить друг другу. Пусть бы пороки обуславливались человеческой природой — хоть и грустно, как признается Ламетри, что «судьба человечества попала в столь плохие руки, как его собственные», но, коль скоро это вытекает из логики вещей, с этим остается только примириться и попытаться сами пороки поставить на службу добродетели (как предлагали Гольбах, Гельвеций, Мандевиль). Странность также и в том, что, доведя свои рассуждения до подобных заключений, просветители

спешат отказаться от них и начинают отстаивать то, что прежде отрицали. Так, Ламетри пишет о том, «какая радость делать добро, а также быть благодарным за добро, сделанное тебе другими; какое наслаждение проявлять добродетель и быть кротким, гуманным, нежным, милосердным, сострадательным и благородным (это последнее слово заключает в себе все добродетели)! Это дает такое удовлетворение, что я считаю уже достаточно наказанным того, кто имел несчастье родиться недобродетельным» (16, 203). Чувство справедливости, которое Ламетри относит к сфере действия «естественного закона», дается человеку от природы точно так же, как и его элементарные потребности; «естественный закон» написан в сердцах людей самой природой, поэтому и у закоренелых преступников «наступают спокойные минуты размышления, когда поднимает свой голос мстительная совесть, выступающая против них и осуждающая их на почти непрерывные мучения» (там же). Ламетри поет гимн мужеству человека, преодолевшего свои порочные (природные!) склонности, и советует каждому идти по этому трудному, но прекрасному пути.

Такие же мысли высказывают Гольбах и Гельвеций; последний, в частности, убежден в том, что «есть люди, которым счастливые природные данные, горячее стремление к славе и уважению внушают такую же любовь к справедливости и добродетели, какую обыкновенные люди питают к величию и богатству. Такие добродетельные люди (правда, их, по словам Гельвеция, так мало, что он упоминает о них лишь ради чести человечества) считают полезными для себя те поступки, которые справедливы и согласны с общим благом» (13, 1, 185). «Человек справедлив, когда

все его поступки направлены к общему благу», и, «если хочешь поступать честно, принимай в расчет и верь только общественному интересу» (13, 1, 204), — настаивает он, забывая, таким образом, что «честность есть лишь привычка поступать так, как выгодно данному лицу».

Не свидетельствуют ли эти противоречия о том, что сама природа толкуется просветителями неоднозначно? Она порождает в людях и эгоизм, и альтруизм, и корыстолюбие, и благородство. И не это ли противоречие обнажил Дидро в поступках и размышлениях Рамо?

Дидро показывает, например, что с самого начала спора, когда Рамо, казалось бы, абсолютно убежден в своей правоте, его точит сомнение; не оно ли приводит Рамо к признанию того, что прежде он так горячо отрицал, а именно чувства собственного достоинства, никак не связанного с удовлетворением эгоистических желаний и, следовательно, не вытекающего из природы? Исчерпав все аргументы в пользу эгоизма, Рамо всей логикой доказательств приводится к противоположному. «Ведь должно же быть достоинство, присущее человеческой природе, которого ничто не может заглушить, — говорит он. — Оно пробуждается ни с того ни с сего, да, ни с того ни с сего, ибо бывают дни, когда я готов пойти на любую низость» (3, 4, 103). Пробудившееся чувство собственного достоинства заставляет человека в кульминационный момент осуществления своих эгоистических желаний отказаться от них и удовлетвориться лишь сознанием благородства, честности, правильности своего поведения, т. е. оценить его с точки зрения нравственности. В «бунте» Рамо (ибо иначе не назовешь поступок, как будто противоречащий всем его взглядам и образу жизни) прорывается

возмущение собственной низостью и ролью шута, которую он вынужден играть.

Эта видимая нелогичность позволяет философу предположить у Рамо чувство моральной брезгливости и вследствие этого упрекнуть его в отсутствии «достойной уважения цельности характера». Однако философ не замечает того, что и его собственные взгляды также лишены цельности. Это «замечает» Дидро, так как весь замысел «Племянника Рамо» подчинен задаче обнаружения парадоксов Просвещения; непонятный на первый взгляд переход противников на позиции друг друга и возвращение к первоначальным, исходным пунктам свидетельствуют о неискоренимости противоречия.

В итоге выясняется, что целостность личности новой эпохи гетерогенна: «разорванное сознание» становится полномочным представителем мышления нового типа (ибо «честное сознание» в свою очередь гетерогенно), поскольку человек в буржуазном обществе может существовать только как «разорванный индивид». Именно поэтому симпатии Дидро, хотя это может показаться странным, в большей степени на стороне Рамо, так как он, по его словам, является более искренним в своей противоречивости и, следовательно, более цельной личностью. Как говорит Дидро, «Рамо был отворотителен не больше и не меньше других, но более откровенен и последователен, а порой даже глубокомыслен в своей испорченности» (3, 4, 181).

Вследствие особого внимания к противоречию проблема необходимости — свободы поставлена у Дидро иначе, чем у Ламетри, Гольбаха и Гельвеция: так как «естественный» индивид одновременно страстен и обуздывает свои страсти, скуп и щедр, алчен и бескорыстен и т. д., то его нельзя определить через какое-либо одно из этих свойств;

напротив, выясняется, что сама природная необходимость не однозначна, а это предполагает свободу, понимаемую пока только как несводимость сущности человека ни к одному из его определений. В каком-то смысле человек становится *causa sui*, формируясь только через спор своих противоположных возможностей.

Заметим, что эффективность данного Дидро анализа развивающегося буржуазного общества, как ни странно, обусловлена некоторой ограниченностью его подхода к человеку, которая неожиданно оборачивается преимуществом. В то время как Гольбах и Гельвеций с позиций механического детерминизма рассматривали общество как совокупность атомарных однородных единиц, предпочитаемая Дидро психологическая интерпретация повлекла за собой несколько иное понимание человека. Механистический подход в данном случае имел свои сильные и одновременно слабые стороны в том, что индивид всегда рассматривался как «человек вообще»; в этой усредненной форме была погашена всякая индивидуальность. Психологический уклон позволил Дидро сделать акцент на индивидуальных чертах, характеризующих каждого как неповторимую личность, свойства которой не могут быть представлены как среднеарифметическое от суммы свойств всех членов общества и которая в своем развитии не только определена общественной необходимостью, но и полагает себя сама, что и осуществляется в непрерывном внутреннем диалоге. Благодаря этому Дидро смог выразить противоречия тогдашнего общества как противоречия индивида, выступающего одновременно как *homo faber** и как потребитель, как

* Человек производящий (лат.).

общественное существо и как эгоист. В той мере, в какой Рамо «предается вольному искусству» — музыке, он, переставая заботиться «о нуждах низких презренной жизни», превращается в прихлебателя*, и это губительно воздействует на его творческие способности. Но так же губительно действует на них и мещанство, превращение бытовых условий в главные требования человеческой жизни. Противоречие «производителя» и «потребителя» иллюстрирует крушение буржуазного идеала человека.

Все сказанное позволяет оценить «Племянника Рамо» — не только в социокультурном, но и в логическом плане — как одно из лучших произведений Дидро.

Проблема необходимости — свободы в спорах Рамо и философа раскрыла свои трудности. Новые аспекты этой проблемы с новыми трудностями открываются в диалоге Жака и хозяина в другом замечательном произведении Дидро — «Жак-фаталист и его хозяин». Судьба этого романа схожа с судьбой «Племянника Рамо» и также связана с немецкой литературой.

Роман был написан Дидро приблизительно в 1773 г., т. е. тогда, когда он возвращался на родину из России через Голландию. Вскоре после этого в Германию из Голландии проникло несколько копий рукописи романа, один из эпизодов которого, а именно тот, что повествует о мести гос-

* Деклассированность Рамо, несоответствие его интересов духу стяжательства буржуа в известной мере определены его положением творца (см. по этому вопросу: Stiehler G. Der Neffe Ramo und «Phänomenologie des Geistes»//Deutsche Akademie der Wissenschaften. Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung. Berlin, 1966).

пожи де ла Померэ, был переведен и опубликован в 1785 г. Шиллером. Судьба этих двух романов говорит о живом интересе немецких писателей к французской литературе, о связи французского и немецкого Просвещения. Именно в Германии в 1792 г. впервые появился полный текст «Жака-фаталиста»*. А еще раньше, в 1780 г., Гёте писал о нем так: «Здесь ходит по рукам рукопись Дидро, озаглавленная «Жак-фаталист и его хозяин», которая поистине является прекрасным произведением; это очень тонкое и изящное кушанье... точно будто оно предназначено для какого-нибудь идола; я сам занял место этого идола и в течение шести часов без перерыва глотал все кушанья в том порядке и согласно с теми целями, какие указал этот превосходный повар и maître d'hôtel» (цит. по: 11, 178).

Слова Гёте свидетельствуют о несомненных художественных достоинствах произведения, но ценность его не только в этом — диалог содержит тонкий философский анализ парадоксов века Просвещения и будет интересовать нас именно с этой стороны.

«Герой» романа — опять-таки способ мышления эпохи в его антиномичности, которая выражена в спорах путешествующих хозяина и слуги о свободе воли человека и предопределенности тех или иных его поступков. Цель Дидро — показать, что решение этой проблемы внутри механического детерминизма полно противоречий. В «Жаке-фаталисте», так же как и в «Племяннике Рамо», аргументы каждой из спорящих сторон, будучи логически развернуты, приводят к обоснованию прямо

* На французском языке роман «Жак-фаталист и его хозяин» появился вместе с «Монахиней» в 1796 г.

противоположной точки зрения; противники здесь также меняются местами и спорят сами с собой.

Концепция фатализма была принята в то время почти всеми материалистами; она явилась следствием одного из основных постулатов механического детерминизма, согласно которому связь причины и действия всегда строго однозначна, так что данная причина влечет за собой только одно, вполне определенное следствие и все, что ни случается, должно произойти именно так, а не иначе и именно тогда, когда это произошло. Применительно к человеку фатализм означает, что за ним отрицается какая бы то ни было свобода. Так, Гольбах пишет: «Во время страшных судорог, сотрясающих иногда политические общества и часто влекущих за собой гибель какого-нибудь государства, у участников революции — как активных деятелей, так и жертв — нет ни одного действия, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного желания, ни одной страсти, которые не были бы необходимыми, не происходили бы так, как они должны происходить, безошибочно не вызывали бы именно тех действий, какие они должны были вызывать сообразно местам, занимаемым участниками данных событий в этом духовном вихре» (14, 1, 100). Поэтому, с точки зрения просветителей, неверно было бы думать, будто человек может действовать свободно, руководствуясь собственными мотивами. Но, сделав этот вывод, они как будто спешат отказаться от него и пытаются, хотя это и непоследовательно, признать случайность, а также соединить фатализм с учением о свободе и ответственности человека, главным образом для того, чтобы опровергнуть обвинения в безнравственности. «...Нам говорят, — пишет Гольбах, — что если все поступки людей необхо-

димы, мы не только не вправе наказывать тех, кто совершает дурные поступки, но не должны даже сердиться на них. Утверждают, будто в этом случае последним нельзя вменить что-либо в вину, будто законы, присуждающие их к наказанию, несправедливы, — одним словом, будто люди не могут ни быть виновными в чем-либо, ни иметь какие-либо заслуги. Я отвечу, что вменить какой-либо поступок в вину кому-либо — значит считать его виновным. Поэтому если даже согласиться с тем, что этот поступок произведен существом, вынужденным совершить его в силу необходимости, вменение в вину все же может иметь место... если предположить, что человек, совершивший какой-либо поступок, действовал в силу необходимости, все же его поступок является хорошим или дурным, заслуживающим уважения или презрения всех тех, кто чувствует на себе его влияние и чью любовь он способен вызвать». Карая преступления, законодатель «поступает подобно человеку, который, строя дом, снабжает его водосточными трубами, чтобы помешать дождевой воде подмыть фундамент его жилища» (14, 1, 240; 241).

Все эти рассуждения могут показаться непонятными, так как для нас очевидно, что здесь соединяются несоединимые вещи, но не кроется ли именно в этой «непонятности» своеобразие способа мышления просветителей? То, что представляется непонятным и неправильным с точки зрения нынешней логики, было вполне логичным и понятным для Гольбаха или Гельвеция. Дело в том, что, признавая возможность соединения фатализма с учением о свободе, они хотя и видели противоречивость этих позиций, но полагали, что противоречие нужно и можно устранить.

Дидро в общем и целом рассуждает так же,

как и другие просветители. И все же у него есть перед ними некоторое преимущество. Оно заключается в том, что он обращает внимание как раз на отмеченную особенность в рассуждениях просветителей, на их стремление к примирению противоположностей. И для него сразу же становится очевидным, что противоречие таким образом не устраняется, сохраняясь и вновь воспроизводясь в новых поворотах проблемы и на более глубоких ее уровнях.

Раскрывая антиномичность рассуждений просветителей по проблеме свободы, Дидро показывает, что, если довести точку зрения механического детерминизма до логического предела, она оборачивается фатализмом, т. е. фактическим отрицанием какой бы то ни было самостоятельности человека: ведь если все предопределено, то человек — марионетка в руках судьбы. Парадокс, однако, заключается в том, что, чем последовательнее разворачивается доказательство в пользу фатализма, тем более оно его же затрудняет, так как все более отчетливой становится необходимость прямо противоположного вывода: обосновать неизбежность всего происходящего не означает ли включить в рамки этой неизбежности также и свободу, т. е. признать ее? Отличие Дидро от Гольбаха и многих других философов в том, что свобода признается им парадоксальным образом существующей рядом с необходимостью — и не только потому, что она противостоит ей как нечто противоположное, но и потому, что она порождена ею.

Остроумно развивая все pro и contra по отношению к тезису и антитезису, Дидро выводит на поверхность глубоко скрытые противоречия современного ему философского мышления. Главный

персонаж романа Жак (которого он представляет как ученика Спинозы, тем самым намеренно усиливая в его позиции элемент фатализма) сам называет себя фаталистом и все время пытается доказать основательность этого взгляда. По его словам, нельзя не признать, что события нашей жизни «цепляются друг за друга не хуже звеньев мундштучной цепочки» (3, 4, 201), из которой нельзя ничего изъять без того, чтобы не изменить все целое, в результате чего весь «великий свиток судьбы» был бы написан совсем по-иному. Но этого не может быть, так как причина влечет за собой лишь одно следствие, в свою очередь являющееся причиной другого события, и так далее до бесконечности. Изменить существующий порядок вещей нельзя, поскольку существует однозначная связь причины — следствия. То обстоятельство, что человек не может узнать ни единого слова из свитка, ничего не меняет в его поведении — все равно он бессилен перед лицом рока, ибо в противном случае хоть «одна строчка должна была бы оказаться ошибочной в великом свитке, который содержит правду, одну только правду и всю правду. Как! в великом свитке было бы написано: «Жак в такой-то день сломит себе шею», — и Жак шеи не сломит? Неужели вы предполагаете, что это возможно, кто бы ни был автором великого свитка?» (3, 4, 212). С этих позиций Жак и объясняет события, происшедшие с ним: не будь огнестрельного ранения, он не влюбился бы, и иначе быть не могло.

Хозяин как будто соглашается с доводами Жака, но тем не менее не перестает иронизировать над ним и все время подводит его к мысли, к которой тот и сам склоняется, что фатализм практически бесплоден для человека. В частности, на-

смехаясь над тем, что лошадь, на которой скакал Жак, в один прекрасный день понесла его к виселице, он замечает: «Если свыше так предначертано, то как ни вертись, любезный друг, а ты будешь повешен; если же это свыше не предначертано, то лошадь соврала. Либо она вдохновлена свыше, либо она с норовом; будь осторожен!..» (3, 4, 245).

Парадокс фатализма, как хочет показать Дидро, состоит в том, что признание предопределенности всего случающегося позволяет человеку вести себя так, как будто никакого фатального рока вовсе нет. Здесь и вырисовывается свобода, во-первых, в качестве негативного дополнения необходимости (судьбы как будто нет, все равно что нет), а во-вторых, как некоторая неисчерпаемость (и в этом смысле «незапрограммированность») поступков человека: если все, что ни случается, должно произойти, то человек в своих действиях и мыслях не может быть ограничен каким-то одним вариантом. Свобода в таком понимании тождественна с многосторонностью, неопределенностью — и все это оборотная сторона самого фатума.

Дидро не доходит до определения свободы как характеристики самодеятельности человека, но шаг в эту сторону он делает. «Не ведая, что предначертано свыше, — говорит Жак, — не знаешь, ни чего хочешь, ни как поступаешь, а потому следуешь своей фантазии, именуемой разумом, или разуму, еще более опасному, нежели фантазия, ведущему то к добру, то к злу» (3, 4, 211). Но тогда, может быть, разум и разумные действия включены в «великий свиток» и судьба тклет свои узоры только на разумной основе? «Руководим ли мы судьбой, или она руководит нами?» (3, 4, 213).

Или то и другое «предначертано рядом», как полагает Жак?

Действительно, если все действия человека предначертаны, то это сводится к признанию возможности любого из них. Жесткая заданность поступков человека, таким образом, оборачивается их неопределенностью, и свобода открывается здесь в виде «щели» между различными, как будто предопределенными и в то же время непредусмотренными возможностями. Рок, судьба тем самым предполагает свое отрицание.

В изложении Дидро проблема необходимости — свободы обнаруживает все новые парадоксы. Уже говорилось, что для Гольбаха нет никакого противоречия в том, что, хотя человек вынужден действовать по необходимости, он всегда отвечает за свои поступки. Признание необходимости, по его словам, предполагает нравственность. Согласно Ламетри, напротив, человек слишком просвещенное существо, чтобы считать себя виновным в мыслях и действиях, рождающихся и складывающихся помимо его воли. Отсюда следует отрицание ответственности человека. Оба как бы не замечают ни противоречий другого, ни собственной непоследовательности. Дидро же замечает противоположности и олицетворяет их в различных персонажах, которые, споря друг с другом, выясняют несовпадение понятий природного (необходимого) и нравственного (свободного). При этом выясняется не только их противоположность, но и их взаимообусловленность.

С одной стороны, будучи заранее «запрограммирован» судьбой, человек как будто не должен нести ответственность за содеянное, а так как ответственность предполагает различие нравственного и безнравственного, то отказ от нее вел бы

к смешению дурного и хорошего. Поэтому, по мнению Жака, слова «кара» и «награда» служат всего лишь пугалом для злых и поощрением для добрых людей. «Что же еще могут они представлять собой... раз нет свободы, а судьба наша предначертана свыше?» — спрашивает Жак. Ведь «человек... с такой же неизбежностью шествует по пути славы или позора, как шар, который обладал бы сознанием, катится по откосу с горы; и если бы цепь причин и следствий, составляющих жизнь человека с момента рождения до последнего вздоха, была бы нам известна, мы убедились бы, что человек поступает лишь так, как вынужден поступать» (3, 4, 398).

С другой стороны, возможность любого поступка и незнание своей судьбы заставляют человека принимать самостоятельные решения, как будто никакого рока вообще нет, обдумывать их и, следовательно, отвечать за свое поведение. «Ты — фаталист, а между тем каждую минуту ты думаешь, говоришь, пишешь, точно ты придерживаешься учения о свободе воли...» — замечает Дидро (3, 2, 235). Отнимите свободу, продолжает он, и в мире не будет более ни порока, ни добродетели, ни личных достоинств; награды сделаются неуместными, а наказания — несправедливыми. Однако же, споря друг с другом, Жак и хозяин так или иначе оценивают людей как благородных или низких, добрых или злых и т. д.

Но моральная ответственность должна опираться на свободу как на нечто не укладывающееся в рамки фатализма, и тот факт, что не только Жак, но и его хозяин (называемый самим Дидро «автоматом») не может отрицать свободу в качестве неустранимой характеристики действий человека, косвенным образом свидетельствует о ее

необходимости с точки зрения самого фатализма.

В этом вопросе, так же как и в других, разобранных выше, Дидро не «придумывает» противоречий, а лишь «открывает на них глаза». Дидро необыкновенно изобретателен по части таких поворотов проблемы, в которых открываются новые и новые стороны противоречия и которые ускользают от взгляда других философов. Гольбах, например, говорит о том, что признание необходимости всего случающегося не может помешать тому, чтобы в соответствующих случаях человек печалился или радовался, плакал или смеялся, восхищался или негодовал: «хотя я знаю, что смерть есть фатальный и необходимый конец всех существ, моя душа все же испытывает потрясение от потери дорогой супруги, ребенка, который мог бы утешить меня в старости, друга, ставшего необходимым моему сердцу» (14, 1, 252).

В отличие от Гольбаха Дидро в образе своего героя Жака прекрасно сознает, что, будучи фаталистом, он должен был бы «не смеяться, не плакать, а понимать»; несмотря на это, в жизни он не может удержаться от слез и признается в том, что, твердый, как скала, в важных случаях, он нередко становится в тупик при малейшем противоречии. «Можно подумать, — пишет Дидро, — что при такой системе Жак ничему не радовался, ничем не огорчался; но это было не так. Он вел себя примерно как мы с вами. Благодарил своего благодетеля, чтоб он продолжал делать ему добро. Сердился на несправедливого человека...» (3, 4, 398). Если ему в этом случае замечали, что он походит на собаку, кусающую камень, которым в нее бросили, он отвечал: «Камень, укушенный собакой, не исправится, а несправедливого человека палка поучит» (3, 4, 399).

Понимание несоответствия своего поведения собственной системе взглядов и желание быть последовательным, как ни странно, привели Жака к выводу, что не стоит принуждать себя ни к чему: если судьба все предусмотрела, то она предусмотрела также и это несоответствие; в таком случае следует оставаться самим собой, и это тоже оказывается покорностью судьбе, только более удобной и легкой (правда, теперь, как уже говорилось, нить судьбы ткется человеком, и ткется так, как будто судьбы вовсе нет). Но раз предполагается, что какие-то из совершающихся событий жестко не предопределены, то это означает, что сам фатум включает в себя некоторую неопределенность.

Не доходя до позитивного определения свободы, Дидро тем не менее включает ее в свои объяснения в негативном по отношению к фатуму смысле (свобода — это отрицание жесткой предопределенности случающегося) и благодаря этому может наметить рамки механического детерминизма.

Странности фатализма еще ярче расцветчиваются Дидро при переходе к случайности. Если правильно считать необходимым все существующее, то необходима также и случайность; напротив, признание одной случайности означало бы, что и она сама случайна, т. е. вводило бы необходимость. Тонкая ирония позволяет Дидро придумать такие ситуации, в которых легко увидеть бессмысленность фатализма. Описывая, например, ссору Жака с трактирщицей, он шутовски (и вместе с тем серьезно) замечает, что Жак не смог продолжать ее, ибо трактирщица «предстала с двумя бутылками шампанского, по одной в каждой руке; а свыше предначертано, что всякий оратор,

который обратится к Жаку с подобным вступлением, непременно заставит себя слушать» (3, 4, 332). Злопамятство Жака никогда не могло устоять против бутылки доброго вина и пригожей женщины; «так было предначертано свыше ему, вам, читатель, мне и многим другим», — заключает Дидро.

