

**ДИДРО** (Diderot) Дени (1713—1784) — французский философ и идеолог Просвещения, писатель, теоретик искусства, глава энциклопедистов. Основные сочинения: вольный авторский перевод и комментарий работы А.Э.К. Шефтсбери "Исследование о достоинстве и добродетели" (1745, Голландия), анонимно изданные "Мысли философа" (1746), "Письмо о слепых в назидание зрячим" (1749), "Мысли об истолковании природы" (1754), трилогия "Разговор д'Аламбера с Дидро", "Сон д'Аламбера" и "Продолжение разговора" (1769), "Философские принципы материи и движения" (1770), "Жизнь Сенеки" (1778), расширенная до "Опыта о царствовании Клавдия и Нерона" (1782), "Элементы физиологии" (1777—1780); посмертно опубликованы "Прогулка скептика, или Аллеи" (1747, изд. в 1796), "Систематическое опровержение книги Гельвеция "О человеке" (1773, изд. в 1785), антиклерикальный роман "Монахиня" (1760, изд. в 1796), нравственно-философские романы "Племянник Рамо" (1762, изд. в 1792), "Жак-фаталист и его хозяин" (1773, изд. в 1792). Начальное образование — в школе иезуитов, затем — колледж д'Аркур в Париже. Первые же произведения Д. характеризуются острой полемичностью, антиклерикальной и антимонархической направленностью, что изначально поставило его в оппозиционное положение по отношению к властям: написанная в 1746 работа "Философские мысли" в том же году была сожжена по решению Парижского парламента (наряду с "Естественной историей души" Ламетри), а сам Д. по ряду доносов был арестован за пропаганду "опасных мыслей" и заточен в Винсенский замок. Последующие после трехмесячного заключения 20 с лишним лет жизни Д. были посвящены созданию 35-томной "Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел" (1751—1780), издание которой усилиями Д. было доведено до завершения. "Энциклопедия" объединила вокруг себя наиболее ярких и прогрессивных представителей философской мысли просвещения (Руссо, д'Аламбер, Вольтер, Кондильяк, Монтескье, Гольбах и др.). В написанном Д. "Проспекте" (1750) к "Энциклопедии" была поставлена грандиозная задача "изобразить общую картину усилий человеческого ума во всех областях знания во все времена". Убежденный в социальных возможностях аппликации конструктивного потенциала философии, Д. после окончания работы над "Энциклопедией" (1773) по приглашению Екатерины Великой посещает Россию с целью воплотить в жизнь оптимальный вариант соотношения и взаимодействия философии и политики, понимаемый им как наставление мудрым философом просвещенного монарха. За время пребывания в России (с весны 1773 до весны 1774) Д. написаны "Замечания на Наказ ее Императорского Величества депутатам Комиссии по составлению законов", "Философские, исторические и другие записки различного содержания", "План университета, или школы публичного преподавания всех наук, для Российского государства", в которых содержалась масштабная социально-политическая программа законодательных и организационно-управленческих реформ, основанных на фундаментальной демократической идее Просвещения о том, что "лишь нация есть подлинный суверен, истинным законодателем может быть лишь народ", в то время как "хороший государь является лишь преданным управителем". Основной пафос предложенной Д. программы заключался в преобразовании России в конституционную монархию с рыночной экономической основой, отменой сословной структуры, введением избирательного парламента и учредительного собрания как законодательного органа и субъекта национального суверенитета. Д. был избран почетным членом Петербургской академии наук. В России еще при жизни Д. были изданы в русском переводе некоторые его работы и переведены из "Энциклопедии" "Статьи о философических толках" (1774). Когнитивный оптимизм характерен и для философской концепции Д.: отталкиваясь от исходно скептического тезиса "мы не знаем почти ничего", Д. тем не менее полагает, что представления человека о мире становятся все более и более адекватными "по мере прогресса человеческих знаний". Онтологическая концепция Д. может быть охарактеризована как последовательный материализм: "во Вселенной есть только одна субстанция" — несотворенная извечная материя, понимаемая в концепции Д. как внутренне активная и наделенная потенциалом самодвижения: "Я останавливаю свои взоры на общей массе тел и вижу все в состоянии действия и противодействия, все гибнет в одной форме и восстанавливается в другой, повсюду — всевозможные сублимации, диссолюции, комбинации. Отсюда я делаю вывод, что материя гетерогенна; что существует в природе бесконечное количество разнообразных элементов; что у каждого из этих элементов имеется своя особая, внутренняя, непреложная, вечная, неразрушимая сила и что все эти присущие телу силы имеют свои действия вне тела; отсюда рождается движение или всеобщее брожение во вселенной". Фактически движение понимается Д. максимально широко — как изменение вообще, причем "тело преисполнено деятельности и само по себе, и по природе своих основных свойств - рассматриваем ли мы его "в молекулах или в массе" и "сила каждой молекулы неистощима". Д. принадлежит также прогностическая идея о принципиальной возможности - в будущем, на новом уровне науки и техники - деления тех частиц, которые в естественном своем ("природном") состоянии выступают как "элементы": "когда-нибудь искусственная операция деления элементов материи" может пойти значительно "дальше того, чем она производилась, производится и будет производиться в сочетании природы, предоставленной самой себе". Взглядам Д. на природу, оформившимся на базе концепции "вечного течения природы" Ж. де Бюффона, свойствен трансформизм ("все окружающее непрестанно меняется") как вид эволюционизма: "в начале времен находящаяся в брожении материя породила Вселенную" и различных живых существ, - это "брожение как внутренняя активность материи "продолжает и будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация". - Таким

образом задолго до Дарвина Д. была фактически сформулирована идея адаптационных механизмов биологической эволюции и естественного отбора. Трансформизм Д., наряду с более поздними эволюционной гипотезой Вольфа и космогонической гипотезой раннего Канта, является важной вехой в становлении эволюционных взглядов на природу. Принцип трансформизма распространяется в концепции Д. и на сенсорную сферу: "элементами природы" Д. вслед за Мопертюи и считает не механические атомы, но "органические молекулы", наделенные неразвитым исходным свойством чувствительности. Однако если Мопертюи постулировал наличие у элементов материи всей гаммы проявлений психики, то Д. в духе эволюционизма полагает, что "следовало бы удовлетвориться предположением чувствительности в тысячу раз меньшей, чем чувствительность животных, наиболее близких к мертвой материи". "Чувствительность" выступает у Д. как "общее и существенное свойство материи"; развитие этой элементарной сенсорной способности выступает основой формирования зрелой психики животных и ментальных способностей человека, основанных на чувственном опыте. Важно, что это эволюционное движение, приводящее к переходу от неживой ("чувствующей") к живой ("мыслящей") материи, осуществляется принципиально немеханическим путем: "как капля ртути сливается с другой каплей ртути, так чувствующая и живая молекула смешивается с другой чувствующей и живой молекулой... Вначале были две капли, после прикосновения стала лишь одна". Мыслящее "Я" Д. сравнивает у человека с пауком, который "гнездится" в коре головного мозга, а нервную систему, пронизывающую весь человеческий организм, - с нитями паутины", распространенными таким образом, что "на поверхности нашего тела нет ни одной точки без их отростков". Это позволяет человеку "чувствами познать природу". Сенсорная способность человека рассматривается им на основе предложенной Гартли "вибрационной теории": "Мы - инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства - клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют". Проблема единства сознания и рефлексивного самосознания (до Д. - проблема "ассоциации идей" у Юма, после Д. - проблема "трансцендентального единства апперцепции" у Канта) решается на основе феномена памяти, связанной с определенной физиологической организацией организма, обеспечивающей хранение накопленных данных опыта (информации): "существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, созидает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания. По Д., именно чувства являются "источником всех наших знаний". Вместе с тем, гносеологическая позиция Д. далека от крайностей сенсуализма. Он конструирует новую форму рациональности, которая основывалась бы на единстве чувственного и рационального: наблюдение собирает факты, размышление их комбинирует, опыт проверяет результаты комбинаций. Согласно Д., "истолкователем природы" может быть только субъект, синтезирующий "экспериментальные" и "рациональные" формы философствования, в силу чего он считал необходимым "группе умозрительных философов соблаговолить соединиться с группой философов действующих" - "в интересах истины". Характерная для материализма 18 в. механистическая идея комбинаторики чувственно-эмпирических данных существенно видоизменяется у Д., причем не столько в связи с общепросветительским пафосом возвеличивания разума как "господина" и "судьи" чувств, сколько в связи с разработкой конкретных гносеологических механизмов, реабилитирующих гипотезу как форму научного знания (после знаменитого ньютоновского "гипотез не создаю"). Д. отнюдь не сводит рациональное мышление к калькуляции опытных данных, но, напротив, фиксирует, что "великая привычка опытных наблюдений воспитывает... чутье, имеющее характер вдохновения" и позволяющее творчески интегрировать эмпирическую информацию и усматривать в ней неочевидные обобщения. И хотя в целом предполагается, что силлогизмы не выводятся мыслящим сознанием, но только реконструируются им, будучи "выведенными" самой природой, тем не менее Д. вводит в свою гносеологию идею "странного" характера наиболее значительных гипотез, требующих для своего выдвижения "большого воображения" и основанных "на противоположностях или на столь отделенных, едва заметных аналогиях", что после этих гипотез "грезы больного не покажутся ни более причудливыми, ни более бессвязными". Вместе с тем любая, даже самая "странная" гипотеза нуждается в проверке на истинность. Причем, предвосхищая методологические построения позитивизма, Д. выдвигает требование двух этапов этой проверки, фактически соответствующих этапам апробации гипотезы на логическую непротиворечивость ("для абсолютно неверных взглядов достаточно одной первой проверки") и ее содержательно-предметной верификации, в ходе которой возможно, что при "умножении опытов не получаешь искомого, но все же может случиться, что встретишь нечто лучшее". Аналогичная архитектура (исходная сенсорная основа и оформляющиеся на ее базе и оказывающие на нее обратное влияние рациональные структуры) характерна и для нравственной философии Д. Отстаивая традиционную для Просвещения концепцию "естественного человека" с ее формулой "естественных человеческих потребностей" как соответствующих человеческой природе, Д., вместе с тем, ставя вопрос о естественности дурных наклонностей, приходит к необходимости разумного их ограничения, и, обсуждая вопрос о возможности воспитания как такового, отступает от жесткой парадигмы врожденной "естественности", допуская влияние на нравственное сознание социальных факторов: "если законы хороши, то и нравы хороши; если законы и дурны, то и нравы дурны". Под хорошими законами понимаются в данном случае такие, которые "связывают благо отдельных индивидов с общим

благом", задавая ситуацию невозможности "повредить обществу, не повредив самому себе". Примечательно, что проблема государства, трактуемая Д. в характерном для Просвещения ключе концепции общественного договора, погружается им и в нравственный контекст, задавая тем самым новый вектор интерпретации политико-социальной проблематики. В обрисованной системе отсчета Д. формулирует утилитаристский принцип, аналогичный принципу "разумного эгоизма": "для нашего собственного счастья в этом мире лучше быть, в конце концов, честным человеком". И над принципами "естественности" и "разумного эгоизма" прорисовывается у Д. ригористический нравственный императив: "Должно же быть достоинство, присущее человеческой природе, которое ничто не может заглушить". Однако трактовка этого достоинства как опять же естественного, присущего "человеческой природе", наполняет ригоризм Д. новым, отличным от допросветительского, подлинно гуманистическим содержанием. Такая трактовка морали выступает семантической и аксиологической