

ДИДРО

Хачик Нишанович Момджян

Французское Просвещение XVIII века

М.: Мысль. 1983. С.173-225

СОДЕРЖАНИЕ КНИГИ

Предисловие

Социально-политические и идейные предпосылки французского просвещения XVIII века

Фонтенель

Мелье

Монтескье

Вольтер

Руссо

Ламетри

Дидро

Гельвеций

Гольбах

Вольней

Маршалль

Французский материализм — один из идейных источников

утопического социализма и коммунизма XIX века

Библиография

Веб-публикация: Martine-Gabrielle и редакторы библиотеки Vive Liberta и Век Просвещения, 2010. Книга выложена по главам, персональная библиография добавлена к соответствующим главам; ссылки для скачивания даны в нашем сообществе и в библиотеке.

Подборка материалов:

<http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#DD>

Одним из крупнейших представителей французского материализма и атеизма XVIII века был Дени Дидро, общепризнанный вождь «философского переворота», душа и организатор знаменитой «Энциклопедии наук, искусств и ремесел». «Если кто-нибудь посвятил всю свою жизнь «служению истине и праву» — в хорошем смысле этих слов, то таким человеком был, например, Дидро»¹, — писал Энгельс.

Дидро родился в 1713 году в небольшом городе Лангр. Отец его был зажиточным ремесленником-ножовщиком. Он не жалел средств, чтобы обеспечить сыну хорошую карьеру. Юноша был отдан на воспитание в местную иезуитскую школу — коллеж, а в пятнадцать лет отправлен для дальнейшего обучения в Париж. Окончив здесь коллеж д'Аркур, он в 1732 году получил в Парижском университете звание магистра искусств.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 290.

Тщетны были надежды Дидро-отца: сын и слышать не хотел о духовной карьере. Идя на компромисс, старый ножовщик предлагал сыну избрать профессию врача или адвоката, но тот упорно стоял на своем — хотел посвятить себя литературе. Выведенный из терпения отец предложил ему вернуться в Лангр, угрожая в противном случае лишить материальной поддержки. Сын не подчинился и остался в Париже.

Целое десятилетие (1733—1743) Дидро влачил полуголодное существование, ютился на чердаке, но условия жизни не сломили его. С огромным увлечением знакомился Дидро с произведениями античной философии, с книгами английских философов Бэкона, Гоббса, Локка, Толанда, с трудами Декарта, Бейля и других передовых французских мыслителей. Громадное впечатление производили на Дени талантливые, остроумные сочинения «великого насмешника», неутомимого борца против религиозного обскурантизма и фанатизма Вольтера.

Под влиянием просветительской литературы Дидро рано примкнул к лагерю врагов католической церкви. Еще в коллеже д'Аркур он, по свидетельству Нежона, чувствовал неодолимое отвлечение к богословию. В самом начале литературной деятельности Дидро довелось испытать «милосердие» духовных отцов. В 1743 году в письме к своей будущей жене Анне-Туанете Шампюан он сообщал: «Отец довел жестокость до того, что распорядился запереть меня у монахов, которые пустили в ход против меня все, что может измыслить самая отвратительная преступность»². Чтобы предотвратить бегство Дидро, монахи-тюремщики остригли ему полголовы. Дени все же вырвался из их рук и вынужден был принять меры, чтобы не попасть к ним вновь.

В 1745 году Дидро издал переведенную им на французский язык четвертую часть сочинения английского мыслителя-моралиста Шефтсбери «Исследование о заслуге и добродетели», посвятив перевод своему брату — канонику. В посвящении он пытался доказать, что фанатизм чужд духу религии и что человек должен стремиться быть не только религиозным, но и добродетельным.

Переводя Шефтсбери, Дидро был далек от текстуального воспроизведения оригинала. Нарушая полномо-

чия традиционного переводчика, временами он по-своему интерпретировал оригинал, делал желательные ему логические ударения, заострял идеи автора или, напротив, «разжижал» их. Это был больше чем «вольный перевод», Дидро становился соавтором, придавая остроту, радикализм переводимым им идеям³.

В начале 1746 года Дидро написал «Философские мысли». Этой первой самостоятельной работой он начал свой тернистый, но славный творческий путь. Проникшись передовыми идеями своего века, он выступил решительным противником «истин» господствовавшей церкви. В духе просветительства Дидро славит всемогущество и неограниченность возможностей человеческого разума, выступает против слепой, отупляющей веры в иррациональное, метафизическое, сверхъестественное. Фронтиспис книги, на котором Истина срывает благочестивую маску с отвратительного лица Суеверия, ясно показывал ориентации автора.

В 1745—1749 годах Дидро пережил пору лихорадочных философских исканий, в процессе которых преодолел деистические представления. Первые работы — «Философские мысли», «Прибавление к философским мыслям», «Аллен, или Прогулка скептика» (1747) — еще не были атеистическими; в них Дидро отвергал всякую религию, основанную на признании личного бога («Истинная религия, — писал он, — важная для всех людей всегда и повсюду, должна была бы быть вечной, всеобщей и очевидной; но нет ни одной религии с тремя этими признаками. Тем самым трижды доказана ложность всех»⁴), однако не распространял еще отрицание на «естественную религию» — на деизм. Дидро не осмеливался окончательно порвать с идеей сверхъестественного, так как еще не решил для себя коренные вопросы мировоззрения, в первую очередь вопрос о целесообразности в природе. Мог ли столь сложно организованный мир возникнуть стихийно, а не по воле разумного творца? Может ли быть крылышко бабочки или глаз клеща результатом случайного сцепления частиц материи? Деист Дидро размышлял и; обращаясь к атеисту, заявлял: «Я выдвинул против вас только крылышко бабочки, только глаз кле-

³ *Braet J.-M.* Diderot traducteur de l'Inquire concerning vertue, or merit. — Etudes sur le XVIII siècle, t. VIII. Bruxelles, 1981, p. 8.

⁴ *Дидро Д.* Собр. соч., т. I. М.—Л., 1935, с. 126.

² *Дидро Д.* Собр. соч., т. IX. М.—Л., 1940, с. 12.

ща; а ведь я мог бы раздавить вас всю тяжестью вселенной»⁵.

Деизм, однако, был у Дидро, как и у многих других просветителей XVIII века, ступенью к атеизму. Через несколько лет Дидро отверг и «откровенную» и «естественную» религию. Для этого не понадобилось «всей тяжести яйца от бесчувственной массы до живого организма стало достаточно, чтобы отвергнуть сверхъестественное начало в природе. Яйцо — вот что, по твердому убеждению Дидро, «ниспровергает все теологические школы и все храмы на земле»⁶.

В 1745—1749 годах Дидро еще не был в состоянии окончательно преодолеть идею сверхъестественного, но против библейского бога, против догматов и обрядов христианства уже тогда выступал чрезвычайно остро, брал под сомнение историчность Христа, осмеивал вымыслы о его чудесном рождении, деяниях и смерти.

Уже первые философские произведения Дидро восставали против него всеильную французскую церковь и реакционные круги Парижа. Ни деистическая ограниченность этих работ, ни предусмотрительные заявления Дидро о его верности католицизму не могли уже никого обмануть. В июле 1746 года «Философские мысли» Дидро вместе с «Естественной историей души» другого просветителя — Ламетри — были по приговору парижского парламента сожжены рукой палача. Парламент охарактеризовал «Философские мысли» как опасную книгу, где «с напускным притворством ставились все религии на один уровень, чтобы не признавать в конце концов ни одной из них»⁷.

Началась неусыпная полицейская слежка за Дидро. В роли шпииков выступали церковники. Один из них, священник церкви св. Медара, доносил директору полиции: Дидро, не имеющий никакой профессии и никаких средств к существованию, — молодой человек, придерживающийся вольнодумства и гордый своим нечестием. Им написано несколько философских работ, в которых он нападает на религию... Теперь он пишет новое, весьма

опасное сочинение. Защитники религии разразились устными и письменными «опровержениями» работ Дидро и угрожали ему расправой. Старый мир был далек от того, чтобы сложить оружие.

Реакция неистовствовала тем больше, чем сильнее колебалась почва под ее ногами. Королевская власть свирепо расправлялась со своими врагами. Каменные мешки Бастилии были готовы поглотить неосторожных глашатаев «опасных идей». Парижский парламент за прещал и одно за другим сжигал произведения передовых мыслителей. Но «сжечь — не значит опровергнуть»; Дидро и его соратникам были близки эти слова великого мученика науки Джордано Бруно. Один из представителей французского Просвещения — Мармонтель — писал в «Велизарии»: Истина светит своим собственным светом, и людей нельзя просветить пламенем костров. В этих словах было презрение революционного класса к судорожным усилиям реакционеров, топором и анафемой навязывавших свои «истины».

Отвечая репрессиями на рост антифеодального движения, королевская власть в 1749 году арестовала многих представителей оппозиционной интеллигенции. В их числе был и Дидро. Однако арест не устранил его, он не соблазнился преимуществами альянса с властью имущими. В годы, предшествовавшие грозным социальным катаклизмам, он пришел в лагерь тех, кто был еще слаб и гоним, но это были носители общественного прогресса, и, следовательно, им принадлежало будущее. Неразрывное единство с народом, с передовыми силами эпохи делало Дидро мыслителем-революционером. Он предпочел идти в рядах тех отважных людей, которые бросили вызов заостренному феодальному миру, его мрачной идеологии и социальным институтам, этическим нормам и литературным вкусам. Дидро возненавидел мир феодального бесправия и угнетения. Эти настроения были позднее чрезвычайно ярко выражены в его «Элевтероманах»:

Гнетет немая боль. И ненависть глухая
Вскипает яростно: грабителей орда,
На подлой трусости престолы утверждая,
Без колебанья и стыда
Весь мир насилует от края и до края⁸.

⁵ Там же, с. 100.

⁶ Там же, с. 376.

⁷ Рокэн Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII в., с. 129.

⁸ Дидро Д. Собр. соч., т. IV. М.—Л., 1937, с. 525.

На челе этого дряхлого мира Дидро видел печать неминуемого падения и гибели. Он с презрением смотрел на господствовавшие сословия, на их безумно роскошную и развратную жизнь, на шумные балы и маскарады, которые не могли заглушить отдаленный, но все нараставший гул всенародного возмущения. Дидро-поэт, обращаясь к королю, пророчески восклицал:

Твой подданный любой лишь поневоле нем,
И не спасут тебя ни зоркая охрана,
Ни пышность выходов, ни обольщения сана, —
Порыва к мятежу не заглушить ничем⁹.

Находясь в заключении в Венсенском замке, Дидро неустанно трудился. По выходе из тюрьмы он посвятил себя «Энциклопедии».

Более двадцати лет отдал он созданию этого грозного оружия, направленного против реакции и обскурантизма. В «Энциклопедии» приняли участие наиболее видные деятели французского Просвещения XVIII века, но, быть может, ни один из них не отразил в своем творчестве с такой глубиной и точностью беспокойный дух эпохи, ее стремительный бег, ее созидательные порывы, как это сделал Дидро. Ценой больших усилий удалось ему довести этот труд до завершения, несмотря на все невзгоды и преследования¹⁰. Заслуженно занял он президентское кресло в «литературной республике».

Дидро приступил к созданию «Энциклопедии», будучи уже материалистом и атеистом. В работе «Письмо о слепых в назидание зрячим», написанной в 1749 году, т. е. за два года до выхода первого тома «Энциклопедии», Дидро преодолел свои идеалистические и денстические заблуждения и из локковского сенсуализма сделал материалистические и атеистические выводы.

«Энциклопедия» создавалась в условиях непрекращающейся травли со стороны реакционных дворянско-клерикальных слоев. Это обстоятельство не могло не наложить свой отпечаток на содержание и форму изложения статей. Чтобы не погубить дело, нужно было смягчать формулировки, воздерживаться от открытых и пря-

⁹ Там же, с. 526.

¹⁰ Подробнее о деятельности Дидро по созданию «Энциклопедии» см.: Proust J. Diderot et l'encyclopédie. Paris, 1962; Mornet D. Diderot, Nouvelle édition. Paris, 1966.

мых нападок на феодальный строй, на религию и церковь. Приходилось говорить эзоповским языком, прибегать к двусмысленным сравнениям, делать реверансы в сторону религии и церкви, время от времени ссылаться на авторитет отцов церкви и т. д.

Читая статьи Дидро, написанные для «Энциклопедии», нетрудно представить, с какой болью в душе корифей материализма и атеизма XVIII века должен был маскировать свои истинные взгляды, так подбирать слова и выражения, чтобы высказать научные истины и одновременно не раздражать всемогущее духовенство, не поставить под удар «Энциклопедию». Однако внимательного читателя не могли сбить с толку ни внешняя «благочестивость» статей, ни отдельные славословия философа в адрес религии и церкви.

Многое в статьях Дидро в «Энциклопедии», как и сама «Энциклопедия» в целом, представляет сейчас преимущественно исторический интерес. Но они чаруют нас как величественный исторический монумент культуры, как грозное и могучее орудие, огнедышащее жерло которого было направлено против реакции и обскурантизма. «... Перед нами, — писал Д. Морлей о томах «Энциклопедии», — не надгробный памятник египетского короля Озимандия, поражающий наши взоры своими уродливыми развалинами и освежающий в нас бесплодные воспоминания. Они скорее похожи на мрачные полуразрушившиеся стены старой крепости, которая была сооружена мощными руками людей, веровавших в свое дело, и из которой кучка бойцов однажды выступила навстречу шайке варваров для борьбы за человечество и за правду»¹¹. Де Фонтеней — автор книги «Diderot ou le matérialisme enchanté» — характеризует руководителя «Энциклопедии» как наиболее выдающегося мыслителя своей эпохи, творчество которого не принадлежит лишь прошлому. Наследие Дидро, с полным основанием утверждает Е. де Фонтеней, способно служить и служит решению прогрессивных задач современности¹².