Прямо против односторонних фаталистических выводов Гольбаха направлены его насмешливые обращения к читателю с предложением выбрать из многих возможных ситуаций именно ту, которая необходима и которую нельзя заменить никакой другой; по словам Дидро, путешествующие Жак и хозяин могли скверно поужинать или, предавшись чревоугодию, провести ночь у старого друга, прервать рассказ или продолжить его и т. д. и т. п. — все это представляется ему одинаково возможным.

Не случайно, далее, Дидро все время разрывает единую цепь повествования, вводя в него такие происшествия, которые не имеют, казалось бы, никакого отношения к роману (не иллюстрируй они особенности стиля мышления). В сцены включаются различные персонажи, в дальнейшем нигде не фигурирующие (например, пондишерийский поэт), появляются погребальные дроги, лошадь несет Жака к виселицам — читатель как будто вправе ожидать продолжения, но его нет, и это косвенное свидетельство в пользу случайности.

Вводя в повествование случайные элементы и используя их для характеристики поступков личности, Дидро ставит под сомнение господствовавшее в то время представление механического детерминизма, что любого человека можно, говоря современным языком, «рассчитать», т. е. предсказать совершенно точно (так как связь причины

и следствия однозначна), что тот будет делать в дальнейшем. Приводимые в романе примеры свидетельствуют как раз об обратном — один и тот же человек может совершить и нравственный и безнравственный поступок по отношению к разным (и к одним и тем же) людям, вследствие чего его поведение вообще нельзя предвидеть.

Как мы видели, проблема необходимости — свободы была поставлена и решена Дидро очень своеобразно — он понял, что каждая из крайностей содержит в себе другую в скрытом виде. Обнаружение тайного происходит благодаря полному логическому развертыванию как тезиса, так и антитезиса: отправляясь от необходимости, приходим к случайности, обоснование последней возвращает нас к первой; начиная доказывать положение о предопределенности бытия, завершаем его признанием свободы, доказательство которой неизбежно оборачивается новым утверждением фатума, и т. д. «Приведение к противоположному» — вот что в собственном смысле слова является для Дидро парадоксом, который осмысливается им как непонятная, но неотъемлемая характеристика мышления эпохи, как некоторая ее логическая загадка.

Какие выводы следуют из разбора философских диалогов Дидро? Разделяя убеждение других просветителей относительно необходимости разрешения противоречий, Дидро в отличие от них видит невозможность этого; противоречий не должно быть — и тем не менее они существуют, и именно они являются настоящим «героем» его романов. Создать образ этого «героя» Дидро помогли, с одной стороны, его «сократические» способности, а с другой стороны, присущая ему особая органическая сопряженность философского и художественно-образного мышления. В результате

этого стал возможен не естественнонаучный, а психологический подход к человеку, когда он рассматривается не просто как одно из звеньев великой природной цепи, внутри которой у него нет преимуществ перед другими природными созданиями, а, напротив, как уникальный природный феномен, специфика которого определяется способностью мыслить. Разум оказывается тогда не частным свойством человека, а его универсальной характеристикой, так что понять человека нельзя, не поняв, как он понимает себя сам, как рефлектирует над собой, мучится своими противоречиями, пытается избавиться от них, возвращается к ним снова. Изобразить человеческое существование как жизнь мыслящего существа — это и значит столкнуться с неустранимыми противоречиями.

Дидро в отличие, скажем, от Канта и Гегеля не только рассматривает противоречия как характеристику мышления, но и вплетает их в ткань целостного человеческого бытия, по его мнению изначально парадоксального. Противоречия как раз потому и невозможно разрешить, что это было бы разрушением основ человеческой жизни. Человеческое бытие обернулось для Дидро загадками племянника Рамо и Жака-фаталиста, но сквозь «магический кристалл» парадокса он пропустил и природное бытие в его просветительской трактовке — вследствие этого естествознание предстало для него не как система ответов, а скорее как система вопросов, при осмыслении которых он сумел подойти к границам механистического материализма ближе, чем кто-либо другой из его единомышленников. Рассмотрим это подробнее.

3. ТУПИКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ФРАНЦУЗСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА XVIII в.

Все важнейшие философские работы Дидро, к которым следует отнести «Мысли к истолкованию природы», «Философские принципы относительно материи и движения», трилогию «Разговор Д'Аламбера и Дидро», «Сон Д'Аламбера», «Продолжение разговора», пронизаны вопросами, на которые Дидро не дает окончательных ответов.

Нельзя, конечно, забывать о том, что Дидро в полной мере был представителем механистического материализма, как Гольбах, Гельвеций, Ламетри, как многие другие; он рассуждал в рамках той же логики, что и они. Но благодаря своему диалектическому подходу он увидел ее тупики и, не ставя вопроса о новой логике, тем не менее продемонстрировал ограниченность прежней. Такое двойственное положение — на границе двух логик — было причиной того, что он использовал специфические формы изложения материала (это гипотезы, догадки, даже «сны»), но особое значение приобретает форма вопроса. На зависимости всех этих форм от своеобразного стиля мышления Дидро настаивает американский исследователь Г. Дикман, считающий его одним из немногих мыслителей внутри Просвещения, который уловил, что рациональное мышление математического естествознания и связанной с ним философии XVII—XVIII вв. имеет свои пределы (см. 24). Поэтому при анализе философских работ Дидро следует обращать внимание не только на то, что он доказывает, но и на то, как это делается, какими аргументами и контраргументами представлена полемика внутри механистического материализма.

Материализм XVII—XVIII вв. формировался вместе с развитием так называемой позитивной науки в качестве ее рефлексии и зависел в первую очередь от успехов механики. Как известно, в работах наиболее крупных его представителей материя отождествлялась с веществом, а движение понималось в механическом смысле. Уже было отмечено, что, согласуясь с научным требованием однозначности истины, результаты философского анализа, казалось бы, исключали всякую возможность противоречивого их истолкования; тем не менее противоречие коренилось уже в исходном понимании материи и движения.

Механистический материализм представлял собой систему воззрений на природу как на материальную субстанцию, обладающую имманентно присущим ей движением, которое складывается из движения соединяющихся и разъединяющихся мельчайших материальных частиц. Отрицание бытия бога является для энциклопедистов надежным аргументом, подтверждающим принцип самодвижения материи. «...Движение присуще материи... нет никакой необходимости в действующей силе, которая сообщила бы ей движение», — говорит Гельвеций (13, 1, 126). Того же мнения придерживается Ламетри; с оговоркой, что движение не выводится из протяженности: «...если существует активное начало, оно должно иметь в неизвестной нам сущности материи иной источник, чем протяженность...» (16, 64). Однако с механистической точки зрения можно говорить только о перемещении тел с одного места на другое, только о соединении или разъединении уже существующих частиц материи; поэтому в природе нет места ни возникновению, ни исчезновению. Для подтверждения этого тезиса Гольбах приводит высказыва-

ния Эмпедокла о том, что ни для кого из смертных нет ни рождения, ни смерти, а существует только сочетание и разделение того, что было соединено, и это-то люди называют рождением и смертью. Природа выглядит как колоссальный круговорот, в котором ничего не возникает вновь, а все только повторяется.

Из механистического понимания движения вытекает, что самодвижение характеризует лишь материю в целом; что же касается отдельных тел, то они перемещаются под влиянием внешних сил (тел) и, следовательно, не обладают собственной активностью. Этот вывод — альфа и омега механистического материализма. И все же дело обстоит гораздо сложнее.

Наряду с движением по внешней причине Гольбах выделяет имманентное каждому телу движение: «...есть другое, внутреннее и скрытое движение, зависящее от свойственной известному телу энергии, т. е. от *сущности* (курсив мой. — Т. Д.), от сочетания, действия и противодействия невидимых молекул материи, из которых состоит это тело: это движение не обнаруживается нами непосредственно, мы знаем его лишь по изменениям и превращениям, замечаемым по истечении некоторого времени в телах или смесях» (14, 1, 69—70).

Налицо противоречие, и кажется непонятным, почему такие крупные мыслители, как Гольбах, Гельвеций, Ламетри, как будто не замечают его. Дело, однако, в том, что они его замечали, но были уверены в том, что противоречий быть не должно, что в ходе развития науки они обязательно будут устранены. Уверенность эта в конечном счете обуславливалась установкой тогдашней философии на механистическое естествознание.

Механистическое естествознание Нового времени складывается к концу XVII в. в виде ньютоновского математического естествознания, одной из отличительных черт которого становится антиномический подход к явлениям природы. Он состоит в том, что, с одной стороны, любой предмет, любая частица рассматриваются как самостоятельные, существующие независимо от остальных и обладающие в силу этого имманентным движением, но, с другой стороны, каждое тело отождествляется с действующей на другое тело и принимающей от него воздействие атомарной силой, в результате чего каждая частица утрачивает какую бы то ни было самостоятельность и независимость.

Фактически эти способы исследования были антиномически противоположными, однако противоречие скрывалось от взора исследователя. Происходило это потому, что каждый подход воплощался в отдельной отрасли механики: первый — в кинематике, а второй — в динамике. Обе науки развивались относительно самостоятельно, изучая свой особый предмет: одна — математическую точку, не испытывающую никаких влияний, другая — материальную точку как фокус преломления различных сил. В итоге единый предмет исследования как бы расщеплялся на два квазисамостоятельных объекта, каждый из которых наделялся только одним рядом внутренне непротиворечивых атрибутов, и, вследствие того что противоположные свойства разводились в разные стороны, противоречие исчезало из виду.

Механика предлагает и другую возможность устранить противоречие — с помощью представления о равнодействующей силе, согласно которому движение тела как бы складывается из двух мо-

ментов — его собственной активности и внешнего воздействия; предполагается, что механическая сумма того и другого дает в итоге истинное, хотя и несколько измененное по сравнению с первоначальным, движение. Гольбах, например, не усматривает никакого противоречия в том, что, «каковы бы ни были движения тел, они являются необходимым следствием их сущности или их свойств и свойств тех причин, действие которых испытывают эти тела». Всякая вещь, по его мнению, «может действовать и двигаться только определенным образом, т. е. согласно законам, зависящим от ее собственной сущности, собственного сочетания и собственной природы — словом, от ее собственной энергии и энергии тел, воздействующих на нее» (14, 1, 71). Как видим, Гольбах везде ставит соединительный союз «и», нисколько не сомневаясь в возможности такого непротиворечивого соединения различных сущностей, различных «природ». На самом деле это, конечно, невозможно, и противоречие, уходя в глубины философского рассуждения, воспроизводится на новых уровнях.

И только Дидро понимает, что непротиворечивого объединения не получается; он осознает, что движение согласно имманентным законам и движение по внешней причине — это принципиально различные виды движения (и он прав, так как в первом случае анализ ведется с точки зрения принципа инерции, а во втором — с точки зрения принципа взаимодействия) и что качественное своеобразие не порождается количественным прибавлением однородных молекул. Выяснив, что противоречие продолжает существовать и после механического суммирования противоположных сторон, и противопоставив эти стороны друг другу, он открывает и здесь парадоксы, связанные с про-

тиворечивостью понятий материи и движения. Противоречие состоит в следующем. Если исходить из того, что движение совершается только по внешней причине, так что все процессы, протекающие во вселенной, заключаются в перемещении тел (или частиц) с одного места на другое, то это возможно лишь при условии однородности материи (ибо в противном случае, будучи качественно своеобразным, тело обладало бы также собственным движением и не нуждалось бы ни в какой внешней силе); но если материя только однородна, то принцип воздействия одного тела на другое ставится под сомнение из-за невозможности провести четкую грань между различными телами. Само причинное воздействие предполагает, следовательно, самодействие, а гомогенность материи оборачивается ее гетерогенностью.

В свою очередь абсолютизация внутреннего движения означала бы, что каждое тело является причиной своего последующего состояния, вследствие чего можно говорить о гомогенности материи.

Так или иначе эти парадоксы пробиваются в философских сочинениях того времени, в частности в виде поисков разнородного в самом гомогенном. Так, Гольбах полагает, что «неправильно думать, будто материя представляет собой однородное тело... одно различие местоположения неизбежно должно повлечь за собой более или менее заметное различие не только в модификациях, но и в сущности, в свойствах, во всей системе тел и веществ» (14, 1, 90).

Но противоречия в понимании материи и движения не привлекают внимания Гольбаха и Гельвеция, тогда как Дидро в силу рассмотренных выше особенностей его мышления сначала подме-

чает несоответствие применявшегося французскими материалистами способа рассуждения их же выводам (материя одна и та же, т. е. качественно однородна, а движение есть перемещение под внешним воздействием), а затем ставит вопрос о противоречивости понятия материи и движения. Тем самым он до некоторой степени преодолевает механицизм.

Для Дидро материя не однородна; предполагая ее гетерогенность, он критикует отрицающих это философов за то, что они признают одну-единственную силу. В действительности «все разрушается и восстанавливается в другой форме; я наблюдаю возгонку, разложение, всевозможные соединения — явления, несовместимые с однородностью материи; отсюда я заключаю, что материя разнородна, что в природе существует бесконечное разнообразие элементов, что у каждого из этих элементов благодаря его своеобразию (*diversité*) есть особенная, прирожденная, неизменная, вечная, неразрушимая сила и что действие этих внутренне присущих телу сил выходит за пределы тела; таким образом создается движение или, вернее, всеобщее брожение во вселенной» (4, 448).

В приведенном отрывке механическое перемещение признается зависящим от внутренней силы, и такое понимание в известной мере выходит за рамки общепризнанной в то время концепции движения. Слова Дидро о том, что «перемещение тела с одного места на другое не есть движение, а только действие его», Д'Аламбер называет новым взглядом на движение. И это действительно так, поскольку Дидро разрывает здесь нить метафизических рассуждений, утверждая, что активностью обладает не только вся материя в целом, но и каждая часть ее, каждая молекула. «Тело,

по мнению некоторых философов, само по себе бездеятельно и лишено силы...» — пишет Дидро в одной из своих философских работ — «Философские принципы относительно материи и движения» (1770). В действительности же «тело преисполнено деятельности и силы и само по себе, и по природе своих основных свойств, рассматриваем ли мы его отдельные молекулы или всю массу» (4, 445—446).

Дидро критикует тех, кто считает, что для понимания движения надо вне существующей материи (имеется в виду также и отдельная ее частица) вообразить силу, действующую на нее. Чтобы привести материю в движение, нужно действие, нужна сила. Но она может быть или внешней по отношению к молекуле силой, или «внутренней, интимной, присущей молекуле, конституирующей ее природу, делающей ее особой молекулой» (иначе и не может быть, поскольку материя и однородная, и гетерогенная). Какова бы ни была ее природа (природа молекулы. — *Т. Д.*), включает этот спор Дидро, из нее исходит сила, действующая вне ее, и из других молекул тоже исходят силы, действующие на нее; сила, присущая молекуле, не иссякает — она неизменна, вечна. Это и означает, что внутреннее движение первично и принципиально отличается от внешнего движения, хотя и связано с ним.

Признание гетерогенности материи поставило перед Дидро задачу переосмысления сложившегося понимания целостности. Уже тогда, когда Гольбах приписал универсуму имманентное движение (в то время как отдельные тела, по его мнению, приводятся в движение внешней причиной), возникла угроза противопоставления целого и частей. Этого не произошло, так как в рамках

4 Т. Б. Длугач

механического детерминизма движение материи в основном понималось как перемещение, благодаря чему формы движения целого и частей совпадали. Постоянно меняя свое местоположение, тела возвращались «на круги своя», универсум также был неизменен, и эти представления соответствовали механической картине мира.

Но внутри этой концепции в скрытом виде содержалась также возможность другого, немеханистического понимания движения; в этом случае целое должно было предстать не просто в виде совокупности рядоположенных частей, а в виде единства каким-то образом проникающих друг в друга, качественно различных элементов.

Немеханистически понятым целым, в котором осуществляется эта взаимосвязь, для Дидро было единство элементов, представленных в виде молекул, обладающих внутренней силой и особыми свойствами. Молекулы и есть простейшие неделимые элементы гетерогенности. В понимании этого Дидро отличается от Гольбаха, по мнению которого о таких единицах мы не можем иметь никакого представления, так как мельчайшие единицы могут быть основой лишь количественного деления материи. Для Гольбаха количественное деление не связано с качественным делением, в то время как молекула Дидро — это «материализованная» монада, в которой представлен весь мир как целое, в противном случае гетерогенность не могла бы обернуться гомогенностью. Мир — это не сумма однообразных частей, а взаимопроникновение гетерогенных единиц. Там, где для Д'Аламбера имеется лишь «смежность» (механическое соединение), для Дидро существует «непрерывность» (внутреннее единство). Образом гетерогенной гомогенности для Дидро оказывается «гроздь

пчел». Мир, или материю, пишет он, можно представить как «улей». Видели ли вы, как сцепившиеся лапками пчелы образуют единую гроздь? Хотели бы вы превратить эту гроздь в одно-единственное животное — спрашивает Дидро своего собеседника. Для этого надо только уничтожить лапки, которыми пчелы держатся друг за друга, и смежность превратится в непрерывность. Отличие второго состояния от первого в том, что «сейчас это целое, единое животное, а прежде это было лишь сборищем животных» (4, 395). Так надо рассматривать любой живой организм, отдельные органы которого могут сравниться с отдельными пчелами в грозди, «между которыми закон непрерывности поддерживает общую согласованность, единство и тождество» (там же).

Применение «парадоксального» — по сути дела диалектического — метода рассмотрения материи и движения позволяет Дидро наметить границы современного ему механистического естествознания. Прежде всего речь идет о несоответствии понимания материи как единства противоположностей принятому в естествознании объяснению того, как образуется новый предмет или явление. Единственно возможным способом кажется постепенное соединение молекул, в результате чего и возникают все предметы природы.

Дидро также как будто не сомневается в том, что если к одной живой точке «присоединяется другая, затем еще одна, то в результате этих последовательных присоединений возникает единое существо»; «как капля ртути сливается с другой каплей ртути, так чувствительная и живая молекула растворяется в чувствительной живой молекуле... Сначала имелись две капли, а после соединения образовалась одна» (4, 393).

Тем не менее для него остается непонятным, как происходит трансформация внешнего во внутреннее и почему образовавшееся таким путем новое целое обладает свойствами, отсутствующими у вступивших в соединение отдельных молекул. Вопросы, поставленные Дидро в одной из ранних его работ — «Мысли к истолкованию природы» (к этим вопросам он в течение жизни добавлял все новые), остались без ответа, так как ответ на них не мог быть дан в рамках механистического естествознания. Но сама их постановка выходит за его пределы. Они касаются проблем перехода от неживой материи к живой, от чувствующей к мыслящей (иными словами, речь идет о качественных превращениях, без которых нельзя понять принцип гетерогенности) и формулируются как догадки (загадки для механицизма?), гипотезы.

Если еще можно удовлетвориться механическим объяснением соединения двух неживых молекул, то «соприкосновение двух живых молекул есть нечто совсем другое по сравнению со смежностью двух инертных масс» (4, 394). В связи с этим у Дидро возникает целый ряд догадок и вопросов. «В геометрии реальная величина, присоединенная к мнимой величине, составляет мнимое целое, — пишет он, — а в природе, если присоединить молекулу живой материи к молекуле мертвой материи, целое будет живым или мертвым? Если составное целое может быть или живым, или мертвым, когда и почему оно будет живым, когда и почему оно будет мертвым?.. Сочетается ли живая материя с другой живой материей? Как происходит это сочетание? Каков его результат? Тот же вопрос я ставлю относительно мертвой материи» (4, 376). «Рассматривая развитие яйца и некото-

рые другие естественные явления, — пишет Дидро, — я ясно вижу, как инертная по видимости, но организованная материя переходит, при посредстве чисто физических агентов, от состояния инерции к состоянию чувствительности и жизни; но от меня ускользает необходимая связь всех звеньев этого перехода» (3, 2, 148).

Гипотеза о всеобщей чувствительности материи, с помощью которой Дидро пытается нащупать выход из обнаружившегося тупика, также представляет собой скорее вопрос, чем ответ. «Надо признать, — говорит Дидро, — что организация или координация инертных частей не приводит вовсе к чувствительности, а предположение о всеобщей чувствительности молекул материи — это только гипотеза, все достоинство которой заключается в том, что она освобождает нас от ряда трудностей. Но, чтобы философская система нас удовлетворяла, этого недостаточно» (там же). Тем не менее В. И. Ленин высоко оценил эту гипотезу за ее материалистическую направленность и в связи с этим охарактеризовал Дидро как философа, вплотную подошедшего ко взглядам современного материализма (см.: 2, 18, 28). Он обратил также внимание на то, что из двух возможностей — допустить наличие «скрытого элемента», внутри которого уже содержалось бы в зародыше живое, или предположить наличие у матери всеобщего свойства ощущать — Дидро выбрал вторую (вероятно, потому, что она давала ему больший простор при объяснении качественных переходов в развитии самой этой способности от инертной чувствительности к живой).

В работах Дидро значительное место отведено вопросам теории познания. Он начинает обдумывать их в самом начале своего философского пути

(когда, будучи еще безвестным литератором, он проводил много времени в спорах с Кондильяком и Руссо) и занимается ими вплоть до последних лет жизни. В этой сфере ему также удастся обнаружить противоречия, присущие взглядам просветителей.

Как человек получает знания об окружающем мире? На этот вопрос в Новое время пытались дать ответ Локк и Беркли, Спиноза и Юм и многие другие мыслители. Дидро согласен с тем, что связь и порядок идей такие же, как связь и порядок вещей. Человек начинает, безусловно, с ощущений; наблюдение, размышление и опыт — вот путь, по которому человек идет к истине. Так же как и другие просветители, Дидро трактует «опыт» как проверку мыслей, возникающих на основе показаний чувств. Начиная с «Письма о слепых» он пытается понять взаимосвязь различных ощущений. Вероятно, в беседах Дидро с Кондильяком у них рождались сходные мысли; оба утверждают, что каждый орган чувств вполне самостоятелен по отношению к другим и хотя все они взаимосвязаны, но роль связующего звена принадлежит не какому-то из них, а разуму. В «Письме...» Дидро высказывал свое несогласие с Локком в вопросе о формировании зрительного восприятия. Речь шла о том, что в результате сделанных в то время хирургами Реомюром и Числьденом операций к некоторым слепорожденным и ослепшим людям вернулась способность видеть. Было ли в этом случае необходимым участие осязания, или зрение формировалось самостоятельно?