основой формулировки Д. универсальной моральной максимы, предвосхищающей кантовский категорический императив: человек должен поступать по отношению к другим так, как он хотел бы, чтобы они поступали по отношению к нему. В области эстетики Д. развивал традиционную для Просвещения концепцию искусства как "подражания природе", однако, применительно к теории театра им была разработана концепция актера-аналитика, воплощающего на сцене не переживаемые им страсти (тезис, легший впоследствии в основу системы Станиславского), но выражающего сущность социальных и психологических типажей, при этом ориентируясь "не на непосредственное заимствование из жизни", а на так называемый "идеальный образ" ("первообраз"). Последний моделирует тот или иной тип личности или социальной роли (впоследствии сходные идеи были высказаны в модернистской теории искусства и фундировали собой экспрессионизм). Следует отметить, что в философской концепции Д. предвосхищена и та особенность европейского самосознания, которая была эксплицитно выражена в гегелевском постулате "разорванного сознания". Эта идея фундирована у Д. не социально-психологически, но исключительно содержательно и вытекает из диалогической структуры его произведений: ряд из них написаны в форме диалога ("Разговор д'Аламбера с Дидро", "Сон д'Аламбера", "Продолжение разговора", романы "Племянник Рамо", "Жак-фаталист и его хозяин") в других диалоговых произведениях констатируется имплицитное присутствие "анонимной публики" (В. Краусс). Используемый Д. сократический метод позволяет выявить в ходе процессуального диалога не только противоречия между позициями дискутирующих сторон, но и внутреннюю противоречивость каждой из них, что оказывается экзистенциально, смысложизненно значимо для собеседников. Вскрытые в контексте диалогов дилеммы единости и гетерогенности материи, свободы и необходимости, необходимости и случайности, сенсуализма и рационализма, врожденных наклонностей и воспитательного влияния среды и т.п., оформляются в концепции Д. как "парадоксы" (Д. свой метод называет "методом парадоксов"), которые семантически и с точки зрения своего статуса оказываются изоморфными грядущим кантовским антиномиям. И как в системе Канта возникновение антиномии знаменует собой выход разума за свои пределы, так и для Д. парадокс возвещает о границе позитивного тезиса, за которым - антитезис как его противоположность. Рассуждения Д. словно специально были подготовлены для того, чтобы проиллюстрировать действие теоремы К. Геделя, апплицированной из области формализма в сферу содержания, демонстрируя живое движение мысли через противоречие и задавая когнитивную основу того, что впоследствии будет названо "разорванным сознанием": по словам Д., любое "честное сознание" гетерогенно, что в системе отсчета новоевропейского идеала целостной личности не могло не быть воспринято трагично. Таким образом, концепция Д. может быть оценена не только как знаменательная веха в разворачивании традиции Просвещения и новоевропейской философии, но и как крупный шаг в движении к философской немецкой классике и неклассическим формам философствования, говорящим от имен "разорванного сознания". Оценивая место философии Д. в историко-философской традиции, можно обратиться к его метафоре, изображающей "необъятную сферу наук... как широкое поле, одни части которого темны, а другие освещены" и эксплицирующей задачи философа как состоящие в том, чтобы "расширить границы освещенных мест или приумножить на поле источники света". С учетом оригинальных авторских трудов Д. и его вдохновенного труда по созданию "Энциклопедии", можно с полным правом сказать, что им с честью выполнена как одна, так и другая задача. Д. являет собой образец человека, сделавшего все возможное, чтобы воплотить в действительность свои идеалы и "стараться оставить после себя больше знаний и счастья, чем их было раньше". Для философии постмодернизма Д., с одной стороны, выступает символом-персонификатором классической культуры в целом ("Дидро, Брехт, Эйзенштейн" у Р.Барта), с другой - в его философии нередко отыскиваются семантические моменты (например, презумпция парадоксальности), предвосхищающие постмодернистскую стратегию логотомии (см.).