Огромная редакторская работа не помешала Дидро написать для «Энциклопедии» множество статей по самым важным вопросам. В эти же годы (1751—1772) он

¹¹ Морлей Дж. Дидро и энциклопедисты. СПб., 1882, с. 168—169.

¹² Fontenay Elisabeth de. Diderot ou le matérialisme enchanté. Paris, 1981, p. 12.

создал выдающиеся произведения по философии, этике и эстетике, а также шедевры художественного творчества — «Монахиня», «Племянник Рамо», «Жак-фаталист и его хозяин». В относящихся к тому же времени произведениях — «Мысли об объяснении природы», «Философские принципы материи и движения», «Разговор д'Аламбера с Дидро», «Сон д'Аламбера», «Добавление к «Путешествию» Бугенвилля», «Беседа с аббатом Бартеlemi» — Дидро разрабатывал принципы боевого материализма и атеизма XVIII века, которые впоследствии так высоко были оценены классиками марксизма-ленинизма.

Весной 1773 года Дидро по настоятельной просьбе Екатерины II, заигрывавшей с французскими просветителями, выехал в Петербург. Почти год прожил он в столице России. В беседах с императрицей мыслитель затронул важнейшие вопросы экономики, политики, народного просвещения. Он советовал Екатерине провести в России коренные преобразования, вплоть до отмены крепостного права и передачи законодательной власти представителям народа. Екатерина с едва сдерживаемым раздражением слушала «фантастические теории» Дидро, отлично понимая, что осуществить их значило бы (по ее собственным словам в письме к Гримму) «перевернуть все вверх дном в России».

В последние годы жизни Дидро написал новые сочинения, в которых развил свои материалистические, атеистические принципы. К числу этих работ относятся «Речь философа, обращенная к королю», «Разговор философа с женой маршала де***» и «Элементы физиологии».

Умер Дидро 31 июля 1784 года, за пять лет до французской буржуазной революции, в идейной подготовке которой сыграл выдающуюся роль¹³. Но смерть не коснулась его творений. Не угасает интерес к его трудам, к его мыслям¹⁴. Наследие Дидро и поныне находится на вооружении у передового человечества.

¹³ Подробнее о жизни и творчестве Дидро см.: Луппол И. К. Дени Дидро. Очерк жизни и мировоззрения. М., 1960.

¹⁴ Многозначительный факт: международный библиографический справочник о трудах Дидро в 1980 году насчитывал 890 страниц (Spear F. A. Bibliographie de Diderot. Repertoire analitique international. Genève, 1980).

* * *

Дидро отлично осознал, что невозможно отстоять последовательный атеизм, не раскрыв полную несостоятельность всех разновидностей идеалистической философии. Для того чтобы развенчать идею бога и вообще идею сверхъестественного, нужно твердо стоять на позициях материализма, материалистической теории познания; нужно научно решить вопрос о материи и движении, о материи и сознании, разоблачить несостоятельность идеи божественной целесообразности и доказать всеобщий характер материалистической причинности.

Эти задачи были блестяще для XVIII века решены в философских произведениях Дидро. Он дал четкое материалистическое решение основного вопроса философии — об отношении мышления к бытию. Материя, полагал он, существует вне сознания и независимо от него. Наши ощущения, представления и понятия суть отражения объективно существующих вещей и явлений. Имеется внешний возбудитель наших ощущений — материя. «... Мы рассматриваем материю... — писал Дидро, — как всеобщую причину наших ощущений...»¹⁵ Будучи сенсуалистом, т. е. признавая ощущения единственным источником познания, Дидро в отличие от Локка делал из сенсуализма последовательно-материалистические выводы, рассматривая ощущения, представления и понятия только как отражения объективно существующих вещей и явлений. Он отверг идею «внутреннего опыта», который, по мнению Локка, наряду с внешним миром является вторым самостоятельным источником познания. «Думать, — писал Дидро, — что душа сама создает представления независимо от движения или впечатления объекта... значит отрицать всякую связь между причиной и следствием»¹⁶.

Дидро подверг острой критике идеализм, в частности субъективный идеализм Беркли. Еще в «Прогулках скептика», высмеивая субъективных идеалистов, отрицающих существование материи вне сознания и независимо от него, Дидро писал, что они признают только собственное существование и существование своих впечатлений, отчего и получается, что «каждый из них есть одновременно любовник и возлюбленная, отец и ребенок, цве-

¹⁵ Дидро Д. Собр. соч., т. VII. М.—Л., 1939, с. 156.

¹⁶ Там же, с. 167.

точная грядка и тот, кто ее топчет»¹⁷. В статье «Ощущения», помещенной в «Энциклопедии», Дидро называл субъективных идеалистов людьми, утратившими здравый рассудок. В «Разговоре д'Аламбера с Дидро» он сравнивал субъект берклианского идеализма с пианино, которое сошло с ума и вообразило, что оно — единственный инструмент в мире и что вся мировая гармония происходит в нем.

Теория познания Дидро имела недостатки, характерные для домарксовского материализма. Так, она не придавала общественной практике большого значения как основе и критерию познания и не в состоянии была диалектически истолковать переход от ощущений к представлениям, а от последних — к понятиям. Но при всем том материалистическая теория познания Дидро была в свое время сильнейшим оружием в борьбе против религиозно-идеалистического мировоззрения. Субъективный идеалист Беркли отрицал объективное существование материи и провозглашал одного бога источником человеческих ощущений; материалист Дидро в полном согласии с наукой и человеческой практикой доказывал существование материи как объективной реальности. Рассматривая ощущения, представления и понятия в качестве отражения внешнего мира, он изгонял идею бога, вообще идею сверхъестественного из сферы познания. В самом деле, если познание отражает явления внешнего мира, а объективно существующие вещи суть непосредственные источники ощущений, значит, рушатся религиозные вымыслы о разуме как божественном даре, опровергаются все мистические взгляды на сущность познания. Бог, согласно Дидро, — химерическое, нереальное существо. Все действительно существующее обладает способностью прямо или косвенно воздействовать на органы чувств; бог же, по словам самих богословов, не может быть ни ощущаем, ни познан человеком. Существо, принципиально недоступное органам чувств и разуму, есть, по мнению Дидро, ничто, вымысел, плод воображения¹⁸.

¹⁷ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 181—182.

¹⁸ В упомянутой уже нами книге де Фонтеней атеизм Дидро характеризуется как весьма умеренный. Эта оценка неоправданна. Приведенные автором недвусмысленные, категорические оценки Дидро религии и церкви не согласуются с попытками де Фонтеней умерить атеизм французского мыслителя-бороборца (Fontenay Elisabeth de. Diderot ou le matérialisme enchanté, p. 40).

Материалистическая философия Дидро в корне враждебна агностицизму, отрицающему познаваемость мира. По убеждению Дидро, человеческий разум в принципе способен познать весь окружающий мир. Постепенно разум сбрасывает с вещей и явлений завесу, за которой они до поры до времени скрывались от всепроникающей человеческой мысли. Способность человека познать мир Дидро обосновывал единством материи и сознания, тем, что нет разрыва между ними, ибо сознание, мышление — это свойства материи. Доказывая познаваемость мира, Дидро выступал против религии, которая принижает разум и стремится выдать веру за «высшую форму знания»; возвышая разум, Дидро и его единомышленники тем самым защищали и прославляли науку — антипод религии.

Атеизм ярко обнаруживается в учении Дидро о материи. Он считал, что материя есть единственная субстанция, самостоятельное начало; причина существования материи заключена в самой материи. Уже из этого следует, что Дидро отвергал дуализм, признание двух начал бытия — материи и духа, или материи и бога. Он критиковал не только субъективный идеализм, но также попытки объективных идеалистов, в частности Платона, трактовать чувственный, материальный мир как порождение мира идей, божественного духа, разума и т. п. Материя, эта основа явлений, бесконечна в пространстве и вечно во времени. Она никогда не возникала и никогда не исчезнет. Движение Дидро рассматривал в качестве главного и неотъемлемого свойства материи, формы ее существования. Он унаследовал и развил учение Толанда о единстве материи и движения: нет движения без материи, как нет и материи, лишенной движения.

*«Тело, — писал Дидро, — по мнению некоторых философов, не одарено само по себе ни действием, ни силой. Это ужасное заблуждение, стоящее в прямом противоречии со всякой физикой, со всякой химией. Само по себе, по природе присущих ему свойств, тело полно действия и силы, будете ли вы рассматривать его в молекулах или в массе»*¹⁹. Дидро утверждал, что движение есть и в движущемся теле, и в неподвижном. Он не сводил движения только к перемещению тел в пространстве. Абсолютный покой, согласно Дидро, лишь абстракт-

¹⁹ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 358.

ция, а движение — столь же реальное свойство материи, как длина, ширина и глубина. Сила, действующая на молекулу, пишет Дидро, иссякает, но сила, внутренне присущая молекуле, не исчезает никогда, ибо она вечна.

Вся природа находится в вечном движении и развитии, «все гибнет в одной форме и восстанавливается в другой». «Всеобщее брожение во вселенной», активность материи Дидро объяснял ее разнородностью. Материя состоит из бесчисленных элементов, причем каждому из них присуще свое, особое качество. Столкновением и соединением разнокачественных элементов создается многообразие форм материи.

Из учения о единстве материи и движения Дидро сделал прямые атеистические выводы. Материя активна по своей природе, значит, чтобы прийти в движение, она не нуждается в постороннем двигателе, в сверхъестественном «первом толчке». Так рушатся не только основы богословия, но и ньютоновский деизм, одним из главных глашатаев которого во Франции XVIII века был Вольтер.

Дидро писал: «Если материя была и будет вечно, если движение расположило ее в известный порядок и сначала сообщило ей все те формы, которые оно же, как мы видим, сохраняет за нею по сей час, то на что же твой государь (бог. — Х. М.)?»²⁰ На этот вопрос, сформулированный еще в «Прогулке скептика», исчерпывающий ответ дан в позднейших работах Дидро: бог — ненужный вымысел; движущаяся материя — вот конечная причина всех явлений мира. В вечном процессе развития и изменений материя порождает все свои бесконечно разнообразные формы.

Но Дидро не удовлетворялся общеметодологическим решением вопроса. Он ставил перед наукой задачу — конкретно показать, что даже самые сложные явления природы возникают, развиваются и исчезают по необходимости, естественным законам, без всякого вмешательства вымышленных сверхъестественных сил. Задача была чрезвычайно трудной для того еще невысокого уровня развития естественных наук. «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от

Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»²¹, — писал Энгельс. Обнаруживая прогрессивную сущность материалистической философии, Дидро указывал естествоиспытателям правильные, плодотворные пути научных изысканий, которые должны были полностью вытеснить бога из природы.

Целесообразное строение живых существ долго рассматривалось в качестве одной из неприступных цитаделей религии. Сам Дидро вначале задержался на деистических позициях, не умея объяснить сложное и целесообразное строение живых существ без ссылки на «разумного творца». Но в позднейших работах он блестяще показал реакционность и несостоятельность религиозно-идеалистического учения, согласно которому все в мире направлено волей бога к тому, чтобы удовлетворить потребности «венца творения» — человека. «Обширный пустырь, — иронически замечает Дидро, — засыпан разбросанными наугад обломками; среди этих обломков червяк и муравей находят для себя очень удобные жилища. Что сказали бы вы об этих насекомых, если, приняв за реальные сущности отношения между местом своего пребывания и своей организацией, они стали бы восторгаться красотой этой подземной архитектуры и верховным разумом садовника, устроившего вещи таким образом для них?»²²

В приведенных словах было бы ошибочным видеть отрицание целесообразности вообще. Дидро отрицает лишь мнение, что все в мире целесообразно и что это свидетельствует о «мудрости всевышнего». Чтобы по достоинству оценить это мнение, достаточно, говорит он, взглянуть на общество, где большинство людей влачат бесправное, жалкое существование, а меньшинство утопает в роскоши. Неоспоримо, что действительно существует в общем целесообразное строение живых существ, известная согласованность между организмами и средой, а также между органами одного и того же организма. Но эта целесообразность должна быть, как и все другие явления, объяснена исключительно естественными причинами. Верный этому материалистическому прин-

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 350.

²² Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 294.

²⁰ Там же, с. 187.

ципу, он задолго до Ламарка и Дарвина пытался уловить естественнонаучные закономерности развития видов. Он предлагал отбросить ту мысль, что животные и растения всегда были таковы, какими мы видим их сейчас: «Кто знает породы, которые сменяют ныне существующие? Все изменяется, все исчезает, только целое остается. Мир зарождается и умирает непрерывно, каждый момент он находится в состоянии зарождения и смерти...»²³

Если вся Вселенная находится в вечном «брожении», в развитии, то, естественно, не мог остаться неизменным животный и растительный мир Земли — эта часть космоса. «Я могу, например, спросить у вас, — говорит Дидро, — спросить у Лейбница, Кларка, Ньютона, откуда они знают, что животные при первоначальном своем образовании не были одни без головы, а другие без ног. Я могу утверждать, что некоторые из них не имели желудка, а другие не имели кишок, что животные, которым наличность желудка, нёба и зубов обещала как будто длительное существование, вымерли из-за какого-нибудь недостатка в сердце или легких, что постепенно вывелись чудовища, что исчезли все неудачные комбинации и что сохранились лишь те из них, строение которых не заключало в себе серьезного противоречия и которые могли существовать и продолжать свой род»²⁴.

Нетрудно видеть, что Дидро вплотную подошел здесь к идее естественного отбора: природа уничтожает те организмы, которые устроены нецелесообразно, не приспособлены к среде, и, напротив, природа сохраняет те существа, «которые могут более или менее сносно существовать совместно со столь прославляемым панегиристами природы общим порядком»²⁵.