С точки зрения Локка, осязание обязательно должно присоединиться к зрению; без его участия человек не сможет, например, отличить куб от шара. Мнение Дидро иное: присоединять осяза-

ние к зрению, когда достаточно пользоваться глазами, — это все равно что запрягать с двумя и без того уже резвыми лошадьми третью, которая тянет в другую сторону. «Я думаю, — настаивает он, — что, когда глаза слепорожденного впервые откроются для света, он не увидит ровно ничего; что его глазу потребуется некоторое время, чтобы набраться опыта, но он наберется опыта у самого себя, без помощи осязания, и что он научится не только различать цвета, но и различать, хотя бы приблизительно, границы предметов» (4, 317). Следует сказать, что Дидро отчасти был прав, так как новейшие психологические исследования* свидетельствуют о том, что если в процессе формирования зрительного образа и принимает участие рука, то не в качестве органа осязания (как полагал Локк), а в качестве органа практического действия; различие это носит принципиальный характер.

Дидро, конечно, не мог выделить практику в качестве основания познания. Это основание он искал в разуме, вследствие чего он не мог приписать ни одному из органов чувств определяющую роль в познании.

Итак, человек, как считает Дидро, получает при посредстве своих ощущений различные восприятия; на этой основе у него возникают впечатления. Трудность заключается в том, чтобы объяснить, как исходя из них могут сформироваться суждения и понятия; ведь для того, чтобы судить, надо сравнивать, сопоставлять, следовательно, в уме должно быть одновременно несколько представле-

* См. по этому вопросу работы французских и советских психологов: *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды. М., 1969; *Восприятие и действие* (под ред. А. В. Запорожца). М., 1967, и др.

ний, а реально, как он думает, мы воспринимаем что-либо одно. Дидро находит выход в признании памяти одним из существенных признаков ума. Благодаря памяти мы удерживаем в себе прежние, отзвучавшие впечатления и можем сравнивать их с новыми, полученными только что. В работе «Разговор Д'Аламбера и Дидро» он пишет: «Таким образом, существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые ощущения, созидает этой связью историю, являющуюся историей его жизни, и доходит до самосознания; оно отрицает, утверждает, умозаключает, мыслит» (4, 384). Вслед за Ламетри Дидро сравнивает человека с музыкальным инструментом, обладающим чувствительностью и памятью, который может повторять мелодии, сыгранные на нем самой природой.

Понятия, не имеющие основы в природе, пишет Дидро, можно сравнить с теми лесами севера, где деревья без корней. Достаточно легкого порыва ветра, чтобы перевернуть такой лес, — достаточно незначительного факта, чтобы перевернуть целый лес представлений. Задача, стоящая перед ученым и философом, заключается в том, чтобы переходить от наблюдения к рассуждениям, от собирания фактов к их связыванию. Разум с этих позиций всегда выглядит как нечто вторичное по сравнению с ощущениями: мы не выводим силлогизмы самостоятельно — по Дидро, они все выведены природой; мы только регистрируем известные нам из опыта явления, между которыми существует природная связь.

И тем не менее Дидро не был бы просветителем, если бы не признавал в то же время решающей роли разума. Это звучит парадоксом, и это действительно парадокс века.

Возражая Гельвецию, согласно которому «судить — значит ощущать», Дидро замечает, что это утверждение не представляется ему вполне правильным. Ведь «разум, потрясенный этим бесконечным рядом самых незначительных причин и самых незаметных следствий, отказывается от этого предположения (от предположения о бесконечных перемещениях молекулы. — *Т. Д.*) и от некоторых других такого же рода только из-за предрассудка, что ничего не происходит вне пределов деятельности наших чувств и что все кончается там, где мы больше не видим. Но важнейшее отличие наблюдателя природы от ее истолкователя заключается в том, что последний начинает свои исследования там, где первому уже недостает его органов чувств и инструментов. Он строит догадку о том, что должно произойти... Если бы он сделал лишний шаг, он вышел бы за пределы природы» (4, 370—371). В самом деле, ведь даже предположение о всеобщей чувствительности материи — это только догадка, не подкрепленная пока никакими наблюдениями и опытами, но как без нее могли бы обойтись естествоиспытатель и философ? И хотя кажется, что догадки и гипотезы строятся целиком на основе фактов, но ведь разум отрывается от них, иначе это были бы не гипотезы, а строгие доказательства. Дидро, казалось бы, разделяет убеждение Гельвеция, что «надо подвигаться вслед за опытом и никогда не предупреждать его», но его мучит вопрос: «...разве опыт делают наугад? Разве опыту не предшествует часто какое-нибудь предположение, какая-нибудь аналогия, какая-нибудь теоретическая идея, которую опыт должен подтвердить или опровергнуть?» (3, 2, 206—207). Не предшествует ли в таком случае разум наблюдениям, ощущениям?

В конце концов Дидро приходит к выводу: наш разум распоряжается всеми нашими чувствами, он оказывает воздействие на чувства и регулирует их; гипотезы не вытекают непосредственно из ощущений, следовательно, в них проявляется автономия разума. Собственно говоря, у всех материалистов того времени мы находим такое двойственно-парадоксальное движение мысли, и даже один из «столпов» сенсуализма, Дж. Локк, как известно, основывает свой сенсуализм на интуиции. Но только Дидро обращает внимание на это противоречие. Оно для него — предмет мучительного раздумья и сомнений; это именно то противоречие, которое в эстетике Дидро будет переформулировано в виде антиномии подражания природе и художественного вымысла.

«Вечными загадками» остались для Дидро поставленные проблемы, но в этом сказалось его преимущество перед многими другими мыслителями, которыми подобные трудности даже не были обнаружены, поскольку они считали противоречие устраненным. Ламетри, например, кажется вполне правильным, что хотя человек и отличается от животного, но «сумасшедший или глупец представляют собой животных в человеческом облике, тогда как обладающая умом обезьяна есть маленький человек в несколько измененном виде...» (16, 224). Для Ламетри, далее, нет никаких сложностей в том, чтобы, определив человека как машину, наделить его при этом умом и чувствами, не задаваясь особенно вопросом о содержании последних. «Быть машиной, чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла так же, как голубое от желтого, словом, родиться с разумом и устойчивым моральным инстинктом и быть только животным,— пишет он,— в этом заключается не

больше противоречия, чем в том, что можно быть обезьяной или попугаем и уметь предаваться наслаждениям» (16, 221). Дидро не приемлет такого «простого» решения: наделив материю чувствительностью, можно, разумеется, предположить, что и мрамор чувствует, однако если вследствие этого свести различие между мраморной статуей и человеческим телом «только к организации», то при этом необходимо еще выяснить, заключено ли в этих словах слишком много для того, чтобы признать эти формы однородными, или слишком мало, чтобы отнести их к разным природным структурам.

Когда Дидро развивает эволюционные идеи и рисует картину развития живого организма и превращения одного вида в другой, исходя из того, что существует только одна субстанция, он внутри гомогенной материи выделяет гетерогенные единицы и, следовательно, характеризует эволюцию как процесс, в ходе которого возникают качественные изменения. Он отвергает преформизм, с точки зрения которого формирование и развитие человека, например, есть постепенное увеличение в размерах, «между тем как нет ничего ошибочнее этой точки зрения», и сначала человек «был ничем», превращаясь впоследствии в «неуловимую точку, образованную из мельчайших молекул, рассеянных в крови и лимфе отца и матери» и лишь затем получая ту форму, которая обнаруживается в момент рождения.

Не только отдельная особь отличается от всех других, но и каждый вид представляет собой новое качественное образование на пути длительных изменений. Задолго до Ламарка и Дарвина Дидро высказал эволюционные идеи, опираясь на силу гипотезы. «Если существа последовательно изме-

няются, переходя через самые неуловимые оттенки, — пишет он в 1754 г., — то никогда не оставивающееся время должно будет в конце концов установить самое большое различие между формами, существовавшими в очень отдаленные времена, формами, существующими теперь, и теми, которые будут существовать в будущих веках...» (4, 373). То, что мы сейчас принимаем за историю природы, является не более как очень неполной историей одного момента, заключает он. Высоко оценивая эти мысли Дидро, И. К. Луппол в своей книге о нем писал: «Конечно, мы не утверждаем, что он наметил путь, по которому прошел Ламарк и Дарвин. Дело в том, что пути этих ученых были различны, сближала их только идея трансформизма. Но мы говорим, что элементы ламаркизма и, что более любопытно, элементы дарвинизма уже есть в мировоззрении Дидро» (18, 215).

В то же время основания процесса перехода, по мнению Дидро, остаются неясными, «в особенности если принять гипотезу тех, кто допускает только одну субстанцию и кто вообще объясняет возникновение человека или животного через *последовательное присоединение многих чувствующих молекул* (курсив мой. — Т. Д.)» (4, 402). Вся трудность для Дидро заключается здесь в том, чтобы решить, возможно ли (и если возможно, то как) связать процесс образования нового вида (или каждой отдельной особи) с постепенным присоединением к уже имеющейся основе многих (однородных) частиц. Так как он не находит иного пути, на котором могли бы возникнуть все различия, кроме этого, он склоняется к пониманию эволюции как непрерывного круговорота материи, в котором гетерогенность «сни-

мается» вплоть до исчезновения какой бы то ни было индивидуальности. «В природе нет ничего определенного,— пишет он.— Всякая вещь есть более или менее нечто определенное, более или менее земля, более или менее вода, более или менее воздух, более или менее огонь, более или менее то или другое царство... Итак, нет ничего, что было сущностью единичного существа. Несомненно нет, ведь не существует такого свойства, которое не было бы причастно... А вы толкуете об индивидуумах, несчастные философы!.. Что же вы хотите сказать вашими индивидуумами? Их нет, нет, их нет... Есть только один великий индивидуум — целое. В этом целом, как в механизме, как в каком-либо животном, имеется одна часть, которую вы называете такой-то или такой-то, но, называя индивидуумом известную часть целого, вы исходите из такого же ложного понятия, как если бы назвали индивидуумом крыло птицы или перо крыла» (4, 404).

И эта проблема остается для Дидро нерешенной: вопросы о том, как образуется новый вид материи и что он представляет собой в качестве особенного целого, не снимаются. «...Как это возможно, чтобы материя была неоднородной, целиком живой либо мертвой?» (4, 375—376).

Материя, порождающая свое бесконечное многообразие, и материя, обреченная возвращаться в одном и том же кругу бытия; движение как повторение пройденного и движение как появление иного; эволюция как процесс созидания новых видов и эволюция как цепь постепенных переходов; целое, образующееся в результате внешнего присоединения одинаковых молекул, и целое, несводимое к сумме частей, — вот дилеммы, осмысленные Дидро как загадки.

Подводя итог взглядам Дидро на материю и движение, мы хотели бы еще раз подчеркнуть, что он был полномочным представителем философии французского материализма. Но поскольку его мышление отличалось своеобразием, которое мы и попытались раскрыть, он сумел найти противоречия в основных понятиях этого материализма. Дидро удалось в известной мере преодолеть его замкнутость и метафизичность, так как он поставил проблемы, которые не могли быть решены в его рамках. Особенность применявшегося Дидро способа рассуждения мы охарактеризовали как «парадоксальность» (сам Дидро называл это методом парадокса), которая отчасти стихийно, как результат его необычного таланта и редкого сочетания художественного и философского мышления, а отчасти сознательно выразилась в стремлении отыскать противоречие в предмете или, иначе, «исследовать предмет с двух прямо противоположных точек зрения».

Заслуга Дидро перед философией состоит в том, что он открыл в мышлении своей эпохи противоречия и показал, что вопреки мнению большинства философов их нельзя устранить. В отличие от своих современников, которые также наталкивались на противоречия, но полагали, что вопрос их разрешения — дело недалекого будущего, гарантированного прогрессом науки, Дидро ясно увидел невозможность этого. Противоречия не снимаются, и вопросы, возникающие на этой почве, не перестают, как загадки, волновать человеческий ум. Философский способ исследования для Дидро начинается там, где есть вопросительные, а не утвердительные суждения, и именно вопросы очерчивают границу между естественнонаучным и философским анализом.

Естествоиспытатель может, конечно, считать, что достиг окончательной истины, философ же должен понимать, что за любой по видимости непротиворечивой истиной скрывается парадокс. Он исчезает из поля зрения исследователя тогда, когда выбор одной из двух противоположных возможностей уже сделан и процесс «угас» в результате. Вследствие этого кажется, что противоречие устранено и что знание строится как система строго однозначных и непротиворечивых выводов. Но это не так; поэтому, согласно Дидро, задача философа — в отыскании парадоксов, скрытых внутри этих выводов.

Все сказанное дает основание, перефразируя известные слова К. Маркса о Гегеле, утверждать, что в парадоксах Дидро скрыты «исток и тайна» механистического материализма. В них выражена, на наш взгляд, такая характерная для мышления XVIII в. форма противоречия, как антиномия. Мы вновь возвращаемся к мысли о внутреннем сходстве мышления И. Канта и представителей французского Просвещения. Дело заключается в следующем.

Одно из последствий огромного и во многом до сих пор еще не преодоленного влияния Гегеля состоит в сведении противоречия лишь к одной из его форм — к диалектическому тождеству противоположностей. Однако существуют и другие формы, в том числе антиномия. Особенность антиномического способа мышления состоит в том, что он осуществляется как одинаково правомерное с точки зрения логики доказательство двух противоположных утверждений (законов, суждений, умозаключений), как это определено, в частности, в «Философской энциклопедии» (т. 1, с. 72), возможность чего и хотел показать Кант в знамени-

том разделе об антиномиях чистого разума. Но он, как известно, хотел доказать и другое, а именно что противоречий быть не должно и что, стало быть, столкновение с ними свидетельствует о границе познания.

Причина, по которой Кант изгоняет противоречие из логики, кроется в воздействии механистического естествознания на философию. Выше мы попытались объяснить специфику механистического подхода, состоящую в «расщеплении» противоречия и наделении противоположными атрибутами различных объектов. Позже Гегель вложит противоречие в самую сердцевину системы — внутрь понятия сущности, так что каждый объект должен теперь мыслиться как внутренне противоречивый. Противоречие в виде диалектического тождества противоположностей займет признанное место в логике — всю гегелевскую логику в известном смысле можно назвать логикой противоречия.

XVIII век дает совсем иную картину: тогда господствует механика и именно механистический способ мышления принимается за эталон мышления вообще, за эталон логики (так что выход за эти пределы понимается как нелогичность, парадоксальность). Но противоречие мыслится и здесь, только не в форме внутреннего тождества противоположностей, а посредством разведения противоположных свойств в разные стороны, когда они выступают в обличье разных «природ», разных природных объектов, т. е. в форме антиномии. Из внутренних противоречия здесь становятся внешними, что создает видимость того, что их возможно внешне непротиворечиво механически объединить.

Логика механистического естествознания и тесно связанной с ним механистической философии

и есть антиномическая логика, внутри которой противоречие то «выталкивается» из логики (в силу отмеченных особенностей), то воспроизводится в ней вновь (поскольку реально протекающее мышление всегда диалектично). Это выражается, с одной стороны, в сознательном стремлении освободиться от противоречия, а с другой — в таком объективном построении рассуждения, когда оно странным образом приводит к противоположному результату.

Дидро был среди просветителей единственным (не считая Руссо), кто понял, что противоречие устранить не удастся. Однако если для Канта столкновение с антиномиями говорит об ограниченности человеческого мышления вообще, то для Дидро столкновение с парадоксами — проявление странности и загадочности мышления. Он видит, что парадокс возникает тогда, когда доказательство тезиса доводится до логических пределов, и, следовательно, наталкивается на то, что находится за ними, — на противоположность. Так же как и у Канта, в основе парадоксов Дидро лежит противоречие между необходимостью и свободой, необходимостью и случайностью, бесконечностью и конечностью и т. п. Так же как и в «Критике чистого разума», противоречие открывается нашему взору в том случае, когда мы уже достигнутое, известное, экстраполируем на бесконечное, неизвестное. Можно сказать, что парадокс представляет собой первую, еще не развитую форму антиномии, поэтому логический ход у Дидро несколько иной, нежели у Канта: Дидро приходит «к противному» (фиксирует, что доказательство тезиса с неизбежностью влечет за собой антитезис и наоборот), Кант отправляется «от противного» (начинает доказательство с отрицания). Кант, следо-

вательно, логически завершает то, что начинает Дидро.

И все же Дидро — это не «неразвитый» Кант. Имеется различие между антиномией и парадоксом. В собственно логическом смысле антиномию прорефлектировал Кант — она составляет содержание его космологической идеи. Здесь Кант сводит воедино разведенные позитивной наукой (механикой) и относимые ею к разным предметам определения — действия на другое и на себя, бытия и становления — и показывает, что если говорить о мире в целом (а не об отдельном природном предмете, природной частице), то развести противоположности нельзя, так как они являются противоположными свойствами одного «логического субъекта» (см. 8). Но поскольку противоречие из логики сознательно исключается (по указанным выше причинам), то, согласно Канту, мир можно представить только посредством двух систем внутренне непротиворечивых, но противоречащих друг другу атрибутов. Это и есть антиномия, в которой доказательство тезиса с неизбежностью оборачивается доказательством антитезиса. Таким образом, в кантовском анализе одновременно представлена и осмыслена особенность антиномического мышления во всеобщей логической форме.

Дидро не дает такого анализа. Он не развертывает систему логических определений развивающегося мышления, одной из характеристик которого была бы антиномия. Он задерживает свое внимание на начальном моменте мышления, что можно счесть и неразвитостью его позиции по сравнению с кантовской, и оригинальностью ее, так как Дидро выступает здесь именно как Дидро, а не как «не созревший» Кант. Сосредоточенность на «логическом начале» помогает обнаружить про-

творечивость мышления — ведь «начало», находясь на границе логики, всегда внутренне противоречиво. Поэтому предпосылки просветительской философии таят в себе парадоксы.

Как раз потому, что парадокс является неразвитой формой антиномии, в нем можно обнаружить и более поздние логические ходы, в частности тот, который характеризует «парадоксальное мышление» в собственном смысле слова (см. 8), когда сосредоточенность на «начале» мышления дает непрерывное «челночное движение» от тезиса к антитезису и обратно. Тезис не превращается в антитезис в результате скачка, и противоречие не снимается в ходе синтеза, а мысль все время вращается между этими двумя фокусами: по мере развития тезиса порождается антитезис, более аргументированное обоснование последнего возвращает к необходимости по-новому обосновать первый и т. д. Если и можно говорить здесь о синтезе, то не в смысле метода снятия противоречия, а скорее в смысле разграничения «сфер влияния» тезиса и антитезиса. Диалектика здесь, как мы видим, явно негегелевского плана, но, по-видимому, нет нужды сводить все виды диалектики к одной.

Чтобы убедиться в том, что предположение о «парадоксальности» мышления просветителей правильно, вернемся к основе всей системы их взглядов — к понятию «естественного» человека.

4. АНТИНОМИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Основой просветительских проектов переустройства общества, как уже отмечалось, явилось понятие «естественного» человека. В XVIII в. под этим подразумевался существующий вне общества и от

природы наделенный всеми человеческими чертами индивид. Теория «робинзонады», т. е. система представлений о таком изолированном индивиде, который наподобие Робинзона живет совершенно независимо от всех остальных людей, дополнялась в XVII—XVIII вв. теориями общественного договора, ибо, с точки зрения просветителей (не только французских, но также и английских), хотя каждый человек вполне может существовать «в одиночку», однако с течением времени он осознает преимущества совместной жизни и объединяется с остальными людьми на основе сознательного договора, по которому обязуется ставить общественные интересы выше личных и добровольно отказывается от тех притязаний, которые наносят ущерб окружающим.

Этих взглядов придерживаются все сколько-нибудь известные мыслители того времени. И, критикуя впоследствии подобные мнения, К. Маркс прежде всего попытается понять, на какой почве они выросли. Их ошибочность, как считает Маркс, состоит в том, что исходным пунктом рассуждений является индивид, тогда как в действительности человек может существовать и развиваться только в человеческом обществе. Формирование индивида вне общества — такая же невозможная вещь, как развитие языка без совместно живущих и разговаривающих между собой людей. Сами теории «робинзонады», полагает Маркс, могли возникнуть на достаточно высокой степени общественного развития, точнее, они соответствовали фактическому разобщенному состоянию индивидов в буржуазном обществе.

Восходящему капитализму требовалось обоснование равенства всех членов общества. Основу для юридического равенства идеологи буржуазии

искали в равенстве природном. Предшественникам буржуазной революции казалось вполне логичным утверждать, что поскольку все люди созданы природой и обладают от рождения одинаковыми органами и одними и теми же потребностями, то вследствие этого они должны быть признаны равноправными членами общества. То, что в настоящий момент существует сословная иерархия, объяснялось как неправильное, не соответствующее природе человека общественное устройство, ликвидация которого связывалась главным образом с распространением просвещения.

Причины изменения представлений о человеке коренились во вполне реальной ситуации: классу буржуазии требовался новый идеал человека, и он был создан; в этом идеале в полной мере отразились основные черты нового общественного строя, и человек предстал здесь как атомарный индивид, потому что в мире вещных отношений каждый человек противостоит другому в виде абстрактной рабочей силы.

Представления Дидро о человеке и обществе на первый взгляд ничем не отличаются от взглядов его современников и, казалось бы, даже выражают их в наиболее отчетливой форме. В статьях, помещенных в «Энциклопедии», человек определяется им как продукт природы, как существо, обладающее естественными потребностями, удовлетворение которых делает его счастливым; несчастьем же признается невозможность удовлетворения этих потребностей.

Каждый индивид с самого рождения приобретает естественное право на счастье (правда, осуществить его он может только в обществе). Здесь Дидро расходится с крупным английским мыслителем XVII в. Т. Гоббсом, считавшим, что в есте-

ственном состоянии человек находится в «войне всех против всех», так как потребности и силы всех людей примерно одинаковы, а возможности для их удовлетворения малы. По Дидро, и в естественном состоянии каждый человек вполне отчетливо различает добро и зло и стремится вести себя в соответствии со своим пониманием этого, т. е. старается не делать другому того, чего не желает сам. Что представляет собой общественное состояние — спрашивает Дидро и отвечает: «Это — договор, сближающий, объединяющий и связывающий между собою множество до того изолированных существ. Человек, который изучит основательно природу естественного состояния и природу цивилизованного состояния, вскоре должен будет убедиться, что первое есть по неизбежности состояние невинности и мира, а второе — состояние войны и преступления...» (3, 2, 132).

Видно, что Дидро не согласен с Гоббсом, но он не может также согласиться и с Руссо в том, что дикое состояние следует предпочесть цивилизованному, так как цивилизация портит человека: «Не изящные искусства развратили нравы и не науки испортили людей. Изучите хорошенько историю, и вы увидите, что порча нравов была вызвана совершенно иными причинами. Лишь следствием этих причин были порча вкуса, падение художеств, презрение к наукам, невежество, глупость и варварство, притом не такое варварство, из которого нация может выйти, но такое, из которого она уже не выйдет» (3, 10, 501). Все беды и несчастья людей заключаются, по Дидро, не в цивилизации как таковой, а в ее извращениях. Хотя иногда может создаться впечатление, что Дидро, как и Руссо, отождествляет испорченность и цивилизацию, в действительности это не так:

не один раз ставит он вопрос о том, что́ следует предпочесть — дикое, естественное, или цивилизованное состояние, и каждый раз склоняется в пользу второго; он предпочитает «утонченный порок, одетый в шелковое платье, тупости и жестокости в звериной шкуре» (3, 2, 282).

Человек должен объединиться с другими людьми, ибо без них он сможет взять от природы слишком мало для того, чтобы быть счастливым. Люди объединяются в общество и отказываются от части своих индивидуальных прав добровольно, чтобы приобрести большее. Хотя человек — естественное существо, себялюбие никогда не может стать главным мотивом его деятельности; «воля отдельных лиц ненадежна: она может быть и благой и дурной, а общая воля всегда является благой, — она никогда не ошибалась, она не ошибется никогда» (3, 7, 204). Все, что вы поймете, все, что вы надумаете, будет благим, великим, возвышенным, прекрасным, если это будет соответствовать всеобщим интересам, утверждает Дидро. Даже в том случае, когда значение всеобщей воли у разных народов или в различные периоды истории различно, всегда можно с достаточной определенностью судить о зле или благе, ибо они начертаны в сердце каждого, прежде всего в виде требования предпочитать общее личному; это предпочтение обусловлено интересами самого индивида. Таким образом, Дидро в соответствии с теорией общественного договора рассматривает общество как некий гарант интересов индивида и определяет его как совокупность единичных воль и желаний. Объединяясь в коллектив, люди добровольно отказываются от части своих притязаний и тем самым свободно ограничивают себя во избежание взаимных столкновений. Третьим

судьей, следящим за выполнением условий договора, является государь и другие управляющие государством лица. Отсюда становится понятным, что, чем более просвещенным относительно сущности человека и его потребностей будет монарх, тем более правильным окажется устройство государства и более счастливой — жизнь его подданных.

В естественном состоянии, утверждает Дидро, люди не знают государей, все они равны между собой и пользуются полнейшей независимостью. В этом состоянии есть лишь подчинение одного рода — подчинение детей своим отцам. Но люди «быстро догадались, что если они будут продолжать пользоваться своей свободой, своими силами, своей независимостью и безудержно предаваться своим страстям, то положение каждого отдельного человека станет более несчастным, чем если бы он жил отдельно; они сознали, что каждому человеку нужно поступиться частью своей естественной независимости и покориться воле, которая представляла бы собой волю всего общества и была бы, так сказать, общим центром и пунктом единения всех их воль и всех их сил. Таково происхождение *государей*. Можно видеть, что их власть и права основаны только на согласии народов (3, 7, 236). Поэтому, по Дидро, наилучшим будет такое общественное устройство, в котором законодательной властью обладает народное представительство, контролирующее также исполнительные органы, в том числе и королевскую власть. Наиболее приемлемой для него становится «представительная» монархия, где королевская власть не передается по наследству, а является выборной, причем выбор определяется опять-таки народным представительством. По суги

дела от просвещенной монархии Дидро переходит к своеобразной парламентской республике, в которой роль президента играет просвещенный монарх.

Таковы распространявшиеся в предреволюционные годы идеи просветителей, разделявшиеся Дидро. Но за этими общими и, казалось бы, вполне однозначными выводами, утверждавшими право каждого человека на счастье, он смог разглядеть незаметные для поверхностного взгляда противоречия индивида и общества, интересы которых как будто бы лишь взаимно дополняют друг друга.

Как уже говорилось, понятие «природа» при внимательном рассмотрении обнаруживает противоречивость, которая в полной мере относится к понятию «человеческая природа». С одной стороны, «естественным» человеком считается тот, кто ведет себя соответственно своим потребностям, обусловленным телесной организацией — у человека только одна «природа» — «физическая природа» (Гольбах), или «физическая чувствительность» (Гельвеций). Но, с другой стороны, просветителям было ясно, что человек — это не просто природное существо и «естественно» он ведет себя не тогда, когда исходит только из своих собственных интересов, а когда соразмеряет их с общественными.

Действительно, «природное» в данном случае оказывается у просветителей чисто индивидуальным и в этом смысле стихийно-бессознательным, но в то же время чем-то противоположным — сознательным, а значит, не только телесным, но и разумным и поэтому включающим в свое определение социальность. Поскольку понятие «естественный человек» составляет основу просветительских взглядов, постольку данное противоречие — исток всех прочих антиномий Просвещения.

Для иллюстрации этого можно обратиться к та-

ким работам Дидро, как «Опровержение книги Гельвеция «О человеке»» и «Добавление к «Путешествию» Бугенвиля».

«Путешествие», опубликованное в 1771 г. Л. А. Бугенвилем, первым из французов, совершившим кругосветное путешествие, было посвящено описанию нравов различных народов. Живо заинтересовавшись этой работой, Дидро, уже вполне сформировавшийся как самостоятельный мыслитель, в 1772 г. пишет добавление к ней, ставя перед собой задачу найти при помощи сравнительно-исторического анализа принципы организации «истинного» человеческого общества. В вымышленном разговоре европейского священника с вождем таитян Ору раскрывается бессмысленность христианских догматов. Испорченность европейской цивилизации противопоставляется чистоте нравов и законов таитян. Продолжать ли жить так, как европейцы живут сейчас, или разумнее перестроить общество по примеру Таити, так как «таитяне, которые строго придерживаются закона природы, ближе к хорошему законодательству, чем любой цивилизованный народ» (3, 2, 75)?

Ответ на этот вопрос как будто может быть только один: надо жить так, как живут таитяне. Они смогли привести в соответствие два кодекса — законы природы и гражданские законы (тогда как в цивилизованном европейском мире между ними всегда существует расхождение) — и сумели не подпасть под влияние церковной морали (в то время как в Европе религия всегда вклинивается между естественными и гражданскими законами, извращая те и другие).

Что же представляют собой законы природы? Что значит жить в соответствии с ними? Таитя-

нин так учит европейца: «...обрати внимание на природу вещей и поступков, на свои отношения к ближним, на влияние, оказываемое твоим поведением, на твою частную выгоду и на общее благо. Ты предаешься бредням, если воображаешь, что существует что-нибудь во Вселенной, — на небе или на земле, — что можно прибавить или отнять от законов природы. Неизменная воля природы гласит, что следует предпочитать добро злу и общее благо — частному благу» (3, 2, 55—56). Таковы, согласно Дидро, основные неизменные принципы истинного человеческого существования — предпочитать добро злу, общественный интерес личному. Правда, тут же возникает вопрос: а как определить, что такое добро и что такое зло? На это Дидро отвечает без колебаний вполне в духе времени: добро — это стремление к удовольствию без ущемления интересов других людей, зло — когда тебя лишают возможности исполнить свои желания или когда ты сам пытаешься отнять такую возможность у других. Различие между добром и злом составляет неизменный и вечный естественный закон, который «написан в наших сердцах так четко, так выразительно, так ярко, что невозможно не признать его» (3, 7, 208). Есть люди, продолжает Дидро, которые настолько испорчены дурным воспитанием и жили с пороками, что делают вид, будто не замечают различия между добром и злом; но втайне они ясно сознают его, ибо «письмена добродетели начертаны в наших душах», не стираются никогда и столь же просты для понимания, как и «правила самых обыкновенных искусств».

Итак, природа делает человека добрым и нравственным, вкладывая в его сердце ясное понимание того, что такое добро и зло. Собственно говоря,

от природы люди склонны только к добру*, зло — продукт цивилизации, правда не всякой, а извращенной, неистинной, непросвещенной. Таитяне живут в полном согласии с природой и, по убеждению Дидро, «за исключением этого заброшенного уголка нашего земного шара, нигде и никогда не было настоящей нравственности и... может быть, ее никогда нигде и не будет» (3, 2, 74).

В рамках таких представлений общество кажется только организацией, гарантирующей удовлетворение естественных (в основе своей физиологических) потребностей каждого индивида и не одаривающей его ничем, кроме того, чем его уже наделила природа с момента рождения. Нормы поведения, принципы нравственности, мотивы поступков людей в конечном счете могут быть объяснены только на этой основе, а те чувства и желания, которые нельзя из нее вывести, объявляются абсурдными. «Мы получаем от рождения, — пишет Дидро, — лишь одинаковую с другими существами организацию, те же самые потребности, что у других, стремление к тем же самым удовольствиям и боязнь тех же самых страданий: вот что делает человека тем, что он есть, и что должно быть основой его морали» (3, 2, 75).

Все чувства человека, в том числе его любовь к другим людям, к жене, к детям, вырастают на базе общего интереса, а последний — из личного стремления к удовольствиям. Дидро убеждает в этом читателя, описывая обычаи таитян: «Повсюду, где человек будет заинтересован в сохранении своего ближнего так же, как в своей посте-

* Вспомним здесь противоположные высказывания Ламетри, Гольбаха и Гельвеция.

ли, в своем здоровье, в своем покое, своей хижине, своих плодах, своих полях, — он делает для него все, что только можно сделать. Именно у нас (на Таити. — *Т. Д.*) слезы орошают ложе больного ребенка; именно у нас заботятся о больных матерях; именно у нас ценят плодovitую женщину, взрослую девушку, совершеннолетнего юношу; именно у нас заботятся об их воспитании, ибо их сохранение всегда является приростом богатства, а их гибель всегда уменьшением его (*курсив мой. — Т. Д.*)» (3, 2, 70). На Таити нет незаконных детей — все дети желанны, потому что на каждого из них полагается определенная доля общественного богатства и потому что из них вырастут новые работники. На Таити нет незаконных связей — все они законны, так как дети в качестве новых работников являются первой общественной потребностью.

Подобные рассуждения как будто совершенно правильны. Но как быть с теми чувствами, которые никоим образом не ведут к приросту богатства, которые не связаны ни с личной, ни с общественной выгодой? Например, имеет ли право на существование любовь к женщине, заведомо неспособной к деторождению? И здесь под пером Дидро благородные идеалы Просвещения приоткрывают свой узкомеркантильный, буржуазный горизонт, а «природность» начинает обнажаться как антигуманность: любовь к женщине, которая не может иметь детей, на Таити приравнивается к распутству и запрещается законом; застигнутых «на месте преступления» либо посылают на самые тяжелые работы, либо обращают в рабство.

Оказывается, что чувства «естественных» дикарей и цивилизованных людей кое в чем расходятся теперь уже не в пользу первых: на Таити

почти неизвестно чувство ревности, но неизвестны также супружеская нежность и материнская любовь — эти два, по словам Дидро, столь могучих и сладостных чувства. Дидро как будто соглашается с таитянином в том, что целесообразно заменить их «другим, несравненно более общим, сильным и длительным чувством — интересом» (3, 2, 69—70), поскольку «любовная страсть, сведенная к простому физическому вожделению, не вызывала там ни одного из тех бедствий, которые она причиняет у нас» (3, 2, 73). И однако сомнение в истинности «естественных» принципов имеется у Дидро с самого начала, и именно оно побуждает его опровергать Гельвеция, сделавшего принцип «интереса» своим философским кредо.

Выпущенная анонимно в 1758 г. книга Гельвеция «Об уме» навлекла на себя гнев представителей почти всех слоев тогдашнего образованного французского общества. Уже через две недели после своего появления она была запрещена, а затем осуждена парламентом на сожжение. Одновременно был наложен запрет и на «Энциклопедию», поскольку генеральный прокурор Франции де Флери усмотрел сходство идей в этих знаменитых трудах. Тем не менее сочинением Гельвеция, как это ни странно, были недовольны и многие энциклопедисты; не говоря уже о Руссо, который публично порвал с «Энциклопедией» после 1757 г., к нему отрицательно отнеслись Вольтер, Гримм и многие другие. Прежние единомышленники критиковали Гельвеция, конечно, не за то, что он попытался построить теорию государства и разработать начала этики на новой основе, и даже не за то, что принцип полезности, поставленный Гельвецием во главу угла, слишком освещал непривлекательную природу буржуазного общества,

а прежде всего за то, что он вскрыл ту тенденцию в просветительских взглядах, которая угрожала существованию основных, исходных положений их философии. Гельвеций, сам того не желая, довел до парадоксальных выводов некоторые идеи Просвещения. Прежде всего это относится к понятию «интерес».

В обеих книгах Гельвеция — «Об уме» и «О человеке» (издана в 1772 г., после смерти автора) — доказывается тезис, что именно интерес, причем личный интерес, служит побудительной причиной действий как целых государств, так и отдельных личностей. «Если физический мир подчинен закону движения, то мир духовный не менее подчинен закону интереса. На земле интерес есть всемогущий волшебник, изменяющий в глазах всех существ вид всякого предмета»; «этот принцип так согласен с опытом, что, не входя в дальнейшее исследование, я считаю себя вправе заключить, что личный интерес есть единственная и всеобщая мера достоинства человеческих поступков и что честность, с точки зрения отдельного лица... есть лишь привычка поступать так, как выгодно этому лицу» (13, 1, 186—187).

Эти высказывания противоречат как мнению других просветителей, так и мнению самого Гельвеция о необходимости подчинять личный интерес общественному, личное благо общему благу. Но из чего вытекает концепция личного интереса? Она вытекает из предпосылок Просвещения, прежде всего из признания каждого человека «естественным», «природным» существом, имеющим право на удовлетворение всех своих «естественных» потребностей. В полном соответствии с этими предпосылками Гельвеций полагает, что «удовольствие и страдание суть единственные двигатели

духовного мира» и что «самолюбие есть единственное основание, на котором можно построить фундамент полезной нравственности» (13, 1, 311). Поэтому задачу, стоящую перед законодателем, Гельвеций видит не в том, чтобы заставлять каждого человека совершать поступки, идущие вразрез с его личными желаниями, личным интересом (даже если это оправдывается вескими общественными причинами), а в том, чтобы соединить добродетель с личным интересом так, чтобы она была выгодна личности. «Законы, если можно так выразиться, — пишет он, — побуждают нас к порокам тем, что часто соединяют их с наслаждением; великое искусство законодателя и заключается в том, чтобы разъединить их, так чтобы выгода, извлекаемая злодеем из преступления, была совершенно несоразмерна тому страданию, которое ему за это грозит» (13, 1, 414). Как тут не вспомнить слова Рамо, что если бы добродетель случайно вела к богатству, то он был бы самым добродетельным человеком! Словно продолжая его слова, Гельвеций пишет о том, что «постоянные обличительные речи моралистов против людской злобы показывают, как мало знают они людей. Люди не дурны, а только следуют своим интересам. Вопли моралистов, конечно, ничего не изменят в этой пружине духовного мира» (13, 1, 203).

Трагедия Гельвеция заключалась в том, что против него ополчились почти все его прежние друзья, а между тем он только довел до логического завершения некоторые исходные предпосылки Просвещения. При этом обнаружилось, что «естественный человек» или, точнее, «человеческая природа» трактовалась просветителями совсем неоднозначно.

Уже говорилось о двойственном понимании материалистами Нового времени каждого природного явления, каждой материальной частицы. Тот же подход распространяется и на человека. Во-первых, каждый человек признается чисто природным существом, все свойства которого определены природой и которое вследствие этого может существовать изолированно от всех других людей и руководствоваться только своими собственными эгоистическими устремлениями. И вместе с тем человек берется не только в изолированном состоянии, но и в своем общественном бытии, возникающем, как думали просветители, в результате «общественного договора». В этом случае поведение каждого ориентировано на других людей, а его чувства являются, по выражению Дидро, чисто социальными удовольствиями или страданиями.

«Природа» человека, таким образом, оказывается дихотомически расщепленной, а ее определения становятся противоречивыми. Эти противоречия можно найти у всех просветителей, именно они порождают богатую красками палитру парадоксов Просвещения. Так, согласно Руссо, человеку *природна* любовь к себе, но не только она, а также любовь к другим людям и чувство сострадания. Для Ламетри «природны» не только эгоистические устремления человека, но и его нравственные установки — недаром он включает их в сферу действия «естественного закона» — «чувства, научающего нас тому, чего мы не должны делать, если не хотим, чтобы нам делали то же» (16, 221), чувства «природного» и потому не требующего «ни воспитания, ни откровения, ни законодателя» (16, 221). Вспомним, что примерно так же рассуждал Рамо, утверждая, что чувство собственного достоинства «присуще человеческой природе».

При этом, как ни странно, ни Гельвеций, ни Ламетри, ни Гольбах (исключение здесь — Руссо) как бы не замечают своих противоречий: сначала они отстаивают тезис «природности» человеческих желаний, оправдывая любое из них и отрицая на этом основании какую бы то ни было нравственность, а затем восстанавливают нравственность в правах, видя ее источник в том же, из чего раньше выводили ее отрицание, — в природе.

Эта непоследовательность означает, что сама человеческая природа в понимании просветителей — хотя они этого не осознают — противоречива: она и нравственна, и безнравственна, и эгоистична, и альтруистична, и физиологична, и нефизиологична; природа, говорит Гольбах, «одной и той же рукой распределяет то, что мы называем *порядком и беспорядком, удовольствием и страданием*» (14, 1, 257). Поэтому вряд ли можно согласиться с К. Розенкранцем в том, что «когда Дидро отстаивает... мораль против аморальности, свободу против давления детерминизма, победу истины, добра и красоты над пессимизмом... то он противоречит Гольбаху, Гельвецию, всей системе выводов, на которой держалась их философия (28, 2, 112—113). К представителям этой философии относился и сам Дидро, отличавшийся от других просветителей тем, что он сделал предмет своего рассмотрения именно эту противоречивость (хотя ее заметил также Руссо).

В противоречиях Просвещения находит свое выражение вовсе не эклектичность, а присущая философии XVIII в. антиномичность мышления, характеризующаяся помимо прочего стремлением избавиться от противоречия. Противоречие пытались элиминировать за счет отнесения противоположных свойств к различным «природам» —

индивидуальной и общественной, более того, как бы к двум различным субъектам — «естественному человеку» и субъекту «общественного договора». Его пытались устранить также за счет последующего внешне непротиворечивого механического объединения их противоположных характеристик. Казалось, что две «природы» человека объединяются в целостное представление о его бытии посредством суммирования атрибутов двух родов.

Для Просвещения таким синтезом, снимающим противоречивость двух «природ» человека, стало воспитание*; оно должно было установить «равнодействующую» между ними. Достигается это, по мнению просветителей, тогда, когда человек воспитывается в соответствии со своей «естественной» (т. е. индивидуальной) природой и одновременно в соответствии со своей общественной, возникшей на основе общественного договора, природой. Воспитание — вот острое всей философской и идеологической программы просветителей: в ее контексте социум должен быть преобразован для того, чтобы воспитание смогло принести свои плоды. «Я понял, насколько хорошее воспитание может распространить просвещение, добродетели и, следовательно, счастье в обществе и насколько уверенность в том, что талант и добродетель суть простые дары природы, мешает успехам науки о воспитании», — пишет Гельвеций (13, 1, 478). А Гольбах говорит о том, что «наша природа, видоизменяемая воспитанием, определяет наши физические и интеллектуальные способности, наши телесные и моральные качества» (14, 1, 182).

* Мыслители XVII в., утверждая господство человека над страстями, апеллировали к познанию, просветители XVIII в. — к воспитанию.

Компасом же для воспитания служит разум. Только разум позволяет соотнести две различные «природы» человека, только с помощью разума можно узнать, какие свойства, обусловленные различными «природами», следует развивать, а какие — ограничить, только воспитание устраняет противоречие. Действовать разумно с этих позиций — это действовать не просто в соответствии со своей индивидуальной природой, поступать разумно — это значит действовать «по одной природе» и в то же время «по другой природе».

Так, благодаря разумному воспитанию эгоизм становится разумным эгоизмом; обратим внимание — эгоизм вовсе не превращается в альтруизм — вот уж это, с точки зрения просветителей, было бы совсем противно человеческой природе. Нет, эгоизм следует только «умерить», опять-таки исходя из эгоистических соображений. Но каким бы правдоподобным ни казалось, что в «разумном эгоизме» непротиворечиво объединены эгоистические желания автономного индивида и желания окружающих его людей, в действительности это не так: требование ограничить себя противостоит тезису об абсолютной свободе «естественного индивида». Иллюзия их непротиворечивости коренится главным образом в том, что главными свойствами человека признаются его физиологические потребности, но стоит только поднять вопрос об иных — эстетических, научных, нравственных и прочих потребностях, как становится ясно, что посредством всеобщего ограничения («разумного ограничения», «разумного эгоизма») общественная гармония не достигается; вместе с этим обнажается чисто социальная сущность человека.

Однако, для того чтобы прийти к подобным выводам и понять, что принцип всеобщего огра-

ничения вовсе не соответствует принципу неограниченного развития личности, надо исходить из совершенно иных оснований, надо стоять на позициях материалистического понимания истории. Просветители же развивают теорию общественного договора и уповают на просвещенного государя, они убеждены в том, что противоречие между индивидом и обществом устраняется в результате правильного воспитания. Конечно, противоречие не устраняется, а только скрывается за непротиворечивым по видимости механическим объединением противоположных свойств, но так оно попадает в поле зрения исследователя только в том случае, когда какая-нибудь одна из противоположных точек зрения доводится до логического завершения. Тогда и выясняется, что налицо противоположности и, кроме того, что они парадоксальным образом обуславливают друг друга. Гельвеций прямо говорит о них (хотя и признается в отличие от Дидро, что им руководит не любовь к парадоксам). Действительно, он приходит к парадоксальным выводам с логической неизбежностью, постепенно выводя все следствия из той предпосылки, что человек — «естественное существо».

В конечном счете Гельвеций объяснил все поступки людей, исходя из личного интереса, но ведь это вполне соответствовало просветительской точке зрения, согласно которой индивид от природы имеет право на удовлетворение своих потребностей, а общество только гарантирует достижение этого и люди объединяются в общество только ради своих личных целей, так что общественные интересы должны рассматриваться как производные от личных.