Предвосхищая некоторые идеи Ламарка, Дидро указывал, что употребление или неупотребление органов ведет к их развитию или атрофии. Он считал неоспоримым влияние потребностей на строение живых существ. «Это влияние, — писал он, — может быть настолько велико, что иногда оно порождает органы и всегда изменяет их»²⁶.

Таким образом, разумное строение существ есть ре-

зультат многовекового активного преобразующего влияния на них среды. Не бог, а природа в своем непрерывном развитии создавала и изменяла организмы, в их числе и человека. Таковы те смелые стихийно-диалектические мысли, чрезвычайно опасные для религии выводы, которые делал Дидро из материалистического учения о единстве материи и движения.

Откровенные атеистические выводы делались Дидро также из учения о единстве материи и сознания. Материалистическое решение основного вопроса философии не оставляет места для духовной субстанции; и действительно, вслед за Ламетри Дидро отверг субстанциальность души. Душа — так он называет совокупность психических явлений — есть лишь свойство материи: «Она ничто без тела. Я утверждаю, что ничего нельзя объяснить без тела»²⁷. Он допускал, что ощущение может быть постоянным, неотъемлемым свойством материи, таким, например, как движение. Мысль эта была заострена против религии, объявляющей сознание сверхъестественным, божественным даром.

Разбирая книгу Гельвеция «Об уме», Дидро писал: Гельвеций «приписывает, по-видимому, чувствительность материи вообще; эта точка зрения очень подходящая для философов: защитники религиозного суеверия, высказываясь против нее, рискуют запутаться в больших трудностях»²⁸. Точно так же в «Разговоре д'Аламбера с Дидро» он высказывал предположение, что отказ считать чувствительность всеобщим свойством материи или свойством особо организованной материи приводит к противоречию со здравым смыслом, к мистическим, абсурдным выводам²⁹.

Несмотря на эти ясные высказывания Дидро, некоторые буржуазные историки философии объявляли его идеалистом и религиозно мыслящим человеком именно из-за признания им гипотезы о том, что ощущение есть всеобщее свойство материи. Они пытались представить дело так, будто он наделял и мертвую и живую материю однокачественной чувствительностью. В действительности Дидро нигде не утверждал этого; напротив, он указывал, что наряду со скрытым и открытым движе-

²³ Там же, с. 391.

²⁴ Там же, с. 254.

²⁵ Дидро Д. Собр. соч., т. II. М.—Л., 1935, с. 340—341.

²⁶ Там же, с. 433.

²⁷ Там же, с. 480.

²⁸ Там же, с. 109—110.

²⁹ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 377.

нием материи существует скрытая и открытая ее чувствительность. Инертная, скрытая чувствительность присуща неорганической материи, органическая же обладает деятельной, открытой чувствительностью; «как живая сила проявляется при передвижении, а мертвая — при давлении, так деятельная чувствительность характеризуется у животного и, может быть, у растения теми или другими заметными действиями, а в существовании инертной чувствительности можно удостовериться при переходе ее в состояние деятельной»³⁰.

Приведя в труде «Материализм и эмпириокритицизм» высказывание Дидро об ощущении как всеобщем свойстве материи, В. И. Ленин писал: «Материализм в полном согласии с естествознанием берет за первичное данное материю, считая вторичным сознание, мышление, ощущение, ибо в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя), и «в фундаменте самого здания материи» можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением. Таково предположение, например, известного немецкого естествоиспытателя Эрнста Геккеля, английского биолога Ллойда Моргана и др., не говоря о догадке Дидро, приведенной нами выше»³¹.

Итак, источник сознания — в самой материи. Переход инертной, скрытой чувствительности в чувствительность деятельную, открытую связан с развитием материи, с переходом материи неорганической в органическую. Дидро отстаивал мысль о возникновении живого из неживого: «Растительное царство, может быть, есть и было источником животного царства, зародившись само в минеральном царстве, а последнее произошло из всеобщей гетерогенной материи»³².

Учение Дидро о единстве материи и сознания послужило философской основой отрицания им бессмертия души и загробного мира. Мысль о существовании загробной жизни допустима лишь в том случае, иронически замечает Дидро, «если возможно поверить, что будешь видеть, не имея глаз; будешь слышать, не имея ушей; будешь мыслить, не имея головы; будешь любить, не имея сердца; будешь чувствовать, не имея чувств; бу-

дешь существовать, хотя нигде тебя не будет; будешь чем-то непротяженным и внепространственным»³³.

Таковы основные атеистические выводы, к которым пришел Дидро, опираясь на свой философский материализм³⁴.

Непримиримо враждебное отношение к религии было вызвано у Дидро в первую очередь двумя обстоятельствами: несовместимостью религии с научным мировоззрением и тем, что она освящает деспотизм.

Старый вопрос об отношении разума и веры, науки и религии нашел у Дидро четкое решение. Уже в одной из ранних работ он писал: «Если разум — дар неба и если то же самое можно сказать о вере, значит, небо ниспослало нам два дара, которые несовместимы и противоречат друг другу... Чтобы устранить эту трудность, надо признать, что вера есть химерический принцип, не существующий в природе»³⁵. Наука, согласно Дидро, стремится вооружить человека правильными представлениями о природе и обществе, о законах их существования и тем самым сделать людей сильнее; религия же есть мир фантастических вымыслов, которые не имеют ничего общего с реальной жизнью, коренным образом искажают ее и тем самым дезориентируют человека. В религии отразились самые примитивные, путанные, противоречивые, фантастические представления дикарей о природе и человеке. Эти жалкие представления преподносятся церковью в качестве непреложных и священных истин. В отличие от истин научных, которые подтверждаются экспериментом и подчинены законам логики, религиозные «истины» являются лишь предметом слепой веры.

Религия и наука расходятся во всем. Поэтому учение о двойственности истины, признающее существование двух параллельных рядов истин (научных и религиозных), Дидро считал отвратительной смесью неверия и суеверия.

Религиозная вера не только противоречит разуму, она стремится раздавить, вытеснить его. Эту мысль Дидро выразил в образном сравнении: «Я заблудился

³⁰ Там же, с. 368.

³¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 39—40.

³² Дидро Д. Собр. соч., т. 11, с. 353.

³³ Там же, с. 99.

³⁴ См. Лившиц Г. М. Французские просветители XVIII века о религии и церкви. Минск, 1976, гл. VIII.

³⁵ Дидро Д. Собр. соч., т. 1, с. 124.

ночью в дремучем лесу, и слабый огонек в моих руках — мой единственный путеводитель. Вдруг предо мной вырастает незнакомец и говорит мне: *«Мой друг, задуй свою свечу, чтобы верней найти дорогу»*. Этот незнакомец — богослов»³⁶. Религия, писал Дидро, мешает человеку выработать правильный взгляд на общество, познать настоящие причины социальных зол и пути к их уничтожению. Более того, она освящает и укрепляет неразумные и несправедливые феодальные порядки, тираническую королевскую власть — строй, который обрекает на голод и бесправие всех честных, работающих граждан страны. Религия провозглашает смертным грехом всякую попытку преобразования общества на разумных началах.

С огромной силой Дидро обрушивался на религиозную мораль, которая стремится убить в человеке дух активности, воспитать людей в рабской покорности судьбе. В противовес религиозной нравственности, низводящей людей до положения «рабов божьих», Дидро провозгласил человека высшей ценностью на земле. Он восставал против религии, которая пытается убить в людях естественные чувства, внушить презрение к земной жизни, к земному счастью: «Люди перестают быть людьми и превращаются в истуканов, желая стать истинными христианами»³⁷. Нужно разорвать религиозные цепи, сковывающие людей; нужно вытеснить религию, чтобы дать простор творческим способностям человека. Дидро и его друзья старались внушать людям мужество, веру в человека, в помощь разума для борьбы за разумную перестройку жизни.

Трудно преувеличить революционность этой решительной критики религиозного унижения человека, аскетических религиозных идеалов. В условиях предреволюционной Франции это был призыв к действию, к борьбе.

Дидро, как и его соратники, резко выступил против церковного учения о том, что мораль немыслима без религии. Он указывал, что религия — весьма слабая узда для дурных поступков и что атеизм, отрицающий идею загробного воздаяния, вовсе не ведет к росту преступности: «...искушение слишком близко, а мучения ада слишком далеки; не ждите ничего хорошего от системы

странных воззрений, которые можно внушать только детям, которые надеждой на искупление подстрекают к преступлению, которые посылают провинившегося просить у бога прощения за обиду, нанесенную человеку, и подтачивают строй естественных и моральных обязанностей, подчиняя его строю призрачных обязанностей»³⁸.

Дидро показывал лицемерие, ханжество религиозной нравственности, ее противоречивость. Не ускользнула от его внимания и та истина, что многих религиозных правил, которые навязываются простому народу, чтобы держать его в кротости и смиренности, несколько не придерживаются власть имущие.

Религиозная мораль противоречит естественным склонностям человека, калечит, извращает человеческую натуру. Эта мысль подробно развита Дидро в «Добавлении к «Путешествию» Бугенвилля» и в «Разговоре философа с женой маршала де***». В «Монахиня» он раскрыл потрясающую картину морального разложения в монастырской среде. Устами верующей Сюзанны, героини романа, Дидро рассказал о вопиющем аморализме, защищаемом религией. «Монахиня» стала документом огромной обличительной силы. Дидро подверг беспощадному бичеванию не только монастырскую среду, неизбежно порождающую пороки; социальный смысл романа гораздо глубже: «Монахиня» развенчивала феодально-религиозную нравственность. Затхлый, насквозь прогнивший монастырский быт показан Дидро лишь как частный пример антиобщественной религиозной нравственности.

Придерживаясь учения, согласно которому интеллектуальный и моральный облик человека формирует среда, Дидро призывал упразднить феодальные отношения, разрушающие нравы. Человек от природы не зол, утверждал он, «дурное воспитание, дурные примеры, дурное законодательство — вот что развратило нас»³⁹. Не в религиозной нравственности нужно искать спасение от зла, а в устроении жизни на новых началах. И Дидро формулирует такие требования: надо, чтобы законы связывали благо отдельных людей с общим благом и чтобы гражданин не мог вредить обществу, не вредя самому себе; человеку должно быть выгодно творить благо. Ну-

³⁶ Там же, с. 124.

³⁷ Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 97.

³⁸ Там же.

³⁹ Дидро Д. Собр. соч., т. VIII. М.—Л., 1937, с. 162.

жно также, чтобы законы беспристрастно карали зло и награждали добродетель; критерием же добродетели Дидро считал общественное благо, не противоречащее справедливым интересам личности. Только такими реальными общественно-политическими средствами, а не религиозной проповедью можно победить зло.

При всей своей классовой и исторической ограниченности эта утилитаристская этика, защищаемая Дидро и его единомышленниками, была прогрессивна, так как опровергала реакционную феодальную нравственность, якобы санкционировавшую богом.

В силу сложившихся исторических условий Дидро, критикуя религиозное мировоззрение, направил огонь в первую очередь против христианской морали. Еще оставаясь на позиции деизма, он едко высмеивал противоречивые, нелепые представления христианства о боге, о котором нельзя сказать ничего определенного. «Бог, — писал Дидро, — дает первый закон людям; затем он отменяет его. Не напоминает ли это несколько поведение законодателя, который ошибся и с течением времени сознал свою ошибку? Может ли совершенное существо одуматься?»⁴⁰ «...Ты будешь рождать в муках, сказал бог согрешившей жене. Но что сделали ему самки животных, которые тоже рождают в муках?»⁴¹ Чего стоит, например, религия, абсолютно серьезно утверждающая, что «бог... посылает на смерть бога, чтобы умиливать бога...»?⁴²

Говорят, что бог христиан милосерден; но как примирить это с рассказами о его беспримерной жестокости, о его злопамятности и мстительности? Что это за милосердный бог, который обрекает подавляющее большинство людей на вечные адские муки? И отчего же, спрашивает далее Дидро, этот бог приходит в ярость? Неужели такое ничтожество, каким изображает религия человека, может способствовать или мешать славе всемогущего, нарушать его покой и блаженство? Намекая на ветхозаветную легенду о грехопадении, Дидро остроумно замечает: «Бог христиан — это отец, который чрезвычайно дорожит своими яблоками и очень мало своими детьми»⁴³. Всемогущий бог хочет, чтобы все люди были

«спасены». Дьявол противится этому и берет верх над всемогущим богом, ибо, по христианским представлениям, в рай попадет лишь самое ничтожное меньшинство. «Если на одного спасенного приходится сто тысяч погибших, — заметил Дидро, — то, значит, дьявол все-таки остался в выигрыше, не послав на смерть своего сына»⁴⁴.

Дидро показывает противоречивость и нелепость христианских догматов, в частности догмата троицы: «Бог-отец находит людей достойными вечной кары; бог-сын находит их достойными бесконечного милосердия; святой дух остается нейтральным. Как примирить это католическое пустословие с единством божественной воли?»⁴⁵

Христианство, писал Дидро, целиком соткано из чудес, а время чудес миновало. «Религия Иисуса Христа, возвещавшаяся невеждами, создала первых христиан. Та же религия, проповедуемая учеными и профессорами, создает ныне только неверующих»⁴⁶. Опираясь на высказывания Вольтера, Дидро ставит под сомнение историчность Христа. Никто из современников Христа, заявляет он, ничего о нем не знал. Не знали Христа ни Филон из Александрии, ни Юстус Тивериадский, ни даже Иосиф Флавий. Историки I века н. э. сообщают мельчайшие подробности о тогдашней Иудее; они сохранили для потомства имена гораздо более мелких деятелей: Иуды Галилейского, Ионафана, Тевды и других, но почему-то «позабыли» сообщить о такой личности, как Христос! «Неужели они (историки. — Х. М.) не различили его в толпе плутов, которые восставали... в Иудее и, едва появившись, тотчас же исчезали бесследно?»⁴⁷ Дидро указывает, что отцы церкви, понимая, как опасно для христианства умолчание Иосифа Флавия о Христе, вписали в работу этого иудейского историка несколько строк, где упоминается Христос; но ревнители веры христовой «не сумели ни придать правдоподобие сочиненному ими отрывку, ни выбрать для него подходящее место», и «подлог вышел совершенно явным»⁴⁸.