Но дело заключалось в том, что, доведя эту казавшуюся всем несомненной посылку до край-

него логического предела, Гельвеций показал, что она противоречит идеям века, в том числе и его собственным, о значении воспитания и просвещения, о преобладании общественного интереса над личным и т. д. Действительно, если признать разумным и естественным стремление каждого человека к удовлетворению своих потребностей, то не исключено, что личный интерес заставит его пренебрегать интересами других людей и, может быть, даже действовать вопреки им (как это часто и бывает). Можно ли заставить человека поступиться своими желаниями? Нужно ли это делать? Может ли здесь помочь просвещение?

Если прежде представлялось бесспорным, что необходимость просвещения вполне согласуется с тезисом об изначальной «природности» человека, так что задачи воспитания сводятся к тому, чтобы прислушиваться к «голосу природы», звучащему в сердце каждого, и честно выражать то, что слышишь, то простой вопрос: в чем причина зла? — создает пропасть между природой и воспитанием, индивидом и обществом. Ведь если природа всегда истинна и хороша, а зло коренится в цивилизации (пусть не разумной, а извращенной), то, раз идеи могут так сильно воздействовать на природные наклонности, что искажают их, приходится усомниться во всеисилии природы. Если же все зло «от природы», то может ли воспитание устранить его? Будучи первичной, природа должна быть чем-то бесспорным, непреодолимым.

Предположив в свою очередь эффективность воспитания, мы должны будем признать, что природа определяет развитие и жизнь человека, что, следовательно, не ее следует брать за осно-

ву. Напрашивается вывод, что природа и цивилизация, природа и культура, природа и воспитание вообще не пересекаются.

Надо сказать, что в связи с этим противоречием возникает возможность еще одного парадоксального заключения, которое и сделал Руссо, навлекший на себя, подобно Гельвецию, гнев прежних единомышленников. Это было заключение об отрицательном воздействии цивилизации на первоначальные, «природные» свойства человека. Казалось бы, оно совершенно противоречит постулатам просветителей относительно необходимости развития науки и искусства (в связи с чем многие исследователи не решаются вообще относить Руссо к просветителям). Но такой вывод опять-таки с неизбежностью вытекает из основного тезиса Просвещения о том, что человек — это «естественное существо», от природы обладающее всеми талантами, желаниями и потребностями. Ведь Руссо вовсе не отрицает воспитания («просвещения») как такового, недаром «Эмиль» носит подзаголовок «О воспитании». Однако он считает, что воспитывать («просвещать») человека следует только в соответствии с его «здоровой», «естественной», т. е. фактически индивидуально-атомарной, природой. То же, что относится к воспитанию эстетических теоретико-научных и прочих общественных способностей, им отвергается. При этом в движении французского Просвещения, пожалуй, не было мыслителя, более, чем Руссо, ориентирующегося на общественную природу человека (не случайно именно ему принадлежит «Общественный договор»), недаром вся французская буржуазная революция осуществлялась под знаком его идей. Это — парадокс, но не одного Руссо. Это — парадокс века.

Точно так же как Гельвеций довел до логического завершения индивидуалистически-атомарное понимание человеческой природы (следствием чего и стало возвышение личного интереса над общественным), Руссо логически завершает это толкование «природы», признавая единственно правильным воспитанием то, которое соответствует опять-таки индивидуалистически-физиологическим желаниям и потребностям. Но поскольку двойственность человеческой природы (что признавал сам Руссо) проявляется в неустранимой двойственности воспитания, то не сказалось ли отрицание Руссо науки, искусства, культуры в широком смысле слова, т. е. просвещения, ориентированного на «социальные чувства», в крахе его воспитательной системы, в частности в «Новой Элоизе»? Ведь все ее герои в итоге оказываются несчастными и начинают вести, мягко выражаясь, не совсем нравственный образ жизни, хотя их воспитание шло как будто по строго правильным, с точки зрения Руссо, канонам.

Любопытно, что и Гельвеций, и Руссо замечают свои парадоксы, прямо употребляя именно этот термин, но только Дидро, повторяем, рассматривает их как неустранимую характеристику мышления своей эпохи.

Кажется, что он разделяет с Гельвецием мнение о том, что основой морали является физическая природа индивида, его стремление к удовлетворению своих потребностей, т. е. его личный интерес. Часто он говорит об этом почти в таких же выражениях, как Гельвеций. Но вот он подвергает систематическому анализу книги Гельвеция и видит, что ему приходится возражать почти против любого пункта. Постепенно он приходит не только к отрицанию личного интереса,

но даже к отрицанию «физической чувствительности» в качестве основы жизни человека и его морали, ибо в противном случае все собственно человеческие свойства ставятся под сомнение. Дидро отмечает, например, что, по мнению Гельвеция, интерес оказывается «мерилом порядочности». Согласно Дидро, это парадокс, который «ложен и опасен», ибо в нашем существовании, в нашей жизни, в нашей чувствительности «можно найти действительную основу справедливого и несправедливого, понятие о котором потом меняется на сотни тысяч разных ладов под влиянием общего и частного интереса» (3, 2, 112—113). С течением времени идея справедливости претерпевает изменения, но все же сущность ее неизменна.

Далее, Гельвеций, например, заявляет, что человек любит в добродетели лишь доставляемое ею богатство и уважение и даже честность для индивида — только привычка поступать, как ему выгодно. Дидро по этому поводу пишет: «Это верно в общем, но в частности нет ничего более неверного, чем это утверждение» (3, 2, 259). По дальнейшим замечаниям становится видно, что и в общем Дидро не слишком уверен в правильности этого положения, так как добродетель вовсе не вырастает на почве физических удовольствий, а имеет какую-то другую основу. Верно ли, что физическое страдание и удовольствие, может быть единственные принципы действия животного, являются также единственными принципами поведения человека? «Без сомнения, нужно быть организованным, подобно нам, и чувствовать, чтобы действовать; но мне кажется, что это — существенные, первичные условия, это — данные sine qua non*, а что непосредственные,

* Совершенно необходимые (лат.).

ближайшие мотивы наших желаний и антипатий представляют нечто иное», — пишет он, пытаясь, таким образом, отличить социальное от физиологического, как причину от предпосылки (или условия), будучи убежден в их несовпадении (3, 2, 149).

Мнение Гельвеция, что «физическая чувствительность есть единственная причина наших действий, наших мыслей, наших страстей, нашей общительности» (13, 2, 86), кажется Дидро «почти бесспорно ложным». Гельвеций утверждает, что пахарь трудится для того, чтобы прокормить себя, чтобы одеться, чтобы нарядить свою жену или любовницу. С точки зрения Дидро, это не совсем верно по отношению к пахарю и уж совсем неверно по отношению к таким людям, как Лейбниц, Ньютон и др. Поверьте, убеждает он, что когда двадцатилетний Лейбниц запирается в комнате и проводит 30 лет в домашнем халате, углубившись в тайны геометрии или затерявшись в дебрях метафизики, то он думает о том, чтобы получить какой-нибудь пост, о женщинах, о том, чтобы заполнить золотом старый сундук, не больше, чем если бы это были последние минуты его жизни. Предложите ему самых красивых женщин при условии, что он откажется от решения своих проблем, — и вы увидите, что он не захочет этого. «Предложите ему место первого министра, если он согласится бросить в огонь свой трактат о *предустановленной гармонии*. Вы увидите, что он не пойдет на это» (3, 2, 160).

Известно, каким гонениям подвергся сам Гельвеций из-за своей первой работы «Об уме», а между тем к ее созданию Гельвеция вовсе не толкала нужда. «Какую цель преследовали вы, —

спрашивает у него Дидро, — когда писали работу, которая должна была появиться только лишь после вашей смерти? Какую цель преследуют другие бесчисленные анонимные авторы? Откуда у человека это непобедимое желание совершить известный поступок, несмотря на опасность и вопреки ей?» И если Гельвеций бьется над проблемой, как примирить любовь ученых к науке с любовью к физическим удовольствиям, Дидро сразу же отвечает: «...дело-то в том, что их нельзя вовсе примирить» (3, 2, 159).

Гельвеций настаивает на том, что удовольствие и страдание — единственные пружины человеческих поступков. Дидро готов согласиться с этим, но добавляет, что отрицает следующие отсюда выводы (а может быть, и сами предпосылки?): «Вы допускаете лишь физические удовольствия и страдания, а я испытал другие удовольствия и страдания. Вы сводите эти последние к физической чувствительности, как к причине их, а я утверждаю, что она есть лишь отдаленное, существенное и первичное условие (только условие, а не причина.— *Т Д.*)» (3, 2, 158). Принимать условия за причины — это значит, по словам Дидро, идти на риск детских паралогизмов и совершенно негодных умозаключений.

Вот на какие позиции переходит Дидро, и сила его полемического таланта направлена теперь на то, чтобы доказать, что вовсе не физические потребности и, следовательно, не личная выгода определяют поведение человека, а нечто принципиально иное. «Неужели Вы отрицаете хорошие дела, совершаемые тайком? — спрашивает он Гельвеция. — И неужели Вы их объясняете надеждой на случай, который раскроет их? Какова физическая цель этих поступков? Какую цель ставит

себе человек, жертвующий своей жизнью? Неужели Кодр и Деций собирались найти какое-нибудь физическое наслаждение в могиле в глубине пропасти?» (3, 2, 151). И неужели преступник, идущий на место казни, испытывает только физическое страдание? Так Дидро приходит к выводу, что «существуют чисто социальные удовольствия и страдания, которые приводят нас в восторг или в отчаяние и не имеют никакого отношения... к физическим последствиям. Я готов часто предпочесть припадок подагры малейшему выражению презрения к себе» (3, 2, 152). Итак, под сомнение поставлен один из основных тезисов Просвещения — о том, что у человека лишь одна природа — «физическая чувствительность», «физическая природа».

Но не переходит ли Дидро нередко на противоположные позиции? Если Гельвеций склоняется к мнению, что из человека можно сделать и гения, и тупицу, и доброго, и злого и что ответственность за это несет только общество (следовательно, не естественные, врожденные потребности определяют судьбу индивида, а просвещенное или непросвещенное общество), то Дидро начинает отстаивать приоритет природы. Так, Гельвецию, рассматривающему ум, гений, добродетель как «плоды просвещения», Дидро задает вопрос: только ли в этом причина? И хотя спор идет преимущественно о талантах и уме, он затрагивает также и основы нравственности. Теперь уже Дидро внимает голосу природы, в то время как Гельвеций слышит «глас воспитателя». Гельвеций, например, утверждает, что «так как человек рождается без идей, без пороков и добродетелей, то все, даже гуманность, есть в человеке его приобретение. Этими чувствами он обязан своему вос-

питанию» (13, 2, 87). Дидро думает совершенно иначе: «Какое бы воспитание ни дать тому человеку-зверю, который следил с жадным удовлетворением за судорогами убитого им капуцина, немислимо, чтобы из него можно было сделать мягкого и сострадательного человека» (3, 2, 278). Здесь он возлагает всю ответственность на матушку-природу, тогда как прежде апеллировал к просвещенному обществу. Это перенесение акцента особенно бросается в глаза при обсуждении вопроса о талантах: Дидро хотелось бы узнать, каким образом интерес, а также воспитание и случай придают теплоту холодному человеку, творческое вдохновение — методическому уму, воображение — человеку, лишенному его. Чем больше я думаю об этом, признается он, тем более меня смущают парадоксы Гельвеция. Ведь если художник не получил от природы вдохновения, то самое лучшее воспитание способно только научить его более или менее удачно подделываться под вдохновение. Добрая половина «Опровержения...» посвящена обсуждению этой проблемы. Не вдаваясь сейчас в рассмотрение того, правильно или неправильно она была решена Дидро, мы хотим обратить внимание на то обстоятельство, что в этом пункте спора симпатии Дидро на стороне природности, понятой в ракурсе ее индивидуальности. Если человек «от природы» не способен к чему-либо, то «просвещать» его в этом направлении бессмысленно — воспитание только сделает его несчастным (как по этому поводу уже высказался Рамо), но ничего не изменит. Если добродетели и таланты человека суть продукты природы, а воспитание идет следом за нею, то имеет ли смысл говорить о социальных наслаждениях, о которых речь шла раньше?

Не противоречит ли здесь Дидро самому себе? Да, противоречит, но противоречия эти нельзя считать недочетами и ошибками только Дидро, как нельзя считать личными просчетами парадоксы Гельвеция или Руссо,— в них выражены логические противоречия, свойственные рассуждениям энциклопедистов вообще, и прежде всего в понимании человека и общества.

К. Маркс подвергнет критике предшествующее, в том числе и присущее французскому материализму, понимание истории и в тесной связи с этим не только раскроет общественную сущность человека, но и объяснит, почему XVIII век формирует представление о человеке в таком дихотомически расщепленном виде, когда интересы личности выводятся из его физически-индивидуальной природы, вследствие чего противоречие личных и общественных интересов принимает форму «вечного» противоречия, т. е. предстает в абстрактном, неисторическом виде. Для исследователя-марксиста сама эта форма конфликта между личностью и обществом — противопоставление двух «природ», отождествление индивидуального с атомарно-природным — была обусловлена вполне определенным, исторически конкретным социумом.

Однако следует заметить, что просветительское толкование человека в индивидуалистическом плане имело в то время и некоторые преимущества. Дело в том, что в обществе постоянно осуществляется производственный процесс, при известных социальных обстоятельствах отчужденный от человека. Выделение личностных, не совпадающих с общественными характеристик означает тогда, во-первых, что человек отстоит от процесса производства и только поэтому может обдумывать и изменять его, а во-вторых, что в условиях социаль-

ных антагонизмов индивид имеет некоторую возможность «отстраниться» от отчужденного общественного состояния. Индивидуальность всегда культурна (т. е. общественна), но не всегда производственно культурна, тем более в условиях отчужденности общественного производства. Эта индивидуальность и была понята просветителями в своеобразной, «не-культурной», якобы «чисто природной» форме, т. е. в форме, выражающей противоположность тогдашнему производству как особому историческому феномену.

Были ли у Дидро в этом вопросе преимущества перед современниками? В известной мере были. В то время как другие исходили из убеждения в том, что противоречия между двумя «природами» человека элиминируются на основе разумного воспитания, Дидро, единственному из всей плеяды просветителей, удалось понять неустранимость противоречия и воспроизвести его в виде дихотомии разума — как разума, отвечающего индивидуальной природе человека, и разума, отвечающего его общественной природе, обнаружить противоречивость разума в целом. Уловив дух мышления своей эпохи, Дидро, во-первых, открыл противоположность на первый взгляд совпадающих понятий природного — нравственного, природного — разумного, природы — воспитания. Он открыл, во-вторых, антиномичность этого мышления, заключающуюся в том, что, чем более основательно, логически строго и последовательно доказывается тезис, тем яснее вырисовывается антитезис (и наоборот): завершённое доказательство любого утверждения становится «приведением к противоположному», и это не случайно, поскольку диалектически развивающееся мышление эпохи Просвещения осуществляется в антиномической форме. Дидро су-

мел выявить ее под именем «парадокса» и тем самым продемонстрировал диалектические возможности философии Просвещения. В этом состоит его заслуга перед диалектикой.

Все сказанное, как нам представляется, дает возможность наметить единую линию философского развития от французского Просвещения к немецкой классической философии, от парадоксов Дидро к антиномиям Канта.

ПОЛЕЗНО ЛИ ПРЕКРАСНОЕ? «ПАРАДОКС ОБ АКТЕРЕ»



эстетических взглядах Дидро нашла свое выражение борьба складывавшегося в середине XVIII в. реалистического направления в искусстве со сформировавшимся к 40-м годам XVII в. французским классицизмом. Эта борьба велась во всех сферах эстетической жизни — в театре, теории драмы, поэзии, живописи. Чтобы понять ее реальное содержание, надо вкратце остановиться на факте историчности искусства, зависимости эстетического идеала от определенной исторической ситуации.

Первая половина XVII в. в политическом отношении может быть охарактеризована как установление господства абсолютизма. К этому времени завершается формирование французской нации, в котором огромную роль сыграла централизованная королевская власть; в данном случае она явилась прогрессивной силой, ибо была тем центром, вокруг которого собиралась вся нация. Королевская власть требовала подчинения себе всех членов общества и в первую очередь ограничивала стремление к самостоятельности и независимости богатых и влиятельных дворян. Идеалом гражданина вследствие этого в то время становится разумный человек, подчиняющийся государственным

требованиям и ставящий долг превыше своих личных чувств и страстей. Искусство, выражая в эстетическом идеале представление о человеке, приняло в эту эпоху форму классицизма — такого направления, задачей которого было показать необходимость подчинения индивида долгу.

Это не означает, разумеется, что искусство подчиняется политике, специально ставя перед собой цель воспитать в человеке те или иные черты характера. Искусство формирует определенный тип личности, создавая идеал, соответствующий данной эпохе, складывающийся в острых столкновениях с прошлым. Героем произведений искусства теперь становится человек, способный подчинять свои чувства тому, что он сам осознает как свой долг. Так складывается господствующий в классицизме жанр — трагедия, ибо личность приносит себя в жертву долгу не без внутренних страданий. В поисках адекватных художественных образов французские классицисты обращаются к античности, из которой черпали материал и все последующие эпохи, но за фигурами античных героев в классицистской трагедии явственно вырисовываются французские дворяне, перенимающие у первых самообладание и силу воли, способность к самопожертвованию и презрение к смерти. В трагедиях Корнеля и Расина классицизм достигает своей вершины.

В соответствии с данным содержанием складывалась и определенная художественная форма, тяготеющая к рационалистической тенденции — строгой дисциплине разума, подчинению художника общеобязательным правилам, которые считались законами «универсального разума» и среди которых были знаменитые требования «трех единств» — действия, места и времени.

Надо учесть то обстоятельство, что классицизм возник как реакция на господствующий до него трагикомический жанр, где отсутствовала единая нить повествования и в изложение включалась огромная цепь случайностей, делающая невозможным четкое развертывание одного сюжета: действие растягивалось там на целые годы и происходило в разных странах. В отличие от этого классицисты сделали упор на единой смысловой сюжетной линии, которая, чтобы быть достаточно четкой, должна была развернуться в короткое время и в одном месте. Они много сделали также для реформы французского литературного языка, очищая его от средневековых оборотов и приближая к разговорному.

С выходом на историческую арену третьего соловья положение дел в искусстве коренным образом меняется: перед ним встают новые задачи, направленные на разработку иного эстетического идеала. Высокий трагический стиль начинает казаться высокопарным, герои — ходульными, правила — формальными. Разложение классицизма проявляется также в том, что в нем возникают два направления — так называемый салонный классицизм, представителем которого был, в частности, П. Ж. Кребийон, и новый классицизм во главе с Вольтером, проповедовавший устами римских героев истины Просвещения. Но классицизм Вольтера сам был лишь переходным явлением. Искусству требовался новый герой, и его черты попытались обрисовать «младшие» просветители, в том числе и Дидро.

Это была по сути дела программа нового направления в искусстве — реализма, главным требованием которого стало требование подражания жизни, природе.

Правда, и классицизму было присуще требование «подражать жизни»; все дело, однако, в том, что с течением времени изменилось понимание того, что такое жизнь. Идеологи третьего сословия теперь видели свою историческую миссию не в укреплении государственности (прежде всего королевской власти), а в ее расшатывании, под жизнью понималась жизнь третьего сословия, а за «естественным человеком» стоял, как известно, средний буржуа. В связи с этим новые теоретики искусства ставили перед ним задачу пропаганды таких «гражданских доблестей», которые сводились бы к буржуазным добродетелям. Тем не менее в этот ранний период развития они казались общечеловеческими и в известном смысле таковыми и были.

Изображать жизнь так, как она реально протекает, как человек ее чувствует, воспринимает,— это, с точки зрения французских просветителей, и будет защитой прав «естественного человека» и одновременно реалистическим изображением природы. Эстетическая программа французского материализма была изложена Дидро уже в 1751 г. в статье «Прекрасное», написанной для «Энциклопедии». Определение прекрасного дается здесь на основе различения объективного и субъективного факторов, что вполне соответствует духу того материализма: вне человека существует то, что должно быть названо объективно прекрасным и что, воздействуя на него, пробуждает в нем идею прекрасного. Основанием объективно прекрасного считается соотношение частей предмета: «...я называю прекрасным вне меня все, что содержит в себе то, от чего пробуждается в моем уме идея отношений, а прекрасным для меня— все, что пробуждает во мне эту идею» (5, 337). Человек,

по словам Дидро, рождается на свет со способностью ощущать и мыслить. Как только мы сталкиваемся с предметами, в нас зарождаются понятия пропорциональности, симметрии, сочетания, отношений; «восприятие отношений есть основа прекрасного...» (5, 382).

Прекрасное здание прекрасно независимо от того, смотрит на него человек или нет, но прекрасно оно, разумеется, только для существ, обладающих, подобно нам, телом и разумом. То, что существует в природе само по себе и обладает соразмерным сочетанием частей, прекрасно объективно, оно является по сравнению с другими прекрасными предметами относительно прекрасным. Правда, здесь возникает некоторая трудность: если основа прекрасного — в соотношении частей предмета, то ни один предмет в природе не может быть назван безобразным, так как в каждом из них части находятся в определенной и достаточно гармоничной связи друг с другом. Тем не менее мы употребляем понятие безобразного и противопоставляем его прекрасному. Дидро сам указывает на это возражение, но четкого ответа на поставленный им самим вопрос не дает. Он лишь повторяет, что хотя отношение частей устанавливается умом, но основание этого — в ощущениях, т. е. снова подчеркивает исходную посылку сенсуалистического материализма.

Требование изображать предмет «как он есть» совпадает с призывом подражать природе. Эти мысли приобретают большую четкость в работах Дидро по драматургии. Позитивная программа излагается в них наряду с критикой классицизма. Особенно сильные возражения вызывает у Дидро манера актеров ходить, говорить, одеваться наподобие римских героев, как это принято в пьесах

французских классицистов. Дидро требует прежде всего простоты и «естественности», и это означает, что, оттесняя трагедию, на первое место выдвигается иной жанр.

Как известно, одной из характерных черт классицизма было очень строгое различие жанров: высокие стили — оду, трагедию, эпопею — ни в коем случае нельзя было смешивать с низкими — басней, сатирой, комедией. Дидро же намеренно смешивает их и выводит на первый план нечто среднее — «серьезную комедию» (позже в Европе она развилась в так называемую буржуазную, или мещанскую, драму). Ее героями стали представители третьего сословия, а целью — показ гражданских буржуазных добродетелей. Дидро, конечно, не отрицает целиком классическую трагедию: он высоко ценит Корнеля и Расина; он восхищается также древнегреческими трагиками, главным достоинством которых считает простоту и естественность. Рассматривая персонажи античного искусства, Дидро за внешней пышностью видит в них обыкновенных людей, которым не чуждо ничто человеческое. Он находит в античном искусстве совершенство и законченность, спокойствие, изящество формы и глубину содержания.

Классицизм совершенно утратил, по мнению Дидро, простоту и естественность и поэтому апеллирует не к природе, что было свойственно грекам, а к ее искаженному образу. Против этого и направляет свою критику Дидро. Он предлагает новую классификацию жанров, сохраняя трагедию и комедию, но вводя промежуточные звенья и тем самым сближая крайности; он настаивает на упрощении литературного языка и стиля игры актеров, на большей простоте костюмов и декораций; отно-

сительно правил драматургии он приходит к выводу, что им следует подчиняться до известного предела — их нужно признавать, но они не должны сковывать художника, и гениальный мастер имеет право создавать новые каноны в искусстве. Дидро считает целесообразным заменить изображение ситуаций в драме изображением характеров. Это связано с высказанной им ранее мыслью о невозможности предвидеть поведение человека исходя из некоторых первоначальных данных о его свойствах. Так как, по его убеждению, личность развивается в диалоге с самой собой и с другими людьми, то более правдивым будет изображать характеры в различных ситуациях. Если для классической трагедии было характерно лишь развертывание того конфликта, который обозначался уже в самом начале пьесы, так что ни о каком развитии характеров говорить не приходилось, то в новом жанре, «серьезной комедии», характеры развиваются при столкновении с различными людьми и событиями.

Теория нового искусства излагается Дидро в написанных одновременно с его пьесами работах «Беседы о «Побочном сыне»», «О драматической поэзии», «Парадокс об актере». Нужно заметить, что драмы Дидро «Побочный сын», «Отец семейства», «Хорош он или дурен» не имели особого успеха на французской сцене, хотя писались как будто в полном соответствии с новыми теоретически художественными установками и должны были продемонстрировать их плодотворность. Объяснялось это тем, что в этих пьесах, подчиненных утилитарной задаче прямой пропаганды буржуазных «доблестей», искусство в известном смысле превращалось в «простой рупор духа времени» и тем самым утрачивало свою функцию формирования

личности, несводимой к среднему буржуа. Некоторую узость обнаруживают и теоретические взгляды Дидро по вопросам драматического искусства. Однако благодаря своему таланту и оригинальности мышления в жанре романа он сумел создать настоящие произведения искусства, попытавшись в то же время осмыслить содержание искусства в век Просвещения.

Как уже говорилось, просветители ставили своей целью внушить всем людям, начиная с монархов и кончая простыми смертными, ясные взгляды на то, что представляет собой человек и в каких отношениях он должен находиться с другими людьми. В этом они видели свое призвание и этому подчиняли все свои действия. Искусство в соответствии с просветительскими представлениями должно прежде всего выполнять задачу воспитания. Оно помогает очистить нравы, расположить человека к добру и предотвратить взрыв страстей, столь губительных для общества, когда его граждане задавлены тираническим гнетом и не свободны. Жажда деятельности в таких условиях может обернуться разрушительной, всеуничтожающей силой; искусство же смягчает людей, заменяет действительность иллюзией и тем самым ликвидирует такую возможность. За этим толкованием легко разглядеть страх просветителей перед революцией.

Искусство, по мнению просветителей, должно приносить обществу пользу, воспитывая людей как добрых и честных граждан, воодушевлять их чувством любви друг к другу и долгу. Прекрасное, таким образом, связывается с полезным. В полном соответствии с этим Дидро пишет, что истинное, доброе и прекрасное соседствуют друг с другом. «...Прибавьте к одному из этих качеств что-

нибудь редкостное, ослепительное, и истинное станет прекрасным, и прекрасным станет доброе» (3, 6, 268). Конечно, и лес прекрасен, и скала прекрасна, прекрасны капли воды, превращенные лучами солнца в россыпь ослепительных алмазов, и вид потока, низвергающегося со скал, но «эти ивы, эта хижина, эти животные, пасущиеся окрест,— все это зрелище полезности (курсив мой.— Т. Д.)— разве не добавляет оно ничего к моему удовольствию?» (3, 6, 269).

По мысли Дидро, эстетическое восприятие философа отличается от эстетического восприятия простого смертного тем, что лишь философ способен увидеть в вольно растущем в лесу дереве мачту корабля, в скале — глыбу камня, из которого будут сооружены дворцы и храмы, в водах — плодоносность или гибель полей. Таким образом, эстетическое удовольствие основывается на понимании полезности для человека какого-либо предмета. «...Хорошее — это лишь полезное, ставшее возвышенным благодаря возможным и чудесным обстоятельствам» (3, 6, 594).

То же можно отнести и к истине, так как только истина способна приносить человеку пользу. «Прекрасное — это лишь истина, возвышенная благодаря обстоятельствам возможным, но редким и чудесным» (там же).

Таково глубокое убеждение Дидро: истина и добродетель — подруги искусства. Если вы хотите стать художником или критиком, станьте прежде человеком добродетельным, призывает он. Ведь мы едва ли можем ждать чего-либо от того, кто не способен глубоко переживать, а действительно глубокие переживания могут дать человеку только истина и добродетель.

Поучительных, полезных для человека зрелищ

требует Дидро от театра. «Партер театра — единственное место, где сольются слезы добродетельного человека и злодея. Там возмущается злодей против несправедливостей, которые сам мог бы совершить, сочувствует горю, которое сам мог бы причинить, негодует на человека со своим собственным характером. Но впечатление получено, оно живет в нас, вопреки нам; и злодей, уходя из ложи, менее расположен ко злу, чем после отповеди сурового и черствого оратора» (3, 5, 349). Что может быть драгоценнее искусства, которое незаметно связывает нас с судьбой честного человека, вырывает из спокойной жизни, чтобы приобщить нас ко всем злоключениям честности? Каким благом для людей было бы, если бы все раздражительные искусства задалась общей целью — воспитать любовь к добру. Если гении услышат это, «образы разврата» скоро исчезнут со стен дворцов, а вкус и нравы от этого выиграют, убеждает он. И эта убежденность в дальнейшем окажет большое воздействие на лучших представителей не только французского, но и немецкого Просвещения. Так, по мысли Лессинга, «театр должен быть школой для нравственного мира. Его задача — исправить простой народ, а не укреплять в нем предрассудки» (цит. по: 7, 135).

Именно эта убежденность заставляет Дидро назвать «своим художником» Грёза. В «Салонах», которые писался Дидро для журнала его друга М. Гримма как корреспонденции о французских выставках произведений живописи с 1759 по 1791 г., Грёзу отводится важное место. Его картины «Паралитик, или Плоды хорошего воспитания», «Сельская невеста», «Девушка, оплакивающая птичку» ценятся Дидро прежде всего за их нравоучительную суть.

«Салоны» в полной мере передают представление о художественном вкусе, мастерстве и изяществе стиля Дидро, в связи с чем А. Шлегель однажды заметил, что иметь коллекцию картин с описанием их Дидро было бы поистине царской роскошью. Он умеет так описать картину, что мы живо представляем ее; свои впечатления он перемежает отступлениями в область истории философии и эстетики. «Салоны» можно считать началом нового направления французской эстетики — художественной критики.

Дидро считает заслугой Грёза то, что он первый осмелился ввести в искусство быт и запечатлеть на полотне сцены нашей повседневной жизни. Грёз изображает обыкновенного человека таким, каким он должен быть, — добрым, честным, справедливым, он учит добродетели. Все это прекрасно, потому что его картины — это сама жизнь, сама правда и честность. «Мне по душе сам этот жанр — нравоучительная живопись, — пишет Дидро. — И так уже кисть долгие годы была посвящена восхвалению разврата и порока. Разве не наполняет нас радостью то, что живопись, наконец, стала соревноваться с драматической поэзией в искусстве, трогать нас, наставлять, призывать к добродетели? Смелей, мой друг Грёз, морализируй в живописи, у тебя это получается прекрасно!» (3, 6, 81).

Точка зрения Дидро ясна: прекрасным может быть только то, что полезно и истинно. Задача искусства — воспитывать честных, добрых, отзывчивых людей, добродетельных граждан. Однако у него сразу же зарождается сомнение: ведь воспитывать нравственность можно и без помощи искусства, благодаря добрым и поучительным примерам, благодаря добрым словам. Если искусство

и воздействует как-то на наши моральные качества, то воздействие это не прямое, а косвенное. Искусство не совпадает с моралью, в противном случае невозможно объяснить, почему эстетическое чувство вызывается у человека не только тем, что нравственно (так же как и не только тем, что полезно), но и тем, что с этой точки зрения никакого интереса для него не представляет. В самом деле, если кто-то еще может согласиться с тем, что эстетическое удовольствие при виде стройной сосны или березы усиливается благодаря представлению о той пользе, которую они могут доставить, если эстетическое восхищение возникает у нас при виде победы добра над злом, то почему мы восхищаемся также совершенно бесполезным (и «безнравственным») орнаментом, бабочкой, простым сочетанием различных красок? Мы восторгаемся также картиной, написанной на мифологические сюжеты (отнюдь не всегда нравственные и уж совсем бесполезные), драматическими или поэтическими произведениями, заведомо неверными с научной точки зрения. Может быть, истинное, доброе и прекрасное не так уж нерасторжимо связаны друг с другом? И в «Письме о слепых» Дидро жалеет слепых как раз за то, что для них красота, «если она отделена от пользы, всего лишь слово...» (4, 276). Разве не обидно, восклицает он, что они отождествляют красоту и полезность и поэтому столько замечательных вещей для них потеряно?!

Итак, первое противоречие эстетических взглядов Дидро состоит в том, что с такой же страстностью, с какой он прежде доказывал, что истинное, доброе и прекрасное сопутствуют друг другу, а иногда и совпадают, он настаивает на их абсолютном различии, сознавая в конце концов, что

прекрасное бесполезно и неистинно с научной точки зрения.

Да, Грёз — это его художник, он достоин высокого признания, он воспеваеет истину и добродетель и осуждаеет порок, но как хорош Буше, у которого нет ни правды, ни нравственности! Уходя от его картин, нельзя не оглянуться; браня их, нельзя ими не восторгаться. «Какие краски! Какое разнообразие! Какое богатство вещей и сюжетов!» — восторгается Дидро, удивляясь тому, что у этого художника есть все, кроме правды. В картинах Буше, по мнению Дидро, преобладает бессмысленное нагромождение деталей; глядя на них, сознаешь всю их нелепость, и в то же время от картин невозможно оторвать глаз. Они приковывают к себе взор. К ним возвращаешься. «Эта странность так приятна, так неподражаема, и так редкостна эта нелепость! И сколько здесь воображения, эффекта, волшебства и легкости!» (3, 6, 41).

Итак, Дидро восхищается тем, что сам же считает бессмысленным и что не вызывает похвал с позиций нравственности. Как бы помимо своей воли Дидро вынужден допустить самостоятельность эстетического суждения: прекрасное — это не то, что истинно, и не то, что полезно, и не то, что нравственно... Хотя Буше не ставит своей целью воспеваать добродетели и изобличаать пороки, он с легкостью преодолевает все трудности живописи, и никто из художников лучше него не постиг искусство света и тени. Отмеченное противоречие в понимании прекрасного ясно сквозит в высказываниях Дидро об одной из картин Буше — «Рождество»: «Я был бы не прочь приобрести эту картину. Всякий раз, приходя ко мне, вы хулили бы ее, но все-таки любовались ею»

(3, 6, 37). Буше — это «волшебный художник», хотя он не обладает ни одним из тех достоинств, которые присущи Грёзу и которые так высоко ценит Дидро. При разборе двух картин Буше — «Сон младенца Иисуса» и «Овчарня» — Дидро неожиданно приходит к выводу, что искусство может пренебречь истиной и тем не менее остаться искусством. Более того, именно потому, что искусство не стремится к истине, а, напротив, всегда каким-то образом связано с вымыслом, Буше в ответ на его упреки, что фигуры в картинах неправдоподобны, с полным правом мог бы, считает Дидро, ответить, что ему нет до этого никакого дела.

Это противоречие заставляет Дидро искать новый ответ на вопрос, что́ следует считать произведением искусства: плохо написанный, но дающий полное сходство с оригиналом портрет, скажем «просвещенного государя» Генриха IV, или чудесной работы портрет какого-нибудь негодяя, лихоимца, автора какой-нибудь глупой книжки и т. п. Можем ли мы отдать себе отчет в том, что́ привлекает нас к бюстам Марка Аврелия, Сенеки, Цицерона — умелый резец или сходство с оригиналом?

Истинное и полезное или вымысел и бесполезное — вот в чем вопрос, который все время решается и вновь ставится Дидро. С одной стороны, истинность в искусстве означает требование изображать природу такой, какая она есть. В этом смысле прекрасное «естественно» (здесь мы вновь сталкиваемся с этим термином, но уже в другом плане), и художник — тот, кто подражает природе. Чем более совершенно подражание, чем более оно соответствует образцу, тем более оно нас удовлетворяет, пишет Дидро. Видимо, изобразить

природу несложно, так как «весьма трудно видеть ее не такой, какая она есть на самом деле». При тщательном подражании природе ни рисунок, ни краски не знали бы манерности, которую порождают учителя, академия, школа. Позднее Гёте будет критиковать Дидро за то, что тот слишком сближает искусство с природой и тем самым лишает первое его специфики. Но и сам Дидро требует от себя объяснений того факта, что художники по-разному изображают один и тот же предмет. Он пытается объяснить это, апеллируя то к различному устройству глаза, то к различиям в характере, настроении и т. д. Но если это так, если видеть природу, какая она есть, не так-то просто, то какая она есть?

В дальнейших рассуждениях Дидро склоняется к тому, что художник всегда изображает предметы в манере какой-то школы. Следовательно, дело заключается не только в свойстве глаза видеть, сколько в особом способе изображения, которым одна живописная школа отличается от другой. Тот, кто подражает, например, Лагрене, по словам Дидро, будет «ярким и плотным»; кто подражает Лепренсу, будет «красноватым и бурым»; кто подражает Грёзу, будет «серым и лиловатым». Почему у художников столь различные манеры? Дидро отвечает без колебаний: потому, что у каждого из них есть свой особый внутренний мир, мир «вымышленных» образов, которые он переносит на полотно и посредством которых влияет на природу.

Теперь Дидро дает иное, чем прежде, определение прекрасного и искусства вообще, так как он уверен в том, что художник не только не копирует рабски природу, но и накладывает на нее печать своей индивидуальности. Так, мы не можем от-

рицать, что искусство украшает природу, раз мы сами, восхищаясь женщиной, говорим, что она похожа на Мадонну Рафаэля, или, глядя на прекрасный пейзаж, утверждаем, что он романтический.

Если бы искусство было только подражанием природе, то создание картин было бы делом довольно легким (и действительно, Дидро прежде писал о том, что это несложно). Но это не так: художник не просто смотрит вокруг себя и изображает то, что видит; он «должен бродить в уединении, размышлять, отбросив в сторону кисть, *пребывать в бездействии* (курсив мой.— Т. Д.) до тех пор, пока замысел не будет найден» (3, 6, 34).

Следующий отрывок из «Салонов» ясно показывает, какое место, по Дидро, занимает продукт фантазии художника, который он называет идеальным первообразом: «Существует некая первичная модель, *которой нет в природе* (курсив мой.— Т. Д.) и которая живет неясная и смутная лишь в представлении художника. Между самым совершенным творением природы и этой первичной, неясной моделью — огромное пространство, дающее художникам свободу творчества. Отсюда возникают различные манеры, свойственные различным школам и отдельным выдающимся мастерам одной и той же школы: манера рисовать, освещать, драпировать, располагать фигуры, придавать им то или иное выражение; все они хороши, все они более или менее близки к идеальной модели. *Венера Медицейская* прекрасна. *Статуя Пигмалион Фальконе* прекрасна. Однако это два различных характера женской красоты» (3, 6, 454).

Итак, манера художника зависит в конечном счете от идеального, вымышленного образа. Вслед-

ствие этого вкус, по выражению Дидро, всегда «на лезвии бритвы». Однако непонятно, как находится художником эта грань: ведь «между красотой формы и ее уродством расстояние не больше толщины волоса; как же обрели художники ту сметку, которой необходимо обладать, дабы отыскать отдельные прекраснейшие разрозненные части, чтобы создать из них целое? Вот в чем вопрос» (3, 6, 284). Вопрос этот так мучит Дидро, так много раз ставится им снова и снова, что это в полной мере иллюстрирует его недовольство ответом, который можно было дать в рамках механистического материализма. Если художник изображает не столько природу саму по себе, сколько *природу, преломленную через призму его идеального образа**, то весь вопрос в том, как возникает этот образ. Простое, казалось бы, объяснение в том плане, что художник берет прекраснейшие части от разных природных образцов, а затем соединяет их в одно целое, не удовлетворяет Дидро именно своей механистичностью: ведь для того, чтобы знать, что должно быть присоединено и как, художник уже должен иметь представление о прекрасном целом, которого в природе нет. «Басни, друг мой, — пишет он в «Салонах», — будто для создания подлинной или воображаемой статуи, которую древние называли каноном и которую я называю идеальным образцом, или истинной линией, они исследовали природу, заимствуя у нее в бесконечном количестве отдельных индивидуумов прекраснейшие части, из которых они

* Говоря словами Канта, предмет дается художником так, как если бы он был природой, следовательно, здесь он не просто «природен». Мы опять видим сходство взглядов Дидро и Канта.

создавали целое. Как установили бы они красоту этих частей? В особенности же тех, которые редко доступны нашему глазу, к примеру, живот, бедра, сочления ног и рук, и красоту которых *росо ріі*, *росо тепо* (чуть-чуть больше, чуть-чуть меньше) постигает столь незначительное число художников и которые не почитаются прекрасными в народном мнении, установившемся уже ко времени рождения художника и предопределяющем его суждение» (3, 6, 284). Для Дидро остается неясным, как формируется представление о прекрасном образце, но для него очевидно, что он не может быть продуктом созерцания природы, а скорее представляет собой результат творческой фантазии художника. Идеальная линия, идеальный образец красоты, говорит он, существовали только в представлении Агасиев, Рафаэлей, Пуссенов, Пюже, Пигалей, Фальконе, но великие мастера не могли передать это представление своим ученикам.

Именно этот идеальный образец, созданный великим мастером, по мнению Дидро, воспитывает характер и вкус целого народа, эпохи и в меньшем масштабе — живописных школ. Искусство основывается не столько на подражании природе (и следовательно, прекрасное недостаточно определять как «естественное»), сколько на подражании образцу, пребывающему в уме (в душе) художника. Верность созданному самим художником образцу и создает вкус, находящийся «на лезвии бритвы», и если педантичное подражание природе делает искусство убогим, скудным, мелочным, то отход от идеального прообраза порождает манерность и фальшь. Таким образом, противоречие между «естественным» и «искусственным» развертывается в парадокс подражания природе и

вымысла* ; он и становится фокусом пристального внимания Дидро в его работе «Парадокс об актере» (опубликованная в 1770 г. как отрывок и завершенная в 1773 г., эта работа при жизни Дидро полностью напечатана не была).

Парадоксами полны все «Салоны», и парадоксальность эта, скорее невольная и бессознательная в первых «Салонах», «все более начинает осознаваться Дидро, мучить его, выводить из эстетического равновесия и толкать на какие-то попытки саморефлексии» (9, 160).

Если в «Салонах» отмеченные противоречия часто скрыты в толще конкретного материала, то «Парадокс об актере» — это сознательная рефлексия над ними. Несовпадение истины и вымысла принимает здесь форму противоположности природной чувствительности и мастерства актера. В этой работе речь идет о манере игры актера, о том, в каком случае он создаст наиболее убедительный образ — тогда, когда он, так сказать, настолько слился с изображаемым им персонажем (говоря словами К. С. Станиславского, «вчувствовался» в него), что не отделяет себя от него, или когда актер не только «вживается» в образ, но и непрерывно контролирует себя как бы со стороны (что оказывается ближе артисту театра Б. Брехта). В каком случае он произведет на зрителя наиболее сильное впечатление?

«Парадокс об актере» написан в свойственной

* «Здесь исходный парадокс суждений вкуса уже перестает быть общим требованием к любому искусству, любой эпохи, но приобретает точную прописку в культуре XVIII в., в культуре Просвещения, где противоречивое сочетание утонченности и естественности, элитарности и руссоизма оказывается важнейшим определением всех эстетических стремлений» (9, 162).

Дидро манере диалога, спора двух мнений. С точки зрения одного собеседника, актер только тогда может воздействовать на публику, когда он полностью перевоплотился в своего героя; с точки зрения другого, так никогда не бывает. Если артисту достаточно быть чувствительным, то как мог бы он два раза подряд играть одну и ту же роль с равным жаром и с одинаковым успехом — спрашивает Дидро. Слишком горячий на первом представлении, он на третьем выдохнется и будет холоден, как мрамор. От чувствительных артистов, т. е. от тех, кто держится не умом, а чувством, нечего ждать никакой цельности: игра их то сильна, то слаба, то заурядна, то возвышенна; сегодня они провалят то место, в котором блистали вчера, а завтра блеснут там, где провалились сегодня; между тем как актер, который руководствуется рассудком, будет одинаков на всех представлениях, так как все было рассчитано и измерено в его голове заранее, до спектакля, и в игру на сцене он вносит лишь отдельные коррективы. Рассудочный артист неустанно следит за восприятием зрителя и постоянно контролирует себя; благодаря этому он будет либо пламеннее, либо холоднее, но он всегда знает, чего добивается, и поэтому каждый раз нравится нам.

— Как! — возражает один. — Эти жалобные, скорбные звуки, исторгнутые матерью из глубины ее существа и потрясшие мою душу, вызваны не настоящим чувством? Не само отчаяние их породило? Зачем мне тогда ходить в театр? Чтобы наблюдать притворство?

— Да, — отвечает другой, — но это притворство, создающее у вас иллюзию действительности, и есть игра. И доказательством этого является то обстоятельство, что звуки, произносимые арти-

стом, размеренны, они являются частью декламационной системы; и, будь они на $\frac{1}{20}$ долю четверти тона выше или ниже, они звучали бы фальшиво; они подчинены закону единства, и, чтобы они звучали правильно, их репетировали сотни раз.

По этому поводу Дидро разыгрывает тонкий диалог, в котором один из собеседников, как бы уступая другому, соглашается с ним в том, что, имитируя страсти, актер должен остаться естественным в те моменты, когда, забывая о себе, он горько плачет на сцене; второй тут же задает ему коварный вопрос: он плачет размеренно? И первый вынужден ответить утвердительно, ибо если бы это было не так, то на сцене не могло бы быть слаженного актерского коллектива. Но тогда ни о какой «естественности» не может быть и речи.