Итак, история молчит о Христе. Где же в таком случае источники наших сведений о предполагаемом осно-

⁴⁰ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 133.

⁴¹ Там же, с. 129.

⁴² Там же.

⁴³ Там же, с. 125.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же, с. 130.

⁴⁶ Там же, с. 128.

⁴⁷ Там же, с. 173.

⁴⁸ Там же, с. 174.

вателе христианской религии? Это главным образом евангелия. Но что представляют собой эти книги? Дидро указывает, что в первые века нашей эры существовало шестьдесят евангелий, которые пользовались почти одинаковым авторитетом. Пятьдесят шесть из них были отброшены как вздорные. Но что такое четыре уцелевших? Не страдают ли они теми же пороками, что и их незадачливые конкуренты? Дидро отвечает без колебания, что и в так называемых канонических евангелиях кишмя кишат нелепости и противоречия. «Беспримерное бесстыдство, — заключает он, — ссылаться на согласованность евангелий...»⁴⁹

Серьезным шагом к доказательству неисторичности Христа оказались указания Дидро на преемственную связь между христианской и античной мифологией. Нельзя сказать, что он не имел здесь предшественников. Однако это не умаляет значения его плодотворных мыслей. Троица, как и многие другие христианские догматы, обряды и праздники, говорит он, взята из более ранних религий. «...Все ваши непреложные догмы: ваш бог в трех лицах, ваши злые ангелы, которые восстают против своего творца и пытаются свергнуть его с трона; ваша Ева, созданная из ребра Адама; ваша пресвятая дева, которую посещают молодой человек и голубь и которая беременеет, но не от молодого человека, а от птицы; пресвятая дева, которая родит и остается девственницей; этот бог, который умирает на кресте, чтобы умиловать бога, а затем воскресает и возносится на небо (куда на небо?), — все это... мифология, язычество, всему этому та же цена, что и мифам об Уране, Сатурне, Титанах, о Минерве, выходящей в полном вооружении из головы Юпитера, о Юноне, забеременевшей от Марса только потому, что она вдохнула запах цветка, об Аполлоне — Фебе, управляющем колесницей солнца... Все это один и тот же бред»⁵⁰.

Аргументы Дидро против историчности Христа были в дальнейшем полностью подтверждены. Как и Вольтер, Дидро в этом вопросе, бесспорно, является прямым предшественником Дююи, Штрауса и Бруно Бауэра. Дидро, конечно, не мог открыть социально-экономических, по-

литических и идейных предпосылок христианской религии. Тем не менее многие его мысли помогли разоблачению нагроможденной церковью вековой лжи о Христе и христианстве.

Дидро, непримиримо враждебный религии, разумеется, был столь же враждебен церкви и духовенству. Уже в «Аллеях, или Прогулке скептика» он дал убийственную характеристику духовенства, нарисовал отвратительный облик этого паразитического сословия, занятого одурманиванием людей в интересах деспотизма. Святоши — «самая скверная порода людей... Спесивые, скупые, лицемерные, коварные, мстительные, а главное, чудовищно сварливые, они унаследовали... тайну, как убивать своих врагов древком знамени; бывают моменты, когда они умертвили бы друг друга из-за одного слова, если бы им любезно разрешили это сделать»⁵¹. Особенной ненавистью дышат строки, направленные против черной гвардии Ватикана — иезуитов. Они «проповедовали народу слепое подчинение королю, непогрешимость папы, чтобы, господствуя над одним, господствовать над всеми»⁵².

В литературе о Дидро можно встретить мнение о его симпатиях к противникам иезуитов в церковном лагере — янсенистам. Некоторые буржуазные историки философии пытались даже найти преемственную связь между янсенизмом и взглядами Дидро. Нелепость этих попыток обнаруживается в высказываниях самого Дидро. В 1762 году, когда приближалось изгнание иезуитов из Франции и янсенисты уже торжествовали победу, он писал: «Они не представляют себе, что их самих ожидает забвение: это басня про две подпорки, которые вступили в спор с крышей дома; хозяину надоело их несогласие: он срубил одну, другая же упала сама». Дидро с нескрываемым отвращением отзывался о «жалких доктринах» янсенистов.

Весьма остры были нападки Дидро на католическое вероучение, которое он считал самым нелепым и жестоким. Своей крайней запутанностью оно дает повод к раздорам, расколам и кровавым столкновениям между людьми. Католицизм означает самое жестокое подавление свободы вероисповедания, свободы совести.

⁴⁹ Там же, с. 130.

⁵⁰ Дидро Д. Избранные атеистические произведения. М., 1956, с. 230—231.

⁵¹ Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 154—155.

⁵² Дидро Д. Собр. соч., т. VIII, с. 271.

Дидро глубоко возмущался насильственным насаждением веры в бога. Он клеймил церковь за то, что она требует веровать наперекор совести и разуму в самые нелепые вымыслы, в самые вздорные догматы. Дидро развивал принципы свободы совести, разработанные до него Спинозой, Локком и Бейлем. Он требовал полной свободы в делах веры. Государство, по его убеждению, не должно насильственно навязывать гражданам ту или иную религию. Понятие о боге должно быть изгнано из гражданских законов. Во имя естественных прав человека нельзя преследовать людей за разрыв с государственной религией или религией вообще. Дидро стоял не только за свободу вероисповедания, но также и за свободу неверия. Независимо от того, к какой религии принадлежит человек и вообще исповедует ли он какую-либо из них, государство должно предоставлять ему одинаковые со всеми права.

Дидро высказывался за полное упразднение церковной опеки над школой, требовал, чтобы образование было светским. Вместе с тем он не настаивал на отделении церкви от государства. Напротив, для обуздания духовенства мыслитель считал необходимым превратить священнослужителей в обыкновенных государственных служащих, предназначенных для отправления религиозного культа. Ему казалось, что материальная зависимость духовенства от государства даст возможность держать церковь под постоянным контролем. Чтобы подорвать политическое влияние церкви, он рекомендовал меры для уничтожения ее экономической мощи. «Вы, — обращался Дидро к воображаемому «просвещенному» монарху, — разумеется, избавились бы от них (священников. — Х. М.), а вместе с ними от всей той лжи, которою они заразили ваш народ, если бы вам удалось сделать их бедными. Ибо, ставши бедными, они впадут в унижение, а кто захочет избрать профессию, где нельзя будет ни составить себе состояния, ни добиться почета?»⁵³

Уничтожение или ослабление влияния религии Дидро связывал с уничтожением или по крайней мере с ослаблением духовенства. Здесь отчетливо проявилась буржуазно-просветительская ограниченность атеизма Дидро, который, как и все другие представители домарксов-

ского материализма, в объяснении общественной жизни стоял на идеалистических позициях и потому не мог видеть социально-экономических корней религии. Как и многие другие просветители XVIII века, он полагал, что религия своим существованием обязана невежеству людей и сознательному обману человечества служителями церкви. Отсюда нетрудно было прийти к столь же ошибочному выводу, что для преодоления религии достаточно распространять просвещение и уничтожить духовенство. «Сколько бы философы ни доказывали нелепость христианства, — писал Дидро, — эта религия погибнет лишь тогда, когда у врат собора богородицы или св. Сульпиция нищие в разодранных рясах станут предлагать со скидкой обедни, отпущение грехов и причащение...»⁵⁴

Французская буржуазная революция XVIII века показала всю глубину этого заблуждения Дидро и его единомышленников. В ходе революции была основательно разрушена экономическая мощь феодальной церкви. Революционная власть вела энергичную просветительскую пропаганду против религии и не остановилась перед суровыми репрессиями в отношении контрреволюционного духовенства. Однако религия во Франции не исчезла, да и не могла исчезнуть, ибо ее социальные корни таятся в эксплуатации человека человеком, в нищете, полуголодном существовании трудящихся масс, лишенных уверенности в завтрашнем дне. Страшные, бесчеловечные условия существования этих масс в частнособственническом обществе — вот чем в первую очередь питаются религиозные иллюзии о загробном «спасении» и воздаянии.

Просвещение — важное средство преодоления религии; однако Дидро не мог не задать себе вопрос: в состоянии ли просвещение охватить массы людей, во всем испытывающих нужду и лишения? Он усомнился в этом, а заодно (и для него это было вполне логично) и в возможности полного преодоления религии. В «Систематическом опровержении книги Гельвеция «Человек»» Дидро писал: «Вообще мы не знаем, как у какого-нибудь народа возникают предрассудки, и еще менее знаем мы, как они исчезают»⁵⁵. В другом месте он указывал, что «религия — это очень живучее, ползучее, никогда не гиб-

⁵³ Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 85.

⁵⁴ Там же, с. 133.

⁵⁵ Там же.

нущее растение»⁵⁶. Более обстоятельно Дидро высказался в «Плане университета, или школы публичного преподавания всех наук, для российского правительства»: «Большая часть нации всегда останется невежественной, боязливой и, следовательно, суеверной. Атеизм может быть доктриной небольшой школы, но никогда не станет убеждением большого числа граждан, в особенности граждан, принадлежащих к малоцивилизованной нации. Вера в существование бога, этот корень предрасудков, останется навсегда»⁵⁷.

Из высказанного Дидро, конечно, не делал вывода о бесполезности борьбы против религии; но все же он в отличие, например, от Мелье суживал поле атеистической пропаганды и считал атеизм достоянием лишь просвещенных буржуазных верхов.

Указывая на классовую и историческую ограниченность атеизма Дидро, мы не должны, однако, забывать революционной сущности этого атеизма в условиях XVIII века, его роли в уничтожении ореола святости, которым церковь окружала реакционные, феодальные порядки. Атеизм Дидро и его соратников не утратил своего значения и в последующей борьбе против религиозных предрассудков.

Никто при жизни Дидро не сомневался в его атеизме — в том, что в лице этого мыслителя религия и церковь обрели непримиримого и талантливого врага. Лишь после революции 1789—1794 годов, когда пришедшая к власти буржуазия стала в своих классовых интересах подновлять идею бога, начались поиски «сверхъестественного» в убеждениях Дидро. Желая в угоду вкусам пореволюционной, уже реакционной буржуазии превратить Дидро в добропорядочного мещанина, многие буржуазные идеологи пытались снять с него обвинение в материализме и атеизме.

Фальсификация идейного облика Дидро заметно усилилась во второй половине XIX века.

Так, в 1881 году Поль Жане «доказывал»⁵⁸, будто материализм Дидро имел пантеистическую тенденцию, а в последнем периоде творчества у него началась якобы «реакция» против материализма и атеизма.

⁵⁶ Там же, с. 87.

⁵⁷ *Ouvres complètes de Diderot*, t. III. Paris, 1875, p. 517.

⁵⁸ *Janet P. La philosophie de Diderot. Le dernier mot d'un matérialiste*, The Nineteenth Century, t. IX. London, 1881.

С двусмысленной оценкой воззрений Дидро выступил в 1894 году Ж. Рейнак. В ложном освещении этого историка философии Дидро — непоследовательный, противоречивый мыслитель, то отвергающий, то признающий бытие бога, мыслитель, который долгое время был деистом и пантеистом и о котором «нельзя твердо сказать, не пришел ли бы он позднее к идее бога как «души мира»»⁵⁹. Мы увидим далее, что и на смертном одре Дидро холодеющими устами объявил отрицание бога исходным началом «истинной философии».

Другой исследователь творчества Дидро, К. Розенкранц, пытался убедить читателей, что в «Монахине» будто бы дана критика не религиозной морали вообще, а лишь ее извращений⁶⁰. Ту же идею отстаивал П. Ланфре, который утверждал, что философы XVIII века, и в их числе Дидро, не только не задевали «чистой» христианской морали, но даже... способствовали ее развитию. «Если под христианством, — писал Ланфре, — подразумевать сумму моральных истин, изложенных в Евангелии, тогда нет противоречия между религией и философией XVIII века. Напротив, между ними имеется связь, гармония...»⁶¹ Таким образом, Дидро, считавший моральные принципы Евангелия нелепыми и совершенно негодными для нормальной практической жизни, попал с легкой руки Ланфре в адепты «чистого», «евангельского» христианства. Нелишне в этой связи напомнить, что Дидро отвергал противопоставление «истинного» христианства современному, так как находил порочными сами принципы этой религии. «Мне не нравится, — писал он, — это вздорное различие между религией Иисуса Христа и религией священника. Фактически это одно и то же...»⁶²

Иной способ «защиты» Дидро от обвинений в атеизме нашел Р. Думик. Видя несурзность превращения этого корифея материализма и атеизма XVIII века в религиозного мыслителя, он свалил «вину» на Нежона — верного друга и соратника Дидро и Гольбаха. Во всем, по мнению Думика, виноват Нежон, «атеизировавший» рукописи Дидро в качестве его душеприказчика⁶³. Само собой ра-

⁵⁹ *Reinach J. Diderot*. Paris, 1894, p. 161.

⁶⁰ *Rosenkranz K. Diderot's Leben und Werke*. Berlin, 1866.

⁶¹ *Lanfrey P. L'Eglise et les philosophes au dix-huitième siècle*. Paris, p. 364.

⁶² *Дидро Д. Собр. соч.*, т. II, с. 325.