Талант актера состоит не в том, чтобы чувствовать, а в том, чтобы так похоже передать внешние признаки чувства, чтобы вы обманулись. Допустим, предполагает Дидро, что какая-либо актриса в высшей степени наделена чувствительностью, но ведь театр требует подражания стольким характеристикам и в каждой роли есть положения, настолько противоречивые, что эта редкая плакса, неспособная сыграть две различные роли, была бы хороша лишь в нескольких местах своей единственной роли... Дидро заключает: быть чувствительным от природы — это одно, а изображать чувства — совсем другое; выработать целостную систему декламации и жестов, создать единый образ возможно лишь при холодном разуме, глубококом суждении, тонком вкусе, упорной работе, хорошей памяти и долгом опыте. Все эти качества соединяются в великом артисте, примером которого может служить английский актер Гаррик.

«Парадокс об актере» Дидро написал, размышляя над игрой этого артиста. Здесь Дидро не раз приводит слова Гаррика о том, что он может сыграть сцену из комедии, вслед за ней сцену из трагедии, смеясь или плача в зависимости от текста, и это будет одинаково хорошо и правдиво.

Но разве возможно смеяться или плакать по заказу? Создают лишь иллюзию этого, более или менее хорошую, смотря по тому, делает ли это Гаррик или плохой актер. Если бы артист на сцене должен был каждый раз искренне страдать, то у него не хватило бы на это сил и он по праву мог бы сказать зрителям: «У меня и без забот Агамемнона есть над чем поплакать». Мы хотим, продолжает Дидро, чтобы на сцене герой умирал, подобно римскому гладиатору, грациозно и благородно, в изящной и живописной позе. Это и называется быть правдивым в театре, и это вовсе не означает, что на сцене следует вести себя так же, как в жизни. Кто же лучше выполнит эти требования? Тот, кто просто чувствует, или тот, кто умеет передать чувства? Великий актер, заключает Дидро, подобно великому гладиатору, не умирает так, как умирают в постелях, — чтобы нам понравиться, он должен изображать другую жизнь, и зритель сам поймет, что «обнаженная правда, действие, лишенное прикрас, выглядело бы жалким и противоречило бы поэзии целого» (3, 5, 581).

В итоге Дидро осмысливает действительный парадокс актера также как такую логически формулируемую ситуацию, когда тезис является необходимым следствием антитезиса и наоборот. Этот парадокс, составляющий суть всей работы, заключается в двух вопросах: если актер «будет самым

с собой во время игры, то как же он перестанет быть самим собой? А если перестанет, то как уловит точную грань, на которой нужно остановиться?» (3, 5, 572). Действительно, артист, как и всякий человек, должен как будто всегда оставаться самим собой, это относится и к моменту игры на сцене. Однако в то же самое время он, перевоплощаясь в другого, перестает быть самим собой. И тем не менее только потому, что даже тогда, когда он умирает, как Цезарь, или плачет, как король Лир, он остается актером, а не превращается в Цезаря или в Лира, он может исправить все недостатки своей игры и способен создавать все более адекватный образ.

Актер все время воплощает в себе две личности: он и живет в образе героя, и судит себя «со стороны». Только при условии «раздвоения личности» в каждый момент актер является актером. Если он ведет себя только так, как это свойственно его собственной природе, то он еще не артист (он — просто человек); если же он лишь рефлектирует, не воплощаясь ни в какой персонаж, то он уже не артист (он — критик).

В таком раздвоении налицо противоречивое единство, ибо рефлексия возможна только там, где для нее имеется материал, и, следовательно, для того, чтобы наблюдать себя со стороны, актер должен стать этим «посторонним», т. е. воплотиться в другого. Вместе с тем для того, чтобы воплотиться в другого, надо прежде всего создать его образ и во время игры все время «подгонять» себя под него — рефлексия, следовательно, есть предпосылка перевоплощения и вчувствования. Одно следует из другого, и одно невозможно без другого, точнее, это две противоположности, это парадокс, как говорит Дидро, указывая на несо-

вместимость и одновременно на взаимообусловленность этих крайностей. Парадокс этот обнаруживается у всех великих артистов: Клерон, например, тем и велика, что в тот момент, когда она, небрежно раскинувшись в шезлонге, казалось бы, ни о чем не думает и полностью сливается со своей героиней, она в действительности все время следит за собой, видит и слышит себя как бы со стороны, судит о себе и о впечатлении, которое она производит. «В эти минуты в ней два существа: маленькая Клерон и великая Агриппина» (и благодаря этому также и великая Клерон).

Если для того, чтобы изображать жизнь своего героя, возможно, и требуется в первую очередь чувствительность, то для создания образа и непрерывной критики своей игры актеру нужны разум и воображение, так как он воплощает на сцене свой идеальный первообраз, продукт собственной творческой фантазии. Продуктивная способность воображения позволяет артисту создать образ, даже более сильный и выразительный, чем его задумал сам автор. Не случайно Вольтер, увидевший Клерон в одной из своих пьес, воскликнул: «Неужели это сделал я!» Какой же талант был у Клерон — спрашивает Дидро и отвечает: «Талант создавать великий призрак и гениально его копировать» (3, 5, 601). Она копирует не тех, кого видит вокруг себя, а подражает движениям, словам существа, выдуманного ею самой. Однако не химера ли этот идеальный образ? На это Дидро без колебаний отвечает отрицательно. Несмотря на то что образ идеален, он существует; правда, проблема его возникновения здесь, как и раньше, в «Салонах», представляет для Дидро неразрешимую трудность. Но актер всегда создает такие образы, и каждый — на свой лад. Театральные

Клеопатры, Меропы, Агриппины, Цинны — разве это исторические персонажи? Нет, это вымышленные поэтические «призраки».

Много места уделяет Дидро воображению, без которого, по его мнению, не может возникнуть ни один художественный образ, хотя даже с его помощью трудно до конца уяснить себе сложный процесс его формирования. Воображение — воскликает он. Без этого качества нельзя быть ни поэтом, ни философом, ни умным человеком, ни просто человеком. Человек, лишенный его, по мнению Дидро, был бы просто тупицей, чья умственная деятельность сводилась бы лишь к тому, чтобы издавать звуки, сочетать которые он научился еще в детстве, и машинально применять их во всех случаях жизни. Воображением отличается мастерство от простого копирования природы, и именно на нем основывается различие между природой и искусством. Благодаря идеальному образу, созданному воображением, искусство обретает свою реальность, не менее значимую, чем сама природа. Если художник только изображает то, что видит, его произведения еще не искусство. В его картине есть естественная правдивость, как есть она в статуе скульптора, точно передающего скверную натуру, однако, хотя все восхищаются этой правдивостью, произведения находят жалким. Поэтому Дидро в конце концов делает парадоксальный, но тем не менее необходимый для века Просвещения вывод: «Тот, кто создан природой, меньше, чем созданный поэтом, второй — меньше, чем созданный великим актером, третий наиболее преувеличенный из всех. Этот последний взбирается на плечи второго, замыкается в огромном ивовом манекене и становится его душой...» (3, 5, 631). Дидро даже утверждает, что «жизненная правда

противоречит правде условной» (3, 5, 632). Противоречие «естественного» и «искусственного» открывается нам теперь как парадокс природы и свободы, говоря словами Канта. В самом деле, от эстетики Дидро можно наметить путь к антиномиям вкуса Канта (см. об этом 9).

Духовная близость Дидро и Канта проявляется в том, что первый так же, как позднее второй, разглядел, точнее, угадал непривлекательную буржуазную суть теории полезности, что помогло ему отказаться от утилитаристской интерпретации искусства и в конце концов определить прекрасное как то, что не может быть «использовано». Начав с утверждения, что прекрасное — это полезное, Дидро кончает тем, что совершенно разводит эти понятия. В наиболее четкой форме это различие выразил Кант, признав незаинтересованность эстетического суждения. Кант, как известно, был убежден в том, что эстетическое восприятие и вся сфера искусства не имеют отношения к полезности, и когда ставят вопрос, прекрасно ли нечто, то хотят знать не то, важно или может ли быть важным для нас или для кого-нибудь другого существование вещи, а то, как мы судим о ней, просто рассматривая ее. Разумеется, замечает Кант, я могу ответить как ирокез, которому в Париже ничего так не понравилось, как харчевни; я могу также совсем в духе Руссо порицать тщеславие вельмож, которые не жалеют народного пота на такие вещи, без которых легко можно обойтись; наконец, я могу признаться в том, что если бы я был на необитаемом острове, то мне достаточно было бы выстроить простую и удобную хижину и не стремиться к постройке дворца. Все это можно, конечно, допустить и одобрить. Дело, однако, заключается в другом, а именно в том, чтобы выяс-

нить, могу ли я получить удовольствие от предмета, от которого я не ожидаю никакой выгоды и к которому я в этом смысле совершенно равнодушен. Несомненно, что «цветы, вольные (freie) рисунки, без всякой цели сплетающиеся линии в так называемом орнаменте из листьев никакого значения не имеют, ни от какого определенного понятия не зависят и все-таки нравятся» (15, 208). Возможно, эстетическое восхищение вызывают и полезные предметы, но вовсе не по причине своей полезности, так как содержание эстетического чувства выявляется именно по отношению к чему-то не представляющему утилитарного интереса; польза и красота — вещи разные. В данном случае упреки в формализме по адресу Канта били бы мимо цели, так как Кант вовсе не отрицает содержательности искусства — он отрицательно относится лишь к утилитарному его истолкованию.

Искусство необходимо человеку, если можно так выразиться, ради него самого, ради развития индивидуальности и формирования тех чувств и потребностей личности, которые никак не связаны ни с присвоением, ни с обладанием. Искусство имеет отношение не к пользе, а к «человечности», именно это отметили Дидро и Кант*.

* Данный параграф не является детальным разбором эстетических взглядов Канта в их сопоставлении со взглядами Дидро; это сделал В. С. Библер в своей статье «Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант» (в кн.: Западноевропейская художественная культура XVIII в. М., 1980). Оценивая всю культуру Просвещения как культуру «просвещенного вкуса», В. С. Библер пытается раскрыть это определение на таких кантовских характеристиках Просвещения, как способность иметь собственное суждение, умение мыслить всегда в согласии с самим собой и готовность поставить себя на место другого; средоточием всех трех является «широкий образ мыслей».

В связи со сказанным выше между ними можно усмотреть сходство также и в том, что оба они подчеркивали необходимость творческого момента в искусстве, что непосредственно связано как раз с развитием личностных характеристик индивида. Для Дидро творчество проявляется в воображении, свойственном каждому человеку, в создании идеального образа художником, поэтом или артистом. Для Канта это — «продуктивная способность воображения», которая в его «Критике способности суждения» уже не занимает подчиненное место по отношению к другим способностям, а, напротив, побуждает к деятельности разум и рассудок, вследствие чего вкус определяется им как «способность суждения о предмете по отношению к *свободной закономерности воображения*» (15, 245). Так, поэт решается сделать наглядными идеи разума о невидимых существах, царство блаженных, преисподнюю, вечность, творение и т. п. Для всего этого имеются, правда, прообразы в жизни, как, например, смерть, зависть и все пороки, а также любовь и слава, но художник, однако, выходит за пределы опыта, представляя с помощью воображения то, чему примеров в природе нет.

Подобно Дидро, Кант пишет об «идеальном прообразе»; каждый, кто связан с искусством, сам должен создавать себе такой прообраз, в соответствии с которым он может судить обо всем, что служит объектом вкуса.

В этом параграфе мы попытались, в частности, найти нити, связывающие французское Просвещение с немецкой классической философией. Это относится прежде всего к Канту. В результате исследования оказалось, что материалистическая эстетика Дидро парадоксальным образом прибли-

жается к идеалистической эстетике немецкой классической философии. Но разумеется, наряду со многими чертами сходства имеются также и принципиальные отличия: Дидро остается материалистом, для которого предмет искусства не только повод для развертывания свободной игры воображения, но и реальная действительность, остающаяся всегда шире того идеального образа, который создается художником в процессе эстетического освоения мира. В то же время реализм Дидро не сводится к пропаганде копировать то, что художник видит вокруг себя: изобразить объект так, как он существует сам по себе, можно только с помощью мысленного преобразования его в процессе художественного творчества. Вот почему Дидро находит «правдивость» в искусстве на пересечении подражания природе и подражания «идеальному первообразу». Только в этой точке и начинается эстетическое восприятие мира.

Нами была предпринята попытка представить читателю Дидро как оригинального французского мыслителя XVIII в. Главную особенность его мышления, обусловленную «сократическим духом», мы назвали парадоксальностью; умение «расщепить» любое утверждение до обнаружения в нем противоречия помогло Дидро поставить проблемы, выходящие за рамки механистического материализма. Об этой его способности можно сказать словами поэта:

О сколько нам открытий чудных
Готовит просвещенья дух,
И опыт, сын ошибок трудных,
И гений, парадоксов друг.

(А. С. Пушкин)

Философские взгляды Дидро — закономерный продукт той эпохи. В их позитивном изложении он не был особенно своеобразен; его мысли о материи, движении, познании являются общими для всех французских материалистов. Как и все они, Дидро испытал на себе значительное влияние Лейбница (в частности, в концепции гетерогенности материи), Спинозы и других своих великих предшественников.

Как мы попытались показать, сила Дидро не в изложении действительно сходных со взглядами многих философов идей, а в умении за явным вскрывать неявное, за бесспорным — противоречивое.

То, что после Дидро не осталось строгой и завершенной философской системы, с одной стороны, оценено нами как достоинство, так как это облегчало ему критику механистического материализма, а с другой — как недостаток, поскольку это в известной мере лишало его взгляды внутренней цельности.

В своей социально-политической программе он явно уступал более революционно и демократически настроенному Руссо, и все же именно Дидро и его «Энциклопедии» Европа обязана развертыванием того мощного революционного духовного движения, которое стало известно под именем Просвещения.

Яркая и энергичная личность, щедро одаренная умом и талантом, замечательный мыслитель, мужественный человек, стойкий борец за свободу — таким был Дени Дидро, таким он вошел в историю культуры.

Д. ДИДРО
ПИСЬМО ГОСПОДИНУ ГРИММУ
В ЗАЩИТУ АББАТА РЕЙНАЛЯ
25 марта 1781 г.*

Ответ на дилемму, которую г-н Гримм поставил перед аббатом Рейналем у г-жи де Вермену и которую он повторил мне у моей дочери, г-жи де Вандель.

«Или вы полагаете,— сказал он ему,— что те, на кого вы нападаете, не смогут отомстить вам, тогда нападать на них — трусость; или вы полагаете, что они смогут и захотят отомстить за себя, тогда рисковать подвергнуться их злобе — безумие».

Что же ответил на это аббат Рейналь? ...ничего ...стало быть, в тот самый день бедный аббат свалил дурака.

Прежде всего неправда, что нападать на того, кто не может за себя отомстить, — трусость. Достаточно, чтобы он этого заслуживал.

И вовсе не безумие нападать на того, кто отомстит за себя. Когда дело касается добродетели, невинности, истины, не бояться мести — это акт благородства. Не все те, которые подвергают себя гневу негодяя, безумцы.

Дилемма г-на Гримма зажимает рот человеку просвещенному, человеку порядочному, философу, не давая ему обсуждать законы, нравы, злоупотребления властей, религию, правление, пороки, заблуждения, предрассудки — единственные предметы, достойные умного человека.

Тот, кто ставит свое имя на заглавном листе своего сочинения, — опрометчив, но не безумен; анонимный автор — не трус.

Как мы вышли из варварства? Оттого, что, к счастью, нашлись люди, любовь которых к истине была больше, нежели боязнь преследования. Конечно, эти люди не были трусами. Назовем ли мы их безумцами?

* Перевод с французского выполнен И. С. Шерн-Борисовой по изданию: *Diderot D. Oeuvres philosophiques*, ed. P. Vernière. Paris, 1961. P. 627—644.

Невозможно, чтобы смелая страница не задела и не рассердила какое-нибудь частное лицо или сословие, могущественное и мстительное. Где тут безумие, где тут трусость — равно пренебрегать и их могуществом, и их бессилием? Пусть враг философии будет опасной или незначительной личностью, она перестанет преследовать его лишь тогда, когда эта личность перестанет быть порочной и злой. Так, например, думали философы самых противоположных школ при Тиберии, при Калигуле, при Нероне; а эти философы не были безумцами.

[Вы не знаете], мой друг, как люди гениальные, люди смелые, люди добродетельные, презирующие тех великих идолов, раболепствование перед которыми ставят себе в заслугу столько трусов, [вы забыли, как] они писали свои сочинения. Не будучи одним из лучших, я это знаю [и я вам это скажу]. Они были далеки от мысли оскорблять или угождать. Они вовсе не гонялись за похвалой; они совсем не страшились преследования; они хотели быть полезными; они хотели говорить правду; они хотели высказывать ее сильно. Они обращались к коронованным злодеям, которые заставляли страдать столько невинных, к отъявленным обманщикам, при которых процветали люди глупые или жестокие; и счастье или несчастье, которое они могли навлечь на себя, слава или осуждение, которые могли проистекать из этого, были такими вещами, которые, по крайней мере в тот момент, нисколько их не трогали и не более трогали в момент опасности, если они соединяли смелость души с силой ума.

Если кто-нибудь среди этих редких людей мог, не ропща, потерять богатство, свободу, счастье, жизнь, назову ли я его безумным? Если он скорбел о своей отчизне, о своих друзьях, своих согражданах, назову ли я его трусливым? Когда прорывается негодование честного и смело-го противника лжи и тирании, если этот человек предчувствует, что дерзость его речи сможет прибавить еще одну жертву ко множеству жертв нетерпимости и фанатизма, то остановит ли его страх, должен ли он его остановить? Нет, мой друг, нет. Чернь говорит: «Сначала жить, затем философствовать». Но тот, кто надел плащ Сократа и кто любит истину и добродетель больше жизни, скажет ей: «Сначала философствовать, а затем жить». Если можно... Я думаю, вы смеетесь?.. Ах, мой друг, я прекрасно вижу, что душа ваша ослабела в Петербурге, в Потсдаме, в Эльде-Беф и в приемных вельмож.

[Вы говорили мне, что] вы добились доверия русской

императрицы; что король Пруссии соблаговолил заговорить с вами и что вы подходите к де Верженну, если вам что-нибудь нужно. Если у вас было ребяческое тщеславие принять на свой счет и счесть себя оскорбленным страницей, адресованной королям, министрам, придворным, к числу которых вы себя относите, то вы были бы почти так же смешны, как я, если бы мне вздумалось причислить себя к рангу мудрецов. Вы возбудили во мне большую жалость, когда сказали мне в Петербурге: «Знаете ли вы, что если вы бываете у императрицы все послеобеденное время, то я бываю у нее все вечера?» Мой друг, я больше не узнаю вас; вы стали, может быть и не подозревая этого, одним из наиболее скрытых, но одним из самых опасных антифилософов. Вы живете с нами, но вы нас ненавидите.

С тех пор как человек, которому природа предназначила отличаться на поприще литературы, свел себя к жалкому положению слуги вельмож, он потерял свой вкус; у него остался лишь маленький умишко, душа, ограниченная и раболепствующая перед его новым сословием, и он называет красноречивых и смелых людей, которые говорят с некоторым высокомерием со своими покровителями. Он будет унижать того, кем он некогда восхищался. Он будет превозносить того, кого он прежде презирал. Он ничего собой не представляет и не думает о том, что завтра он, быть может, будет меньше, чем ничего. Кем был тот, кто сказал: «Principibus placuisse viris, pop ultima laus est»*. Поэтом, достаточно презренным, чтобы поставить Августа выше Сципиона.

Из этого я заключаю: человек, который говорит или пишет от чистого сердца, человек, охваченный энтузиазмом, в котором достоинство, невинность, свобода нашли пламенного защитника, легко может дать себе волю выйти за пределы осторожности. Его будут хвалить люди с сильной душой; его будут хулить люди малодушные. Но вообще признают, что он сам не разжигал в себе этот пыл умышленно, из-за своей горячности; но ни его современники, обладающие хоть каким-то вкусом, ни последующие поколения, которые не будут согласовывать свои суждения с нашими мелкими интересами, не назовут его краснобаем.

* «Нравиться лучшим мужам — не высшая похвала» (лат.).

Разве Демосфен в своих «Филиппиках» был краснобаем? Разве был краснобаем Цицерон в своих «Речах против Катилины» и в «Речах против Верреса»? Краснобайствовал ли Ювенал в своих «Сатирах»? Однако, живи они в наши дни, как мы говорили бы о них? Сомневаетесь ли вы, что и в их время в Риме было несколько мерзких приспешников Катилины, несколько жалких клиентов или прихлебателей Верреса, а в Афинах — несколько развращенных граждан, несколько презренных приверженцев Филиппа, которые не жалели для них обидных наименований, какие наше духовенство, наши придворные, наши судейские, наши критики не жалеют для наших лучших писателей?

Демосфены и Цицероны проходят, но во все времена имеются Зоилы, Сабатье, Палиссо, Лэнге и Фрероны.

Почему Жан Жак красноречив, а Лэнге — всего лишь краснобай? Я полагаю, потому, что первый, следуя принципам, искренен, даже когда он говорит неправильно, а второй, без принципов, фальшив, даже когда он говорит правильно. Руссо жлет лишь в первой строчке, а Лэнге — жлет от первой строчки до последней.

Когда Монтескье написал свои непристойные «Персидские письма», когда он искупил эту ошибку молодости своим неподражаемым сочинением «О духе законов», разве он не знал, что возбудил негодование тиранов, духовенства, министров и откупщиков? Если он этого не знал, то он был идиот. Лыстил ли он себя надеждой, что его происхождение, его друзья, благосклонность общества сделали бы бессильным гнев его врагов? Если он лыстил себя такой надеждой, то он был трусом. Если же он боялся непрочности своей опоры, то он был безумцем, и Монтескье был или идиотом, или трусом, или безумцем!

И Вольтер, в убежище, откуда он мог подсмеиваться над всеми преследователями великих людей, был ли он из-за этого тем более трусливым, чем в большей безопасности он находился? И Сократ, когда он вел себя вызывающе по отношению к тирании Тридцати и когда он признавался самому себе, что из-за смелости уроков, которые он давал афинской молодежи, его жизнь полностью направлена на то, чтобы ускорить его смертный час, и Сократ был безумцем! И когда Аристотель покинул родину, чтобы отнять у своих сограждан возможность нанести философии новое оскорбление, то [он] был трусом, помимо того что он был безумцем. И сколько других, среди древних и современных, которые больше стремились

служить всему миру или своей родине, чем проводить дни в спокойствии и безвестности у своих очагов, которые пренебрегали своим счастьем, своей жизнью, своей свободой и даже честью, были, по вашему мнению, глупцами, если недооценивали опасность, которой подвергались, трусами, если думали, что никто ее не избежит, или безумцами, когда неустрашимо ожидали своей славной и фатальной судьбы!