⁶³ *Doumic R. Les manuscrits de Diderot. — Revues des deux mondes* (Paris), 15.X.1902.

зумается, что в подтверждение своей выдумки Думик не смог привести никаких серьезных аргументов.

Многие из тех, кто не хотел считать Дидро атеистом, пытались найти оправдание своим неправильным взглядам в обстоятельствах последних лет жизни мыслителя. Были созданы легенды о том, что будто бы к концу жизни Дидро всем своим поведением и даже в прямых высказываниях отвергал былые атеистические убеждения. Но в этом нет и тени правды. Англичанин С. Ромильи, который встретился с Дидро в 1781 году, писал, что тот был полон сил, говорил о политике, философии и религии, отмечал заслуги англичан в борьбе за здравую философию и одновременно указывал, что французы опередили их благодаря своей умственной отваге. «Вы, — говорил Дидро, — примешиваете к вашей философии теологию; это значит все портить и смешивать ложь с истиной (il faut sabrer la théologie)»⁶⁴. Дидро, по словам Ромильи, восторженно заявлял о своем полном неверии в бога, и, чтобы «завершить мое излечение от моих жалких заблуждений, он прочел мне с начала до конца небольшое написанное им сочинение»⁶⁵ (имеется в виду «Разговор философа с женой маршала де***». — Х. М.).

Перед смертью Дидро его посещал священник церкви св. Сульпиция, который пытался уговорить умиравшего философа отречься от материалистических и атеистических идей. Однажды он сказал Дидро, что это произвело бы на всех хорошее впечатление. Философ ответил: «Я верю, господин священник, что это произвело бы хорошее впечатление, но согласитесь, что это было бы бесстыдной ложью с моей стороны»⁶⁶. Как свидетельствует дочь философа, последними словами, услышанными ею из уст отца, были: «Неверие — первый шаг в философии»⁶⁷.

Приведенные факты убедительно показывают тенденциозность суждений реакционной буржуазной историографии о Дидро. В наши дни, в особенности на родине философа, наиболее реакционные элементы из буржуазной интеллигенции сражаются с идеями Дидро и его соратников, как с живыми врагами. Это понятно: Дидро и его

друзья были глашатаями прогресса, они возвеличивали человека и человеческий разум, ратовали за демократию и гуманизм, мечтали о мире и счастье для всех людей.

* * *

Дидро, как и другие представители домарксовского материализма, в понимании общественной жизни остался в целом на позициях идеализма. Мы говорим «в целом», ибо общеидеалистическая концепция истории Дидро и его единомышленников не исключала отдельные талантливые мысли о ходе общественного развития. Эти мысли плохо укладывались в границы идеалистического толкования общественного развития. К числу упомянутых идей отнюдь не относились, например, идеи о важной роли материальных интересов в общественном развитии, о влиянии социальной среды на формирование личности, о значении форм хозяйствования для духовной жизни общества и т. п. Эти важные и перспективные констатации, естественно, не составляли и не могли еще составить материалистическое понимание истории, но игнорировать их не следует.

В числе других французских материалистов Дидро высказал ряд выдающихся идей, которые могли содействовать подготовке научного понимания истории. Достаточно отметить не только диалектические мысли, но и одновременно догадки о роли материальных факторов, детерминирующих общественное сознание, которые встречаются в «Племяннике Рамо» и других работах Дидро.

И тем не менее историческая роль Дидро и его единомышленников заключалась в другом — в развенчании религиозного толкования не только природы, но и человеческого общества. Как в статьях, написанных для «Энциклопедии», так и в позднейших своих трудах Дидро противопоставляет ветхому, традиционному религиозно-феодальному объяснению общества, государственной власти, «богом установленному» сословному праву и абсолютной монархии «естественное право». В естественном состоянии, пишет Дидро, люди были равны и свободны. Но они «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

⁶⁴ См. Морлей Д. Дидро и энциклопедисты, с. 422.

⁶⁵ См. там же.

⁶⁶ Ouvres complètes de Diderot, t. I, p. 56.

⁶⁷ Там же, с. 57.

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»⁶⁸. Так рисует Дидро предпосылки возникновения государства, власти государей.

Мы знаем теперь всю неосновательность и ошибочность этой концепции. Государство возникло не в результате соглашения людей, а в результате возникновения классов и классовой борьбы. Государство образовалось не как орган примирения противоречивых стремлений отдельных индивидов, а как аппарат насилия одного класса над другим. Но в то время из учения о естественном праве были сделаны весьма революционные выводы.

Государь обязан своей властью не каким-либо сверхъестественным силам, а самому народу — таков был первый вывод из теории общественного договора. Создавая государство, люди отказались от части своих естественных прав и от части своей свободы лишь для того, чтобы быть более счастливыми. «Общество, — пишет Дидро, — избирает себе *государей* только ради более надежной охраны своего счастья и ради самосохранения»⁶⁹. Но коль скоро власть короля отнимает у народа возможность быть счастливым и в безопасности, народ имеет право на революцию. «Всякая власть, — пишет Дидро, — основанная только на насилии, насилием же и свергается»⁷⁰.

В статье «Тиран» Дидро под видом критики деспотизма вообще в сущности подвергает бичеванию современный ему феодально-абсолютистский строй во Франции. «Из всех бичей, — писал Дидро, — терзающих человечество, *тиран* является самым пагубным. Поглощенный лишь заботами об удовлетворении своих страстей и страстей недостойных приспешников своей власти, он смотрит на своих подданных лишь как на презренных рабов, как на низшие существа, по отношению к которым он считает для себя дозволенным все. Когда надменность и лесть преисполняют его подобными понятиями, он признает лишь те законы, которые издает сам. Эти причудливые законы, продиктованные его собственным интересом и фантазиями, бывают несправедливы и изменяются по прихотям его двора. Не будучи в состоянии один пользо-

ваться своей тираннической властью и сгибать народ под ярмом своих распущенных желаний, он вынужден вступать в союз со своими испорченными министрами. Его выбор непременно падает на людей развращенных, знающих справедливость лишь для того, чтобы нарушать ее, добродетель — чтобы унижать ее, законы — чтобы обходить их»⁷¹. Нужно ли говорить, что современники в этих гневных строках видели характеристику царствования Людовика XV и его министров, характеристику распущенной и развратной придворной камарильи во главе с мадам де Помпадур.

Высказывая свое отрицательное отношение к абсолютной монархии, Дидро, как и подавляющее большинство просветителей XVIII века, не сделал выводов о необходимости установления во Франции республиканского строя. В вопросах социально-политических Дидро был значительно умереннее Руссо. Его симпатии склоняются к такой ограниченной монархии, где каждый гражданин участвует в управлении государством, где свобода рассматривается как величайшее благо гражданина. Республиканский строй, полагал Дидро, целесообразен лишь для малых государств.

Человек не зол и не порочен по природе своей, утверждал Дидро, он становится таким в результате дурных законов, дурного управления, дурного воспитания. Побудительным началом всех действий человека является его личный интерес, его стремление к счастью. При плохом управлении и плохих законах, учил Дидро, личный интерес постоянно сталкивается с общественным интересом. Человек достигает счастья за счет несчастья других. Этот порядок не является неизменным, он может быть изменен. Себялюбие может стать великим благотворным началом, и частный интерес может совпадать с общим интересом, если общество будет переустроено на началах разума.

Одной из важнейших основ благоустроенного государства Дидро считает равенство всех граждан перед законом. Дидро подвергает критике сословные привилегии дворян и духовенства.

Духовенство, согласно Дидро, есть паразитическое сословие, живущее обманом и шарлатанством. Оно разжигает фанатизм, натравливает одну часть граждан на

⁶⁸ Дидро Д. Собр. соч., т. VII, с. 236.

⁶⁹ Там же, с. 237.

⁷⁰ Там же, с. 263.

⁷¹ Там же, с. 240—241.

другую, душит науку и философию. Оно пролило много крови, но все еще не насытилось и ждет новых жертв. Во имя счастья людей нужно лишить духовенство возможности вмешиваться в государственные дела и влиять на политику. Гражданские законы, утверждает Дидро, должны быть независимы от культа и религиозных догм. Из всей аргументации Дидро против сословия духовенства явствует необходимость упразднения этой вредной касты бездельников.

Дидро выступает не только против привилегий господствующих феодальных сословий, но и против цеховой регламентации, против цеховых привилегий. Свобода конкуренции, свобода торговли — таковы буржуазные принципы, которые отстаивает Дидро. «Самое плохое управление, — пишет он, — какое только вообразить, есть то, при котором, за отсутствием свободы торговли, изобилие становится иногда для края таким же страшным бичом, как и оскудение»⁷².

С уничтожением феодальной регламентации расцветут производство и торговля, заявляет философ. «В труде примет участие большее число людей; соревнование, или, точнее, стремление превзойти другого в успехах, выдвигает дарование и способность. Конкуренция заставит лучше изготовлять, уменьшит цену рабочих рук; города и провинции постепенно наполнятся мастеровыми и торговцами, которые сличат товары, рассортируют их, установят цены согласно различной добротности их изготовления, распродадут их в соответственных местах, дадут ссуды и будут помогать мастеровым в их нуждах. Эта любовь к труду и мелкие разбросанные фабрики породят денежное обращение и промышленность; таланты, силы и время найдут себе постоянное полезное применение»⁷³.

Дидро выступил против драконовского налогового обложения народа. Он требовал перераспределить налоги так, чтобы не было положения, когда одни утопают в роскоши, а другие умирают от нищеты.

Идеологи революционной буржуазии XVIII века выражали антифеодальные устремления всего тогдашнего «третьего сословия». Дидро понимал, что страшное обнищание деревни является серьезнейшим препятствием для развития промышленности и торговли. Философ требует

улучшения положения крестьян. «Если земледельцы, — писал он, — люди, несущие на себе самые утомительные работы в государстве, пользуются самой скудной пищей, они должны ненавидеть свое положение или погубить в нем. Говорить, что ловкость должна их выручить, — это значит быть невеждой и человеком жестоким»⁷⁴. В другом месте он писал, что забота о благополучии рабочих должна быть одной из первейших задач благоустроенного, разумного государства.

Дидро не были чужды отдельные сочувственные высказывания об обществах, не знающих частной собственности и сословных делений. Так, в статье «Законодатель» Дидро с восхищением говорил о законах Перу, которые устанавливали общность имущества. «Законы Перу, — писал Дидро, — стремились соединить граждан узами человечности; и в то время как законодательства других стран запрещают людям причинять друг другу зло, в Перу они предписывали неустанно творить добро. Эти законы, устанавливая (насколько это возможно в пределах естественного состояния) общность имущества, ослабляли дух собственности — источник всех пороков. Самыми лучшими днями, торжественными днями, были в Перу те дни, когда обрабатывалось общественное поле, поле старика или сироты: каждый гражданин трудился для всех граждан, сносил плоды своего труда в государственные амбары и в награду получал плоды трудов других граждан»⁷⁵.

Точно так же Дидро в «Добавлениях к «Путешествию» Бугенвилля» достаточно отчетливо выражает свои симпатии к гуманным взаимоотношениям людей на острове Таити. Человечность и коллективизм, господствующие в этой общине, обусловлены отсутствием частной собственности и наличием имущественного и правового равенства. В «Добавлениях...» старый таитянин говорит одному из европейцев, оказавшемуся на острове: «Здесь все принадлежит всем, а ты проповедовал нам какое-то неизвестное различие между твоим и моим»⁷⁶. «Знаешь ли ты, — спрашивает таитянин своего собеседника, — более надежное правило, чем общее благо и частная выгода?»⁷⁷ В работе Дидро сообщаются следующие особенности общественной

⁷⁴ Там же, с. 200.

⁷⁵ Там же, с. 248.

⁷⁶ Дидро Д. Собр. соч., т. II, с. 43.

⁷⁷ Там же, с. 67.

⁷² Там же, с. 199—200.

⁷³ Там же, с. 270.

организации жизни на острове: «Работа и жатва производились там сообща. Слово *собственность* имело там очень ограниченный смысл»⁷⁸.

Имея в виду факт многовекового господства частной собственности, имущественного и правового неравенства, сосредоточения власти в руках богатеев, Дидро горестно восклицал: «... история человечества на протяжении веков — это история угнетения его кучкой мошенников!»⁷⁹

Эти и сходные высказывания против частной собственности, ее пагубных последствий, восторженное отношение к обществу равных и свободных дали основание приписать Дидро вышедшую в 1755 году книгу «Кодекс природы». В действительности же автором произведения был Морелли — один из видных представителей домарковского коммунизма.

Дидро, убежденно отмечая пагубные последствия «духа собственности», не скрывая, как мы видели, своих симпатий к коммунистически организованному обществу, считал его пройденным этапом, не верил в перспективу обобществления орудий и средств производства, в перспективу упразднения частной собственности вообще. Его социально-политические устремления были связаны с упразднением феодальной собственности, феодального общества, абсолютной монархии, с утверждением более разумных форм человеческого общежития, где возможно будет преодолеть чрезмерное неравенство во владении собственностью. Это было, конечно, утопией, но утопичной была также мечта Мелье, Морелли и других мыслителей осуществить в XVIII веке переход от феодализма к коммунизму, минуя капиталистическую фазу исторического развития.

Социально-политические взгляды Дидро были заострены против феодализма и абсолютизма. На повестке дня стоял переход от феодализма к исторически более прогрессивному капиталистическому обществу. Избавление от феодально-абсолютистского порабощения соответствовало интересам всего французского народа — этой задаче вместе со своими единомышленниками и друзьями отдавал всю свою мощь своего интеллекта, весь свой темперамент Дидро.

⁷⁸ Там же, с. 73.

⁷⁹ Там же, с. 82. По вопросу об отношении Дидро к коммунизму см.: Сигети И. Дени Дидро — выдающийся представитель воинствующего материализма XVIII века. М., 1963, с. 132.

* * *

Вопрос о диалектике в творчестве домарковских философов-материалистов все еще остается недописанной страницей историко-философской мысли. Как мы уже упоминали, утвердилось мнение, что материализм XVII—XVIII веков не выходил за пределы метафизического мышления и не представляет серьезного интереса для истории диалектики. Для оправдания такого взгляда обычно ссылаются на Ф. Энгельса, на его оценки истории диалектики и метафизики в «Анти-Дюринге». Многократно цитировались слова Энгельса о том, что материализм XVII—XVIII веков, а также философия Фейербаха носили метафизический характер. Вместе с тем оставалась нераскрытой мысль Энгельса, утверждавшего, что среди представителей старого материализма есть блестящие диалектики. В качестве примера Энгельс ссылался на Спинозу и Декарта. Вслед за этим (опять-таки в качестве примера) автор «Анти-Дюринга» упоминал наряду с Руссо великого корифея французского материализма XVIII века Дени Дидро, который в своих социально-политических и эстетических трудах оставил «нам высокие образцы диалектики»⁸⁰.

Таким образом, считая вторую историческую форму материализма метафизической по своей сущности, Энгельс одновременно подчеркивал, что среди материалистов той эпохи были яркие представители диалектической мысли. Забвение этой стороны вопроса приводило к ошибочной попытке превратить домарковскую идеалистическую мысль, и в частности классический немецкий идеализм, в единственного носителя диалектики. Становилось непонятным, почему, в силу каких причин вторая историческая форма диалектики оказывалась монопольным достоянием идеалистических систем. Этот вопрос особо уместен, если учесть, что идеализм, будучи искаженным, превратным отражением бытия, органически несовместим с диалектикой и неизбежно деформирует ее.

Не вызывает сомнения, что представители материализма нового времени не уделили и не могли уделить специального внимания разработке диалектического метода, созданию понятийного аппарата диалектики, выявлению ее законов, категорий и общих понятий. Больше того,

⁸⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 20.

очень часто отождествляя диалектику с софистикой, они считали необходимым в борьбе против идеализма и религии твердо придерживаться строгих правил абсолютнизированной формальной логики. Рассматривая противоречия в их разорванности, делая их достоянием заблуждающегося сознания, представители домарковского материализма, как правило, исключали объективный характер единства противоположностей, не усматривали в них источник движения, развития, оставляли в тени диалектические взаимодействия процессов и явлений. Правильно и то, что старый материализм отказывался возводить в закон скачкообразные переходы от одного качественного состояния к другому, непомерно увлекался поисками вечных и неизменных истин, полагал, что изолированное рассмотрение того или иного явления есть необходимое условие глубокого и исчерпывающего его познания. Можно привести ряд других исторически обусловленных заблуждений старого материализма, которые вполне оправдывают мысль Энгельса о метафизической направленности материализма XVII—XVIII веков.

Все сказанное не вызывает сомнения, но не должна вызывать сомнения и та истина, что в недрах домарковского метафизического материализма, в произведениях его наиболее ярких представителей стихийно вызревали диалектические мысли, в особенности связанные с объяснением природных явлений. Без изучения этого наследия едва ли можно рассчитывать на полное и всестороннее освещение истории и теории диалектики.

Скажем предварительно, что если ряд социально-исторических обстоятельств помешал старому материализму обогатиться диалектическим методом, то это не дает основания забывать, что материалистическая философия стихийно тяготеет к диалектическому восприятию мира. И действительно, воспроизводя в меру конкретных исторических возможностей правду об объективной действительности, освобожденную от схоластики, мистики, иррационализма, стремясь увидеть мир таким, каков он есть, материалистическая философия не могла не схватить ряд существенных диалектических моментов. Невозможно было правдиво, адекватно отразить объективно существующее бытие, не заметив хотя бы некоторые существенные черты диалектической картины его развития.

Важно и другое обстоятельство: материалистическая философия XVII—XVIII веков, все лучшие ее представи-

тели выступали, как правило, выразителями мировоззрения прогрессивных общественных классов, заинтересованных в социальном прогрессе, в преодолении отживших огов век социальных порядков и идей, в революционном утверждении новых общественно-политических отношений, социальных институтов, новых экономических, политических, философских, этических и эстетических учений. Было бы неправомерным полагать, что идеологи революционных классов были принципиально невосприимчивы к диалектическим идеям, к философскому обоснованию развития, восхождения от старого к новому, к обоснованию динамической картины мира. Изучение философского материализма Бэкона, Декарта, Дидро и других мыслителей полностью подтверждает сказанное. Метафизическая концепция не помешала им в разных аспектах констатировать важные стихийно-диалектические истины, близко подойти к идее самодвижения, попытаться в гетерогенности материи увидеть возможный источник самодвижения, качественных переходов и т. п. Эти идеи, бесспорно, заслуживают специального изучения.

Следует особо подчеркнуть, что диалектические констатации представителей старого материализма встречаются преимущественно в работах, посвященных пониманию природы, ее общих законов, и сравнительно меньше — в социологических, а еще реже — в логических и гносеологических исследованиях. Характерно, что если с позиций идеалистической диалектики Гегель полагал, что природа не имеет развития во времени, то диалектические размышления представителей материализма XVII—XVIII веков главным образом связаны именно с природой, с законами ее развития и изменения.

Сообщено ли движение материи извне, или она немыслима без движения? Исчерпывается ли движение пространственным перемещением, или оно обозначает изменение материи вообще? Эти исходные вопросы заняли прочное место в материалистических системах XVII—XVIII веков. Общепринятым в среде материалистов было положение, согласно которому нельзя представить материю без движения, так же как немыслимо движение без материи. Конечно, признание единства материи и движения доступно и метафизическому материализму и необходимым образом не связано с диалектикой. Если движение сводится к пространственному перемещению тел, к простому механическому, количественному изменению, как,

например, у Гоббса, то здесь нет еще диалектического взгляда на вещи. Но некоторые представители материализма XVII—XVIII веков близко подошли к пониманию движения как количественно-качественного изменения вообще, рассматривали материю в качестве активного, творческого начала.

Попытаемся в основных чертах охарактеризовать элементы диалектики в мировоззрении Дидро. Представляется, что эта задача может быть успешно решена, если диалектические мысли Дидро будут сопоставлены с диалектическими мыслями предшественников великого французского философа — представителей английского и голландского материализма XVII века, а также единомышленников Дидро — Ламетри, Гельвеция и Гольбаха.

Остановимся первоначально на творчестве Бэкона.

В новых исторических условиях Фрэнсис Бэкон восстанавливал и развивал некоторые стороны античной стихийной диалектики, солидаризировался с ее представителями, которые полагали, что материя обладает формой и качеством и не является чем-то абстрактным, возможным и бесформенным⁸¹. Первичную материю, писал Бэкон, следует вообще рассматривать как неразрывно связанную с первичной формой и с первичным принципом движения. Если отбросить неизбежные в ту эпоху теологические отступления и оговорки, Бэкон достаточно отчетливо отстаивает мысль о внутренне активной, созидательной материи, которая в своем бесконечном развитии порождает все качественное разнообразие мира. В силу имманентной активности вещи, явления, переступая свою количественную меру, переходят в новое качество. Бэкон сочувственно цитирует слова Лукреция:

Ибо, меняясь в чем-либо, границы свои преступая,
Всякая вещь прекращает быть тем, чем была она раньше⁸².

Известные слова Маркса о том, что у Бэкона материализм «таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития»⁸³, — признание диалектических достоинств бэконовского материализма. Определение Маркса находит свое подтверждение в атомистике английского мыслителя. Атомы у Бэкона не являются однород-

ными, всегда себе равными, бескачественными «кирпичиками мироздания». Они как бы одухотворены, полны силы, имеют специфическую характеристику. Обобщая свои представления об атоме, Бэкон писал: «...человеческая мысль (если она желает быть последовательной) приходит к атому, который является реальным существом, обладающим материей, формой, измерением, местом, силой сопротивления, стремлением (*appetitum*), движением и эманациями, и который также при разрушении всех естественных тел остается непоколебленным и вечным»⁸⁴. Думается, что представления английского философа об атоме свидетельствуют о наличии существенных диалектических моментов в его восприятии картины мира.

Заслуживает внимания также живой интерес Бэкона к диалектике Гераклита. Идеи последнего о борьбе противоположностей как внутреннем стимуле развития, источнике самодвижения привлекают к себе внимание Бэкона. Он фиксирует в сути разрозненных фрагментов, которые фиксируют роль единства и борьбы противоположностей, расценивают мир как вечный, живой огонь, закономерно воспламеняющийся и закономерно угасающий, Продолжая свои рассуждения о Гераклите, задумываясь над ролью сталкивающихся противоположностей, Бэкон пишет: «В самом деле, мы наблюдаем в мире огромную массу противоположностей, как противоположность плотного и редкого, горячего и холодного, света и тьмы, одушевленного и неодушевленного, противоположности, которые враждебно сталкиваются и попеременно разрушают друг друга»⁸⁵.

Очень часто у Бэкона, как и у других материалистов рассматриваемой эпохи, внимание фиксируется преимущественно на наличии противоположностей и значительно меньше улавливаются их единство, взаимопроникновение, взаимопереходы. При желании это обстоятельство могло бы быть использовано для констатации наличия у Бэкона не диалектики, а метафизического взгляда на вещи. Но все дело в том, что и диалектику нужно рассматривать исторически. Если в XX веке забвение единства противоположностей есть отступление к метафизике, то во времена Бэкона одна уже констатация борьбы проти-

⁸¹ См. Бэкон Ф. О принципах и началах. М., 1937, с. 20.

⁸² См. там же, с. 37.

⁸³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 142.

⁸⁴ Бэкон Ф. О принципах и началах, с. 65.

⁸⁵ Там же, с. 35.

роположностей была ступенью к диалектическому восприятию мира. Точно так же в XVII—XVIII веках, не беря более ранний исторический период, утверждение мысли о непрерывном развитии материи есть диалектическая идея, если даже не раскрыт источник самодвижения — единство и борьба противоположностей. В современных же условиях научного развития сознательное отрицание этого источника приводит лишь к защите метафизической концепции развития.

Диалектическая идея вечно развивающейся природы заняла значительное место в естественнонаучных взглядах Декарта. Попытки строго механистического толкования движущейся материи сочетались у Декарта с глубоко диалектическим подходом к объяснению природных явлений.

Нужно полагать, что высокая оценка, данная Энгельсом в «Анти-Дюринге» диалектике Декарта, обусловлена в первую очередь той ролью, которую французский мыслитель сыграл в защите эволюционистского взгляда на природу. Это и понятно, если учесть, что эволюционизм в ту историческую эпоху даже в зачаточном своем виде был направлен против метафизически-религиозного взгляда на мир как на нечто сотворенное, лишнее истории, не знающее изменения и развития во времени. Вступая в противоречие с этим средневековым мировоззрением, космогония Декарта закладывала основы исторического взгляда на Вселенную.

Диалектический подход к явлениям природы обнаружился во всех крупных научных открытиях Декарта в области математики, механики, оптики. Достаточно отметить, что открытие переменной величины — основа аналитической геометрии, где пространственно-количественные отношения рассматриваются в их динамике. Понимание Декартом покоя как частного случая движения касалось преимущественно механического движения. Но не трудно угадать, какие исключительно важные диалектические выводы таились в этом классическом определении ученого. Элементы диалектики можно найти и в декартовском учении о методе. Автор «Рассуждения о методе» переносил принцип развития также в сферу теории познания и логики. Он требовал рассматривать все явления не в статике, а в их развитии и изменении. Декарт правильно указывал, что сущность явлений «гораздо легче познается, когда мы видим их постепенное развитие, чем

когда рассматриваем их как вполне уже образовавшиеся»⁸⁶.

Нам представляется, что сам методологический принцип сомнения, из которого Декарт неправоммерно вывел идеалистическую формулу «*cogito ergo sum*», при правильном его понимании и применении выступал сильным оружием борьбы против закостенелых, канонизовавшихся «истин», против догматического мышления. Принцип сомнения, бесспорно, сохранял внутреннее родство с диалектически понятым отрицанием.

Таким образом, материалистическая философия Декарта, его физика, будучи тесно связанными с метафизикой и механицизмом, содержали в себе ряд важнейших диалектических положений.

То же самое можно сказать и о материализме Спинозы. В условиях XVII века, когда многие науки были еще в зачаточном состоянии, естественно, механическое, количественно-математическое восприятие картины мира оставалось преобладающим и в мировоззрении великого голландского материалиста. Но это не должно нам помешать увидеть важные положения в системе Спинозы, которые или прокладывали путь к диалектической философии, или уже являлись ее составными элементами.

Делая шаг вперед по сравнению с Декартом, Спиноза углубляет представления о движущейся материи. Субстанция-природа выступает активным материальным началом, несотворенным, бесконечным во времени и пространстве, подчиненным своим собственным законам.

Ряд соображений помешал Спинозе считать движение атрибутом субстанции. Немаловажное значение, быть может, имело то обстоятельство, что, рассматривая субстанцию как всезаполняющее целое, Спиноза не мог говорить о ее движении в смысле пространственного передвижения. Столь же бессмысленным должно было показаться мыслителю утверждение о движении субстанции как переходе в новое качественное состояние, т. е. в иную субстанцию. Ведь и диалектический материализм, говоря о непрерывном качественном изменении материи, исключает мысль о выходе за пределы материи.

Не превращая движение в атрибут субстанции, Спиноза поэтому рассматривает движение в качестве беско-

⁸⁶ Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1953, с. 42.