Наш друг г-жа де Мо писала мне в это самое время по поводу аббата, что «миг спокойствия лучше, чем вечность славы, и что, если бы ее внукам угрожала опасность быть великими людьми, она каждое утро секла бы их у подножия алтаря славы». Вместо того чтобы внушить им отвращение к славе, она, может быть, научила бы их только тому, что славы нельзя добиться без опасности и без наказания; возможно также, ее мучительный урок имел бы удачный результат, задуманный ею. Следствие вашей жалкой и пошлой дилеммы и ее удивительного воспитания — это угасание племени великих людей; это внушение презрения к тем из наших сограждан, враги которых всегда обитали в храмах, дворцах, судах — трех логовах, из которых вышли беды нашего общества. О, полезная и удобная доктрина для притеснителей! В первый миг веселья я пошлю нашему другу огромную благодарность от имени всех негодяев мира.

Если вы искренни, мне вас жаль. Я пожалел бы вас гораздо больше, если бы вы не были искренни. Я предпочитаю, чтобы вы были плохим логиком, а не лицемером. Лицемер вы или плохой логик, я ручаюсь, что вы не опубликуете эту дилемму, которую вы мне высказали с таким [высокомерием]. Но если нужно обратиться за советом к терпению или злопамятству его противника, то можно ли найти предмет достаточно пустячный, чтобы высказываться о нем без трусости или безумия?

Маленький пророк из Боземишброды, когда вы говорили о Шассе, что «он жестикулировал и упивался собственными словами до неприличия», или вам нечего было его бояться и вы были очень неблагодарны, очень жестоки, очень трусливы, нападая на него в его положении, высмеивая и изгоняя со сцены человека, который доставлял нам удовольствие и получал наши рукоплескания в течение многих лет и которому старость, отняв у него голос, оставила редкостный талант великого актера; или может случиться, что этот человек, сохранивший на подмостках некоторое достоинство, придет однажды утром

(что у него это было задумано, мне известно от него самого, но вам это не известно) просить вас протянуть ему руку помощи или благосклонно принять от его руки хороший удар шпагой прямо в грудь. И вы были достаточно безумны, чтобы вызвать убийство из-за насмешки.

А «Послания с посвящениями» г-же де ла Марк и г-же де Робек, разве они избочличают вас в трусости или безумии? И заметьте, что в них нет ничего от шутника или от моралиста; замысел первого — обидеть и нанести вред; второй ставит своей целью быть полезным и исправлять. Шутник должен иметь в виду врага; моралист, конечно, также должен иметь в виду врага, но он пишет, не думая о нем.

Друг мой, будьте фаворитом вельмож; служите им, я согласен на это, хотя ваш талант и ваши годы могли быть использованы более достойным образом; но не будьте их защитником ни устами, ни сердцем. Или же, судимый божьим судом, перед которым вы ссылались на тех, кто распорядился моим временем, свалитесь в котел, где веки вечные будут поджариваться и покровители, и все окаянное племя людей, пользующихся покровительством. Вы мне ответите, лучше ли поджариваться на том свете, чем на этом в добрый час!

Я читал обращение к Людовику XVI; оно просто, патетично, почтительно и благородно; там есть все, что было важно сообщить молодому государю. Там ничего нет слишком много и ничего — слишком мало. Тот, кто скажет о нем иначе, обратит на себя самого его последние строки. Мое мнение — это мнение двух писателей, являющихся знатоками красноречия, которые судили об аббате «*sine ira, sine studio*»*.

Но, говорите вы, бóльшая часть идей этого послания заурядна. Это возможно, но от этого они не становятся менее истинными, и их нельзя было бы слишком часто повторять государям, если они именно такие, какие от них скрывают и какие для их славы и счастья их подданных им больше всего надлежало бы знать. Но полезный человек — это не всегда тот, кто говорит что-то новое, а красноречивый человек — почти всегда тот, у кого есть талант своей речью влечь людей к доблестным поступкам и любви к истине, которые стары как мир. И что можно придумать нового об обязанностях государей? В целом

* «Без гнева и пристрастия» (лат.).

мы свели их, и давно уже, к таланту хорошо говорить, а этот талант — не слишком заурядный.

Если он написал о том из государей, перед которым вы особенно преклоняете колени, что это великий человек, но злой человек, тиран, опасный сосед, ненавистный монарх, то что он высказал такого, чего не знала бы вся Европа? Но найдите мне у какого бы то ни было автора более прекрасную страницу, чем у него. Если я хотел бы упрекнуть его в чем-нибудь, то только в том, что он расхваливал несколько сверх меры действие, блеск которого был омрачен личным интересом.

Просматривая его сочинения, потомство не скажет: «В те времена были безумцы и трусы...», а будет говорить: «Были люди возвышенные, красноречивые и великие мыслители». Какая другая нация имеет своего Рейналя? Никакая, даже Англия; мой друг, нужно уметь судить, как потомство.

И когда отрубили голову Цицерону и его язык был проколот женой Антония, а голова и руки были выставлены на трибуне для торжественных речей, было весьма неясно, за что осуждают его — за трусость или безумие: за безумие, если он предвидел судьбу, которая его постигла; за глупость или трусость, если он ее не предвидел. Что мы думаем об этом сегодня? То, что будут думать о Рейнале через двести лет. Если наши должностные лица, виновники ненависти к старому глупому придворному, навлекают на него позор, то века обратят его против них.

Если в статьях аббата имеются заурядные истины, то разве в них нет истин великих, новых, смелых, выраженных ярко и сильно? Устаревшая истина приобретает в голове гениального человека, под пером великого писателя новую силу, невыразимое очарование. Если вы поразмыслите над этим, то увидите, что прекрасное всегда есть лишь нарядно одетый здравый смысл. Но как бы ни было элегантно и богато платье, если под ним нет здравого смысла, то мы имеем дело или с софистом, или с пустым острословом.

В вашей дилемме, например, есть ум, но в ней нет здравого смысла, потому что здравый смысл не очень-то зауряден.

Великий вред преследования заключается в том, что за небольшой промежуток времени нация становится несправедливой и малодушной; и не вдруг к человеку возвращается его естественное благородство, тот божествен-

ный характер, который тираны и палачи никогда не уничтожат, характер, который заставлял и всегда будет заставлять человека совершать честные и опасные поступки среди окружающих его бесчестных людей, обвиняющих его в трусости и безумии.

Нужно больше, чем талант Тома, больше, чем бесстыдство Сегье, чтобы отнестись с пренебрежением к сочинению, в котором, я считаю, каждое слово, каждую строчку, каждую страницу пронизывают разум, просвещенность, сила, изящество, беспредельная любовь к людям,— сочинению, ни одного параграфа которого ни вы, ни я, ни другие, кого уважают и ценят больше нас, не смогли бы написать. Если бы меня уверяли, что десять человек потратили пятьдесят лет своей жизни, чтобы собрать бесконечные подробности, наполняющие эти огромные тома, я не удивился бы.

Прочтите страницы о памятниках, которые нации, столь же трусливые, сколь и безрассудные, воздвигают своим притеснителям, и скажите мне, совсем ли там нет новых идей о столь избитом предмете. Прочтите страницу о приютах и найдите там заурядное, если вы на это отважитесь. Прочтите надгробное слово Элизе Дрейпер и постарайтесь написать лучше. Что касается меня, то я нахожу в нем простоту древних и изящество современных. Там есть с полсотни отрывков, подобных этим.

«Но,—добавите вы,—у него нет умеренного тона истории». И что мне за дело, до какого тона он дошел, лишь бы только это был тон его века, который для него не хуже другого; лишь бы он меня наставлял, волновал, изумлял. Фукидид не писал историю, как Ксенофон, Ксенофон — как Тит Ливий, Тит Ливий — как Саллюстий, Саллюстий — как Тацит, а Тацит — как Светоний. Вольтер отнюдь не писал историю, как аббат де Верто, или аббат де Верто — как Роллен, Роллен — как Юм, а Юм — как Робертсон. Разве философ трактует историю, как ученый, ученый — как моралист, холодный моралист — как красноречивый человек? Так вот, Рейналь — это историк, какого еще не бывало; тем лучше для него и тем хуже для истории. Если бы с самого начала история схватила бы и потаскала за волосы гражданских и религиозных тиранов, я не думаю, чтобы они от этого стали лучше, но от этого их еще больше ненавидели бы, а их несчастные подданные, быть может, стали бы от этого менее терпеливы. Ну, хорошо, вычеркните из заглавия его книги слово «история» и замолчите. Книга, которую я люблю и кото-

рую ненавидят короли и придворные,— это книга, порождающая Брутов. Пусть ей дадут какое угодно название.

Но почему же у аббата нет современного тона историка? Потому, что среди трех-четырёх тысяч страниц встречаются, может быть, пятьдесят, продиктованных восторгом перед добродетелью или отвращением к пороку. Что касается меня, то я только больше ценил бы за это автора, который безоговорочно отдался бы сильным порывам своего сердца, и я ненавидел бы презренных сатрапов, прячущих под покровом строгого вкуса постыдные мотивы своей критики. И мне нисколько не неприятно, что историк, описывающий открытие Нового света, говоря о неслыханном явлении, пишет стилем, присущим только ему. По крайней мере он не будет числиться в раболепном стаде подражателей.

Вы думаете, что к королям обращаются на ты благодаря смелости или тщеславию,— что за бредни! Ведь эта форма речи, заимствованная из языка греков и римлян, показывает больше вкуса, больше благородства, больше твердости, больше правдивости и, может быть, даже больше уважения. Оттого, что тогда говорит не подданный, а представитель нации. Оттого, что он является орудием добродетели, разума, справедливости, человечности, правосудия, милосердия, закона и некоторых других из трех возвышенных правил квакерства, перед которыми равны все смертные.

Устанавливать между королями и собой столь огромную дистанцию — значит ставить одного человека весьма высоко, а другого — весьма низко. Ведь первым среди нас он является благодаря нашему выбору — вот то, что учили в школе о Деметрии и об Аттале, которые не были ни глупцами, ни трусами, ни наглецами, ни безумцами.

Я окончил чтение первого тома сочинения аббата и на протяжении более семисот страниц не увидел у него ни единого раза, если употребить ваше выражение, «образа последующих поколений, наклеенного на нос», а увидел образ величественный, который, правду говоря, я предпочел бы встречать слишком часто в сочинениях автора, чем совсем его там не встречать.

Вы советовали мне молчать об аббате Рсйнале. Но разве ваш замысел заключается в том, чтобы я последовал вашему совету? В таком случае будьте любезны говорить о нем более благопристойно, чем вы это сделали у моей дочери. Неужели недостаточно, что его изгнали визиготы, нужно ли еще, чтобы на него нападали его

друзья? В обществе так много дерзких попугаев, которые говорят, говорят и говорят, не зная, что́ они говорят, и столько желания расточать зло, что злоязычник или сплетник может найти себе в один день тысячу сообщников.

Я вас прекрасно понял; и вы поступили со мной очень несправедливо и сделали мне совершенно напрасно много зла. Вот моя защитительная речь, которую я разрешаю вам показать аббату, если вы его когда-нибудь снова увидите. Я сказал аббату Рейналю: «Но, мой друг, кто будет достаточно дерзким, чтобы опубликовать это и признаться в этом?» Он ответил мне с гордостью: «Я, я». — «Вы погубите себя». — «Я себя погублю. Ах, я вижу, что вы считаете, будто у меня меньше мужества, чем на самом деле».

Устав трудиться и ища предлога, который сократил бы продолжительность моей работы и облегчил ее, я написал аббату: «Но, дорогой аббат, не боитесь ли вы, как бы все эти отступления, какими бы красноречивыми вы их ни предполагали, не испортили ваше сочинение?» — «Нет, нет», — отвечал он, — «делайте всегда то, что я вас прошу...» — «Они скажут, что это риторично». — «Они скажут? Кто?» — «Лакей вельмож». — «Я жду этого. Держитесь, мой философ, я знаю немного лучше вас вкусы публики; именно ваши строки скроют скуку моих вечных расчетов. Знаете ли вы, благодаря кому их читали? Благодаря каналье, который их поносил. Горе автору, о котором не говорят ничего дурного; тогда о нем долго не скажут ничего хорошего».

Мой друг, у вас гангрена; может быть, она не будет настолько прогрессировать, чтобы сделаться неизлечимой. Я полагаю, вы нуждаетесь немного в разговоре с самим собой. Исцелит вас не то, что я имел смелость сказать вам, а то, что вы сами скажете себе. Я скорее перестану жить, чем любить вас, но я никогда не стал бы вашим другом, если бы вы говорили у Жан Жака, где я повстречал вас впервые, так, как вы говорили вчера у осприивателя Брadora*. Как? Был ли это способ отречься от аббата, внушенный боязнью, как бы известная ваша тесная связь с этим изгнанником не повредила бы вам у вельмож? Ваша постоянная нежность ко мне меня успокаивает.

Моя дочь весьма признательна за вечер, который вы

* Братор — хирург герцога Орлеанского.

посвятили ей. Мне показалось, что ваш софизм ее обманул. Я считал ее более смелой и логичной. Что касается ее отца, то, когда вы будете говорить ему правду, я догадываюсь, что вы не сделали бы дурно, проявив здесь немного бережного отношения. Он неженка в своем роде: удар кинжалом не заставит его кричать, но булавочного укола, полученного от руки друга, было бы для него достаточно, чтобы причинить долгое страдание. Какую выгоду вы находите в том, чтобы делать истину жестокой? Будь у него несколько больше тщеславия или претензий, его друзьям через некоторое время удалось бы сделать из лучшего на свете человека довольно несчастное создание; по-видимому, они задумали оглупить его.

Отправлю ли я вам это письмо, которое только что поспешно написал? Да. Но когда? Когда я буду вас уважать достаточно для того, чтобы поверить, что вы будете читать его без досады. Прощайте.

25 марта 1791 г.

Я слышу, как под моим окном оглашают осуждение аббату. Я его читаю, я его прочел. Пусть падут на голову этих бесчестных и на голову старого дурака, которому они служили, позор и мерзости, упавшие некогда на голову афинян, заставивших Сократа выпить цикуту. (Мой друг, есть люди, неспособные на героические поступки, когда их порицают; а их порицают лишь потому, что они на них не способны.)

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
3. Дидро Д. Собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1935—1947.
4. Дидро Д. Соч.: В 2 т. М., 1986. Т.1.
5. Дидро Д. Избр. произв. М.; Л., 1951.
6. *Diderot D. Observations sur l'instruction etc., publiées par P. Ledieu. Paris, 1921.*
7. Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII в. М., 1963.
8. Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975.
9. Библер В. С. Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант //Западноевропейская художественная культура XVIII в. М., 1980.
10. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. СПб., 1902. Т. 1.
11. Гачев Д. Эстетические взгляды Дидро. М., 1961.
12. Гегель. Соч.: В 14 т. М., 1959. Т. IV.
13. Гельвеций К. А. Соч.: В 2 т. М., 1973—1974.
14. Гольбах П. А. Избр. произв.: В 2 т. М., 1963.
15. Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5.
16. Ламетри Ж. О. Соч. М., 1983.
17. Лифшиц М. Великий французский просветитель//Новый мир. 1953. № 6.
18. Луппол И. К. Дени Дидро. М., 1960.
19. Морлей Д. Дидро и энциклопедисты. М., 1882.
20. Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII в. 1715—1789 гг. СПб., 1902.
21. Тэн И. Происхождение современной Франции. СПб., 1906.
22. *Belaval J. L'esthétique sans paradoxe de Diderot. Paris, 1950.*
23. *Buffat M. Le Théorique et son autre//Jacques Proust Lecture de Diderot. Paris, 1974.*
24. *Dieckmann G. Diderot's conception of genius//Journal of the history of ideas, 1941. N 2.*

25. *Dieckmann G.* Die Künstlerische Form des Rève de d'Alembert. Köln; Opladen. Westdeutsche Verlag, 1966.
26. Europäische Aufklärung, ed. by H. Friedrich und F. Schalk. München, 1967.
27. *Krauss W.* Zu einer Prosa Diderot//«Sinn und Form», 14 Jahrgang, 1962. Hft. 2.
28. *Rosenrrenz K.* Diderot's Leben und Werke: In 2 Bde. Leipzig, 1866.
29. *Voltaire.* Oeuvres complètes, ed. de la société littéraire-typographique. 1784.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аристотель 38
- Бейль П. 19
- Беркли Дж. 102
- Библер В. С. 45, 61, 171
- Брехт Б. 163
- Бриер И. Л. 59
- Бугенвиль Л. А. де 122
- Буше Ф. 157, 158
- Бэкон Ф. 21, 38
- Бюффа М. 55
- Бюффон Ж. Л. Л. 21
- Вандель А. 60
- Виндельбанд В. 44
- Вольтер (наст. имя Франсуа Мари Аруа) 11—17, 20, 21, 35, 36, 38, 39, 45, 126, 147, 168
- Гаррик Д. 165, 166
- Гегель Г. В. Ф. 47, 56, 60, 89, 111, 112
- Гельвеций К. А. 21, 23, 26, 43, 45, 48—51, 53, 54, 56, 57, 63, 64, 66, 67, 69, 71, 72, 74, 75, 79, 90—92, 95, 105, 121, 124, 126—128, 130, 131, 133—142
- Гёте И. В. 44, 59, 60, 77, 159
- Гоббс Т. 117, 118
- Гольбах П. А. 21, 26, 43, 45, 46, 48, 51, 53, 54, 56, 57, 66, 67, 69, 71, 72, 74, 75, 78, 80, 83, 85, 87, 90—92, 94, 95, 97, 98, 121, 124, 130
- Грёз Ж. Б. 154, 155, 157—159
- Гримм М. 24, 42, 126, 154
- Гук Р. 26
- Гюйгенс Х. 26
- Д'Аламбер Ж. Л. 17, 21—25, 39, 96, 98
- Дарвин Ч. 107
- Д'Аржансон Ж. Б. 6, 36
- Декарт Р. 38
- Дикман Г. 55, 90
- Екатерина II 38—43
- Калас Ж. 13, 23
- Кант И. 13, 89, 111—114, 144, 161, 170—172
- Кенэ Ф. 21
- Клерон (наст. имя Латюд К. Ж. И. де) 168
- Кондильяк Э. Б. де 26, 34, 102
- Кондорсе Ж. А. Н. 21, 26
- Корнелиус Я. 9
- Корнель П. 146, 150
- Краус В. 54
- Кребийон П. Ж. 147
- Ла Барр Ж. Ф. Лефевр 23
- Лагрене Ж. Л. Ф. 159
- Ламарк Ж. Б. 107

- Ламетри Ж. О. де 45, 48,
 70—72, 74, 83, 90—92,
 104, 106, 124, 129, 130
 Лебретон А. Ф. 21, 24
 Лейбниц Г. В. 15, 26, 138,
 174
 Ленин В. И. 101
 Лепренс Ж. Б. 159
 Лессинг Г. Э. 154
 Локк Дж. 38, 102, 103, 106
 Лоренцо Великолепный 26
 Луппол И. К. 108
- Мандевиль Б. 71
 Маркс К. 14, 30, 56, 60,
 68, 111, 116, 142
 Мармонтель Ж. Ф. 21
 Микеланджело Буонаротти
 26
 Мильс Дж. 21
 Монтескьё Ш. Л. 21, 45
- Ньютон И. 138
- Павел I 39
 Палиссо Ш. 63
 Паскаль Б. 26
 Пико делла Мирандола Дж.
 26
 Платон 38
- Расин Ж. 146, 150
 Реомюр Р. А. 102
 Розенкранц К. 44, 63, 64,
 130
 Рокэн Ф. 9
 Руссо Ж. Ж. 17, 21—23, 26,
 34, 45, 102, 113, 118, 126,
 129—131, 135, 136, 142,
 170, 175
- Селлуус Г. 21
 Сементковский Р. И. 25
 Сенека Луций Анней 43
 Сент-Бёв Ш. О. 19
 Спиноза Б. 26, 38, 81, 102,
 174
 Станиславский К. С. 163
- Тэн И. 6
 Тюрго А. Р. Ж. 21
- Чемберс Э. 21
 Числьден У. 102
- Шефтсбери А. Э. К. 34
 Шиллер И. Ф. 59, 77
 Шлегель А. В. 155
- Эмпедокл 92
 Энгельс Ф. 17, 50, 56, 59
- Юм Д. 102

СОДЕРЖАНИЕ

Глава I. ФРАНЦИЯ ЛЮДОВИКА XV И «ЭНЦИКЛОПЕДИЯ» ДЕНИ ДИДРО	4
Глава II. ПРОСВЕЩЕНИЕ И «ПАРАДОКСЫ» ДЕНИ ДИДРО	32
1. На пути к философии	—
2. Содержание и смысл философских романов Дидро	43
3. Тупики и перспективы французского материализма XVIII в.	90
4. Антиномии человеческой природы	115
Глава III. ПОЛЕЗНО ЛИ ПРЕКРАСНОЕ? «ПАРАДОКС ОБ АКТЕРЕ»	145
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	174
ПРИЛОЖЕНИЕ	176
ЛИТЕРАТУРА	187
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	189

Д51 Длугач Т. Б.
Дени Дидро. — 2-е изд., дораб. — М.:
Мысль, 1986. — 191 с. — (Мыслители прош-
лого).
25 к.

Книга рассказывает о жизни и творчестве французского фи-
лософа-материалиста, одного из самых крупных представителей
Просвещения, главы энциклопедистов Д. Дидро (1713—1784). В ней
рассматриваются взгляды Дидро на природу, познание, общество,
его этические и эстетические воззрения.

Для широкого круга читателей.

п 0302010000-127
004(01)-86 84-86

ББК 87.3(3)

Тамара Борисовна Длугач

ДЕНИ ДИДРО

Второе, доработанное издание

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова
Редактор В. П. Гайдамака
Младший редактор С. О. Крыштановская
Оформление художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор О. А. Барабанова
Корректор Г. С. Михеева

ИБ № 2821

Сдано в набор 03.01.86. Подписано в печать 08.05.86. Формат 70×90/32.
Бумага для глубокой печати. Академическая гарнитура. Высокая печать.
Усл. печатных листов 7,02. Усл. кр.-отт. 7,24. Учетно-издательских листов
7,77. Тираж 70 000 экз. Заказ № 757. Цена 25 к.

Издательство «Мысль», 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.