нечного модуса, неперменного состояния вещей. Таким образом, все вещи, явления находятся в бесконечном движении. В нашей литературе принято считать, что Спиноза говорил лишь о количественных, но не о качественных изменениях, а под движением подразумевал лишь пространственное перемещение. Взятая в целом, эта оценка соответствует истине. Но идти дальше и исключать мысль о том, что Спиноза не видел качественные преобразования в природе и общественной жизни, не следует. Достаточно вспомнить, что сама идея об атрибутах, занимающая исключительно важное место в философии Спинозы, раскрывает не что иное, как качественное содержание субстанции. Важно вспомнить также, что количество атрибутов, согласно Спинозе, бесконечно и без них немислима сама субстанция.

Диалектическое восприятие мира нашло самое яркое выражение в учении Спинозы о самопричине (*causa sui*). Положение, согласно которому все имеет свою причину возникновения, распространенное на мир, природу, приводило к обоснованию идеи бога как первопричины, как творца материального мира. При таком религиозно-метафизическом подходе к вопросу источник существования и развития природы выносился за ее пределы. Своим возникновением и развитием мир оказывался обязанным внешней, трансцендентной силе. Философский подвиг, совершенный Спинозой, заключался в том, что он покончил и с этой формой дуализма, провозгласил природу единственной субстанцией, которая является своей собственной причиной, не нуждается в посторонних мистических силах для своего существования и развития. *Causa sui* было своеобразным выражением идеи самодвижения, как бы противоречиво ни понималось голландским мыслителем движение.

Спиноза создал философскую систему, которая ориентировала на изучение природы без выхода за ее пределы. Вот почему Энгельс, критикуя телеологические концепции в естествознании XVII—XVIII веков, мог с полным основанием писать: «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоста-

вив детальное оправдание этого естествознанию будущего»⁸⁷.

Для того чтобы объяснить мир «из него самого», было необходимо не только стоять на позициях материализма, но и в каких-то границах оперировать диалектическими понятиями. Отождествляя природу и бога, Спиноза как бы соединял неподвижную материю *natura naturata* с *natura naturans*. Лишенный мистического смысла спинозовский пантеизм выражал идею одухотворенной, активной, самодетальной материи, не нуждающейся ни в каких потусторонних силах, чтобы породить все богатство Вселенной.

Важно отметить, что с диалектической идеей Спинозы о *causa sui* сливается идея взаимодействия, идея связи и взаимообусловленности явлений. Конечно, взаимодействие может быть истолковано механистически, но это не умаляет роли и значения правильно понятого взаимодействия в формировании диалектического мышления. У самого Спинозы *causa sui* и неразрывно с ней связанная идея взаимодействия достаточно отчетливо направлены против механико-метафизического мировоззрения. «*Взаимодействие*, — писал Энгельс, — вот первое, что выступает перед нами, когда мы рассматриваем движущуюся материю в целом с точки зрения теперешнего естествознания... (спинозовское: субстанция есть *causa sui* — прекрасно выражает взаимодействие)»⁸⁸.

Значительный вклад в развитие диалектической мысли Спиноза внес своим учением о свободе и необходимости. Конечно, не он первый констатировал единство таких противоположностей, как свобода и необходимость. Но никто из его предшественников не был в состоянии это сделать с такой отчетливостью и глубиной, как Спиноза.

Отделив необходимость от принуждения, он показал единство необходимости и свободы. По определению Спинозы, в отличие от принужденного состояния свободной называется такая вещь, «которая существует по одной только необходимости своей собственной природы...»⁸⁹. Таким образом, исчезают метафизический разрыв и противопоставление, казалось, столь несовместимых понятий, как необходимость и свобода. Свободой обладает не

⁸⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 350.

⁸⁸ Там же, с. 546.

⁸⁹ Спиноза Б. Этика. М.—Л., 1932, с. 1 (определения).

только субстанция, имеющая основание своего существования в самой себе, но и такой модус субстанции, как человек. Спиноза считал, что, познавая необходимость, человек обретает свободу. Иными словами, свобода и есть познанная необходимость. Трудно не заметить явный оттенок созерцательности в приведенном определении, что не ускользнуло от внимания марксистских исследователей философии голландского материалиста.

Диалектическая мысль Спинозы обнаруживается и в рассуждениях великого мыслителя о конечном и бесконечном, о некоторых вопросах теории познания и атеизма. Все это, конечно, не дает основания считать Спинозу диалектическим материалистом XVII века, каким он не был и не мог быть в силу многих исторических условий. Но одновременно приведенные нами высказывания и оценки Спинозы еще раз подтверждают, насколько важно все сделанное старыми материалистами для раскрытия многих элементов диалектики объективного мира и процесса его отражения в сознании людей.

Наиболее отчетливо диалектические мысли французских материалистов проявились в понимании фундаментальной философской проблемы взаимосвязи материи и движения.

В условиях XVIII века Дидро и в какой-то степени его единомышленники Ламетри, Гельвеций и Гольбах возродили и развили некоторые традиции античного стихийно-диалектического материализма, его стремление охватить мир в целом, в единстве, в развитии. Дидро высоко ценил великого диалектика античности Гераклита. В статьях «Энциклопедии», посвященных Гераклиту и его учению, воспроизводились мысли о том, что «вещи претерпевают вечное изменение», «они порождены противоречивостью движения и в силу этой же противоречивости уничтожаются»; «вечному огню — первоначально, творцу — присущи движение и действие; он никогда не находится в состоянии покоя»⁹⁰.

Если Спиноза не пошел дальше провозглашения движения модусом субстанции, правда модусом бесконечным, то Дидро и другие представители французского материализма XVIII века, употребляя спинозовскую терминологию, были склонны считать движение атрибутом материальной субстанции.

Ламетри провозглашал идею пассивной материи безжизненной абстракцией. Все они рассматривали сознание как новое качество, обретаемое материей в ее развитии.

Дидро попытался принцип развития распространить на довольно широкий круг явлений. И хотя в силу исторических условий этот принцип понимался им недостаточно глубоко и диалектично, тем не менее даже в ограниченном понимании он давал внушительные результаты. Так, принцип развития Дидро применил при рассмотрении земной коры и еще задолго до Лайеля утверждал, что она непрерывно изменяется. Как уже отмечалось, именно развитием он объяснял возникновение различных видов животных и человека: живые организмы имеют многовековую историю, они претерпели длительный процесс становления; между человеком и другими живыми существами не следует возводить непроходимую грань: человек имеет животное происхождение.

Как уже отмечалось, Дидро достаточно близко подошел к пониманию борьбы за существование и естественного отбора. Намного раньше Ламарка Дидро высказал предположение, что развитие органов зависит от их функционирования или нефункционирования, что явилось вкладом в поиск аргументов для обоснования исторического взгляда на органический мир. Материя, писал Ламетри, имеет постоянную «способность к движению, даже когда не движется»⁹¹. Наиболее энергично идею о единстве материи и движения после Ламетри отстаивал Дени Дидро. Мы уже отметили, что, опираясь на утверждение Толаанда о единстве материи и движения, Дидро считал мысль о внутренней неподвижности материи ужасным заблуждением, которое противоречит всякой физике и всякой химии.

Не желая дать повод думать, что он говорит лишь о механическом движении, Дидро специально оговаривается в «Философских принципах материи и движения», что речь идет о движении как о всеобщем свойстве материи. Молекула есть активная сила, ибо она одарена специфическими свойствами. Точно так же у атома есть собственная внутренняя сила, которая не дает ему возможности остаться в покое. В глыбе мрамора, как и любого вещества, происходят внутренние процессы разложения, приводящие к переходу веществ в новое качественное со-

⁹⁰ Oeuvres complètes de Diderot, t. 15. Paris, 1876, p. 82.

⁹¹ Ламетри. Избр. соч. М.—Л., 1925, с. 52.

стояние. Для еще большей ясности Дидро заявляет, что движение присуще как движущимся телам, так и телам, которые находятся в покое. В «Разговоре д'Аламбера с Дидро» читаем: «Перемещенные тела с одного места на другое не есть движение, а только действие его. Движение есть как в движущемся теле, так и в неподвижном»⁹².

На определенном этапе эволюции своих философских взглядов Дидро, преодолев деизм, отказался и от идеи первого толчка. Он пришел к выводу, что движение не привносится в тело. Движение вечно связано с материей. По логике Спинозовской *causa sui*, движение, как и материя, не имеет своей причины. Оно само есть своя причина (речь идет об универсальном движении). В этом смысле движение — синоним изменения, превращения в инобытие, в другую качественную определенность. Дидро отвергает формулу «ничто не ново под солнцем» и называет эту мысль предрассудком, основанным на поверхностном познании действительности. Этой мертвой метафизической формуле он противопоставляет гераклитовское восприятие мира. «Все изменяется, все исчезает, — пишет Дидро, — только целое остается. Мир зарождается и умирает непрерывно, каждый момент он находится в состоянии зарождения и смерти. . .»⁹³

Но быть может, Дидро ведет речь лишь о количественном изменении вещей? Нет, французский мыслитель говорит о вечном качественном изменении, преобразовании мира. Дидро высказывает мысль, что в безмерном океане материи нет ни одной молекулы, похожей на другую; больше того, в каждый последующий миг одна и та же молекула не похожа на себя самое. *Regum nascitur ordo* — рождается новый порядок вещей. Это и есть, по Дидро, вечный девиз мира.

Дидро и его единомышленники, как мы отметили, пытались диалектический взгляд на вещи обосновать естественнонаучными аргументами, фактами и догадками о непрерывном качественном изменении, эволюции неорганического мира. Забегая вперед, отметим, что идея о единстве материи и движения, о вечно изменяющемся мире отстаивалась также Гельвецием и Гольбахом. Движение провозглашалось «всеобщей душой мира», способом бытия материи. «Мы наблюдаем, — писал Гельве-

ций, — как все тела непрерывно уничтожаются, воспроизводясь в различных формах. . . природа находится в вечном брожении и разложении»⁹⁴. Сходные оценки провозглашают все содержание «Системы природы» Гольбаха.

Итак, французский материализм XVIII века считал единство материи и движения аксиомой. Мы видели, что представители этого материализма были далеки от мысли отождествить движение с одной лишь из его форм — механическим движением. Причем, говоря о движении, Дидро и его единомышленники имели в виду не только количественное, но и качественное изменение.

Возникает вопрос: можно ли считать эти мысли диалектическими, если вспомнить ленинское различие двух концепций развития — диалектической и метафизической? Ленин, как известно, противопоставлял диалектику метафизике не по признаку признания или отрицания движения. Ленин подчеркивал, что метафизика не ставит вопрос о самодвижении; обусловленном единством и борьбой противоположностей. Как оценить учение Дидро и других французских материалистов XVIII века о единстве материи и движения, применяя ленинский критерий различения диалектики и метафизики?

Дидро и его единомышленники твердо стояли на позиции признания самодвижения материи, категорически отвергали и теистические и деистические поиски источников движения материи за ее пределами. Если исторически подойти к вопросу, то нетрудно заметить, что в определенных границах учение Дидро и других представителей французского материализма XVIII века о самодвижущейся материи ближе к диалектике, чем к метафизике, это диалектика на ранних ступенях своего развития, становящаяся диалектика, диалектика, которая не осознала свой основной закон, свою суть — закон единства и борьбы противоположностей. Думается, нет необходимости недостаточно развитую диалектику провозглашать метафизикой. Правомерно допускать существование переходных ступеней от метафизического мышления к диалектическому. Следует при этом учесть, что, видимо, противоречия между диалектикой и метафизикой — иного порядка по сравнению с противоречием между материализмом и идеализмом. На более ранних ступенях гра-

⁹² Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 368.

⁹³ Там же, с. 391.

⁹⁴ Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938, с. 125.

ни между диалектикой и метафизикой более относительны и подвижны. В наше время диалектика и метафизика отчетливо выкристаллизовались и противостоят друг другу как непримиримые концепции; однако было бы ошибочным современное соотношение механически переносить на философские учения XVII—XVIII веков.

Признав самодвижение материи неоспоримой истиной, подтверждаемой фактом непрерывного развития и изменения вещей, французские материалисты эпохи Просвещения пытались теоретически осмыслить и объяснить эмпирически неоспоримый факт движения, развития всего сущего. Часто в поисках решения проблемы они прибегали к чисто механическим рассуждениям о борьбе внешних противоположных сил — притяжении и отталкивании, действии и противодействии. Видимо, чувствуя неудовлетворительность этих объяснений, Гельвеций приходил к мысли о непостижимости движения, а до него Ламетри писал: «Было бы напрасной тратой времени доискиваться сущности механизма движения»⁹⁵.

Более упорен был в поисках философского объяснения движения Дидро. Он не только констатировал противоречивость движения, но и угадывал, что движение, изменение предметов, явлений, как мы уже отметили, следует, очевидно, искать в их внутренних противоречиях. В поисках этого внутреннего источника движения, стремясь обосновать самодвижение материи, Дидро отбросил идею о ее гомогенности. Он полагал, что материя гетерогенна, качественно разнородна. Эта гетерогенность, по мысли философа, порождает противоположность и борьбу, которыми и должно быть объяснено самодвижение материи.

Можно предполагать, что такое понимание самодвижения материи сформировалось у Дидро под непосредственным влиянием учения Лейбница о монадах, о субстанции, сущность которой — в качественном многообразии, различии и движении. Дидро одним из первых отбросил идеализм и поповщину в монадологии Лейбница, чтобы вычленив живую диалектическую мысль о качественно неповторимых, содержащих деятельную силу монадах.

Идея о внутренних противоречиях как движущей силе изменения вещей хотя и не была научно обобщена фран-

цузскими материалистами, но часто встречается в их рассуждениях о естественных и общественных явлениях. Это особо отчетливо обнаружилось в творчестве Дидро, в особенности в его эстетике. Стремление Дидро рассматривать художественный образ в единстве всех его противоречивых сторон привлекло внимание Гегеля, который в «Феноменологии духа» специально проанализировал гениальное произведение французского мыслителя «Племянник Рамо». Позднее Маркс, считавший Дидро своим наиболее любимым писателем, обратил внимание Энгельса на гегелевский разбор диалектики Дидро.

В противоречивых и взаимоисключающих суждениях и оценках, высказываемых Рамо, Дидро отразил противоречия эпохи перехода от феодализма к капитализму. «Разорванное сознание» Рамо — внутренне противоречивое сознание, знаменующее падение одних духовных ценностей, взглядов, суждений и переход к ценностям, суждениям и взглядам иного порядка. Аристократическое, некогда «благородное» сознание переходит в свою противоположность — низкое и презренное сознание, в то время как сознание, которое раньше третирировалось господствующими феодальными сословиями как сознание примитивное и неполноценное, овладевает господствующими позициями и получает высшую оценку.

Особый интерес для истории диалектики представляет ряд отмеченных уже нами мыслей Дидро о единстве материи и сознания. Опираясь на данные современного им естествознания, а чаще в абстрактно-философской форме предвосхищая его будущие открытия, Дидро и его единомышленники доказывали единство и различие материи и сознания, тела и души. Расходясь в частности, они согласны были в основном: чувствительность, мышление, душа — короче, вся совокупность психических явлений не что иное, как одно из свойств материи. Вне материи, независимо от нее душа есть ничто, фикция, пустое слово, лишённое всякого рационального смысла. Эта бескомпромиссная материалистическая постановка вопроса была заострена не только против идеализма и религии, но и против метафизического взгляда на сознание как на нечто в готовом виде преподнесенное человеку свыше.

Отвергая сверхъестественное объяснение сознания, психической жизни, Дидро и его единомышленники с той или иной степенью отчетливости защищали исторический подход к сознанию, пытались уловить его эволюцию от

⁹⁵ Ламетри. Избр. соч., с. 223.

простейшей чувствительности до логического мышления. В основном они тяготели к выводу, согласно которому материя лишь на определенном этапе своего развития приобретает такое свойство, как сознание. Некоторые разногласия в среде французских материалистов существовали по вопросу о том, относится ли эволюционистское толкование психического лишь к его логической форме, или оно может быть распространено и на ощущения. Другими словами, нужно было ответить на вопрос: присуще ли ощущение материи вообще или лишь особо и высоко организованной материи? Ламетри воздерживался от окончательного ответа на поставленный вопрос, но больше склонялся к мысли, что ощущение есть продукт особо организованной материи. Надо с откровенностью признать, писал он, «что нам не известно, обладает ли материя сама по себе непосредственной способностью чувствовать или же только способностью приобретать ее посредством модификаций или принимаемых ею форм, ибо несомненно, что эта способность обнаруживается только в организованных телах»⁹⁶.

Взгляды Гельвеция по данному вопросу близки ко взглядам Ламетри. Ощущение хотя и является свойством материи, но не есть ее всеобщее и неизменное свойство. Это свойство возникает с возникновением жизни. Нет, следовательно, разрыва между органическим и неорганическим мирами. Из неживого в течение длительной исторической эволюции возникает живое, способное ощущать⁹⁷. Констатация этого качественного скачка от неживого к живому, от неощущающей материи к материи ощущающей, бесспорно, является диалектической констатацией, заостренной против религиозно-метафизического мировоззрения. Гельвеций проявил историзм в понимании возникновения ощущения — этого первого звена психической жизни. Гольбах вслед за Гельвиецем утверждал, что разум есть способность, свойственная организованным существам, т. е. существам, устроенным определенным образом.

В отличие от Ламетри и Гельвеция Дидро считал ощущение всеобщим свойством материи. На основании этого иногда спешили приписать ему гилозоизм — всеоб-

щее одухотворение материи. В действительности же Дидро различал способность к ощущению в неорганическом и органическом мирах. Ощущение, присущее неорганической материи, Дидро называл скрытой, инертной чувствительностью, отличающейся от обычного ощущения, свойственного живым организмам, которое является открытым и деятельным. Неорганическая материя, или, точнее, иная форма ее существования, способна реагировать на внешнее воздействие (тепловое, световое, механическое, химическое и т. п.). Это допущение наличия в «фундаменте самого здания материи» способности, сходной с ощущением, было обусловлено стремлением искать зарождение психического начала в самой материи и не мистифицировать происхождение сознания. Переход от неорганической материи к материи органической и есть, согласно Дидро, переход от потенциальной способности ощущения к ощущению деятельному, к возникновению психической функции материи. Нетрудно заметить, что в понимании материи и сознания между французскими материалистами XVIII века нет принципиальных противоречий.

Как известно, Энгельс с полным правом считал учение Дарвина одним из естественнонаучных оснований диалектического материализма. В связи с этим не будет преувеличением сказать, что близкие к дарвинизму эволюционистские идеи, отстаиваемые Дидро и другими французскими материалистами, в свое время означали шаг вперед, в сторону выработки диалектического взгляда на природу.

Идея диалектики особо отчетливое выражение по сравнению с другими французскими материалистами получила в творчестве Дидро. В частности, он пытался выработать метод рассмотрения явлений, близкий к диалектическому. Дидро стремился ввести в рассматриваемые им явления понятия прошлого, настоящего и будущего, включить в изучение мира идею последовательности⁹⁸. Это еще не диалектический метод, но нечто приближающееся к нему. Во всяком случае отчетливо сформулированное стремление Дидро применить принцип развития, принцип историзма к изучению всех явлений может быть расценено как попытка нащупать путь, ведущий от разрозненных диалектических догадок к диалектическому методу познания.

⁹⁶ Там же, с. 55.

⁹⁷ См. Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании, с. 58 (примечание).

⁹⁸ См. Дидро Д. Собр. соч., т. I, с. 351.

Чтобы не быть голословными, остановимся дополнительно на некоторых рассуждениях французского мыслителя. В «Письме о слепых в назидание зрячим» Дидро считает недостаточным применение принципа развития лишь к отдельным явлениям. Он подчеркивает его универсальность. Устами слепца Саундерсона Дидро вопрошает: «...разве я не в праве утверждать о целых мирах того же, что я говорю об отдельных животных? Сколько исчезло изувеченных, неудачных миров, сколько их преобразовывается и, может быть, исчезает в каждый момент в отдаленных пространствах... в которых движение продолжает и будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация?»⁹⁹ На вопрос, что представляет собой наш мир, Саундерсон отвечает: «Это — составленное, сложное тело, подверженное бурным переменам, говорящим о постоянной тенденции к разрушению, это — быстрая смена существ, следующих друг за другом, сталкивающихся между собою и исчезающих, это — мимолетная симметрия, быстротечный порядок»¹⁰⁰. Такова динамическая картина мира, которую Дидро противопоставляет взглядам священника Холмса, защитника религиозно-метафизического взгляда на мир, Холмса, который всюду ищет предустановленный порядок, неизменность, завершенность вещей.

Достаточно отчетливо Дидро понимал несуразность восприятия мира как суммы разрозненных, изолированных друг от друга неизменных вещей. Он тяготел к восприятию действительности как великого, вечно изменяющегося целого, части которого находятся в активном взаимодействии. Идею деятельного взаимодействия Дидро выразил изящным афоризмом: чтобы могла вырасти травинка, необходимо содействие всей природы. Отстаивая близкий к диалектическому взгляд на мир, Дидро отстаивал мысль о единстве различных форм движения материи и о их взаимопереходах.

Дидро принадлежит поистине гениальная догадка о бесконечности не только макро-, но и микромира. «Не доводится ли, — спрашивал он, — не было ли или не будет доведено деление элементарной материи в искусственных операциях дальше, чем оно доводится, было или будет

доведено в природе, предоставленной самой себе?»¹⁰¹ Дидро полагал, что трудно будет когда-нибудь ответить на этот вопрос. Понадобилось около двухсот лет, чтобы смутная догадка мыслителя XVIII века превратилась на основе развития естественнонаучных знаний в научно-теоретическую формулу, изложенную на страницах «Материализма и эмпириокритицизма» Лениным и затем нашедшую свое практическое экспериментальное подтверждение.

Мы имели возможность остановиться лишь на отдельных элементах диалектики Дидро. Даже это далеко не полное и беглое рассмотрение проблемы может подтвердить, как важно изучение творчества видных представителей материализма XVII—XVIII веков для глубокого и всестороннего воспроизведения истории диалектической мысли. Предложенное рассмотрение вопроса не может поставить под сомнение общепринятую в марксистской философии периодизацию материализма, исторические формы материалистической философии. Не вызывает сомнения, что материализм XVII—XVIII веков относился ко второй исторической форме материализма и в целом оставался в границах метафизики и механицизма. Однако, подчеркнем еще раз, что не следует воздвигать непроходимых границ между античным стихийно-диалектическим материализмом и метафизическим материализмом нового времени, а также между последним и диалектическим материализмом. Задача состоит в том, чтобы, пользуясь научными схемами, не впадать в схематизм. Отрицать преемственные связи диалектической мысли на качественно различных ступенях развития материалистической философии было бы ошибкой.

Характерная особенность античного материализма — стихийная диалектика не только полностью не исчезает в материализме XVII—XVIII веков, но в каких-то границах и аспектах продолжает развиваться. Как вообще, так и в рассматриваемом вопросе упрощенное толкование революционных переворотов в научном познании сопряжено с глубоким искажением исторической правды.

¹⁰¹ Там же, с. 391.

⁹⁹ Там же, с. 255.

¹⁰⁰ Там же.

Скир А. Я. Предмет искусства в эстетике Д. Дидро. Минск, 1979.
Яценко Л. В. Новый Дидро и материализм XVIII в. — Вопросы философии, 1979, № 5.

* * *

- Diderot. Oeuvres complètes, t. 1—20. Paris, 1875—1877.*
Avezac-Lavigne C. Diderot et la société du baron l'Holbach. Paris, 1875.
Benot Y. Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme. Paris, 1970.
Bersot E. Etudes sur la philosophie du XVIII-e siècle. Diderot. Paris, 1851.
Billy A. Vie de Diderot. Paris, 1948.
Chouillet J. La formation des idées esthétiques de Diderot. 1745—1763, t. 1—2. Paris, 1973.
Desne R. Sur le matérialisme de Diderot. — La Pensée, 1963, N 108.
Fontenay E. Diderot ou le matérialisme enchanté. Paris, 1981.
Gillot H. Denis Diderot. Paris, 1937.
La Gras J. Diderot et l'Encyclopédie. Amiens, 1928.
Grocker L. G. Embattled philosopher. A biography of Denis Diderot. München, 1954.
Gru R. L. Diderot as a disciple of English thought. New York, 1913.
Guyot Ch. Diderot par lui-meme. Paris, 1963.
Heitmann K. Ethos des Künstlers und Ethos der Kunst. Münster (Westfalen), 1962.
Herman D. Les idées morales de Diderot. Paris, 1923.
Luc J. Diderot. Paris, 1965.
Mornet D. Diderot. Paris, 1966.
Ozdoba J. Heuristic des Fiktion. Künstlerische und Philosophische Interpretation der Wirklichkeit in Diderots contes. Frankfurt am Main, 1980.
Proust J. Diderot et l'encyclopédie. Paris, 1962.
Proust J. Lectures de Diderot. Paris, 1974.
Reinach J. Diderot. Paris, 1894.
Rosenkranz J. Diderots Leben und Werke, Bd. 1—2. Leipzig, 1866.
Spear F. A. Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique international. Genève, 1980.
Strugnell A. Diderot's politics. The Hague, 1973.
Szigeti J. Denis Diderot — und grande figure du matérialisme militant du XVIII siècle. Budapest, 1962.
Varloot J. Sur Diderot et l'Encyclopédie. — La Pensée, 1963, N 111.
Vartanian A. Diderot and Descartes. New York, 1953.
Wilson A. M. Diderot. New York, 1957.
- Дидро Д. Собрание сочинений, т. 1—10. М.—Л., 1935—1947.*
Дидро Д. Избранные философские произведения. М., 1941.
Дидро Д. Избранные атеистические произведения. М., 1956. Вступительная статья Х. Н. Момджяна.
Акимова А. А. Дидро. М., 1963.
Барская Т. Э. Дени Дидро. М.—Л., 1962.
Волгин В. П. Политические и социальные идеи Дидро. — Вопросы истории, 1955, № 3.
Гачев Д. И. Эстетические взгляды Дидро. М., 1961.
Длугач Т. Б. Дени Дидро. М., 1975.
Казарин А. И. Дидро как политический мыслитель. — Изв. АН СССР, отд. экон. и права, 1948, № 3.
Казарин А. И. Дидро и некоторые вопросы русской культуры 18 века. — Вестник истории мировой культуры, 1958, № 1.
Казарин А. И. Учение Дидро о государстве и праве. М., 1960.
Кузнецов В. Н. Дени Дидро. М., 1963.
Луппол И. К. Дени Дидро. Очерки жизни и мировоззрения. М., 1960.
Мегружан Х. Н. Дидро и энциклопедия. — Под знаменем марксизма, 1940, № 5.
Момджян Х. Н. Беседа Дидро с аббатом Бартеlemi. Ереван, 1945.
Момджян Х. Н. Мировоззрение Дидро и современность. — Вопросы философии, 1963, № 12.
Момджян Х. Н. Диалектика в мировоззрении Дидро. — Век просвещения. Москва — Париж, 1970.
Морлей Д. Дидро и энциклопедисты. СПб., 1882.
Сементковский Р. И. Дени Дидро. Его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1896.
Сигети И. Дени Дидро — выдающийся представитель воинствующего материализма XVIII в. Пер. с франц. М., 1963.