

МИРАН БОЖОВИЧ

## Истериический материализм Дидро

Сюжет «Нескромных сокровищ» — первого романа Дидро, опубликованного в 1748 году — необычен, но довольно прост. В африканской империи Конго происходят очень странные события: внезапно женщины при помощи своих самых интимных частей тела начинают подробно рассказывать о своей самой интимной жизни в большинстве мест, где собирается публика (в опере, в театре, на балу и т. д.). У женщин органы речи удваиваются, то есть способность говорить переносится на их половые органы. Это странное явление легко объяснимо: султан Мангогул, мучившийся вопросом женской верности, заполучил волшебное кольцо, при помощи которого он мог заставить говорить «главные орудия»<sup>1</sup> деятельности, то есть «сокровища» (*bijou*, сокровище — эвфемизм женских половых органов). Чтобы выяснить, не является ли добродетель женщин его империи лишь иллюзией, он проводит ряд «бесед», в которых все женщины заявляют о том, что они верны своим мужьям. Однако на основании доказательств, полученных во время «перекрестного допроса», то есть из допроса женских сокровищ при помощи волшебного кольца, был сделан вывод, что ни одна из них не была правдивой — они оказались сексуально распущенными. Короче говоря, добродетель женщин Конго была всего лишь иллюзией. В этом более или менее заключается вся история.

Быть может, именно из-за «говорящих сокровищ» или половых органов роман посчитали порнографическим, но такая характеристика крайне далека от истины. Как заметил Арам Вартанян, сокровища в романе только говорят<sup>2</sup>; более того, мы даже *не видим*, как они говорят, мы только слышим их. Изысканную «болтовню сокровищ»<sup>3</sup> никак нельзя поставить в один ряд с тем, что делают сокровища, например, в не менее философском эротическом романе «Тереза-философ», вышедшем в том же году. В своих более поздних философских и теоретических работах Дидро куда более «нескромнен». Например, в «Сне д'Аламбера» открыто говорится о том, что герой испытывает во время сна оргазм.

<sup>1</sup> Дидро Д. *Нескромные сокровища*. М., 1992. С. 88.

<sup>2</sup> Aram Vartanian, «Introduction», *Les Bijoux indiscrets*, в: Diderot, *Œuvres complètes*, ed. Herbert Dieckmann, Jacques Proust and Jean Varloot (Paris: Hermann, 1975—), 3:12.

<sup>3</sup> Дидро Д. *Нескромные сокровища*. С. 60.

В галерее литературных героев, присутствующих в сочинениях Дидро, «говорящие сокровища» занимают не столь уж заметное место, как могло бы показаться: главные герои многих его ключевых философских и теоретических трудов — слепые или глухонемые, сиамские близнецы, двухголовые монстры, разнообразные медицинские курьезы и так далее<sup>4</sup>. Более того, также не должен вызывать удивления тот факт, что именно «говорящие сокровища» в романе разъясняют философию самого Дидро и что, следовательно, сам Дидро как радикальный материалист говорит через них. Вновь рассмотрим пример со «Сном д'Аламбера», где собственная философская система Дидро разъясняется не кем-то, кто осторожно подбирает бы слова, тщательно взвешивая аргументы и вдумчиво опровергая возражения, как подобает строгому философскому трактату, а бредящим д'Аламбером, который беззаботно лепечет во сне (в нем он даже испытывает оргазм) и таким образом приходит к развитию основных вопросов материализма Дидро (небольшие пояснения дают его возлюбленная, записавшая слова спящего д'Аламбера, и врач, которого она вызвала к постели больного, потому что боялась, что он потерял рассудок).

В важной главе романа содержится любопытная теория души и ее переселения, разработанная Мирзозой, возлюбленной султана. Это не теория бессмертной души, переселяющейся из одного тела в другое — вариант этой теории можно встретить, например, в романе Кребийона «Софа» (1742), в котором душа главного героя в одной из предыдущих жизней была приговорена к переселению из одной софы в другую (роман полностью состоит из рассказов героя об амурных похождениях, которые он тайно наблюдал из своего обиталища), а теория души, перемещающейся по одному и тому же телу и затухающей вместе с ним. Так, события в философии, то есть спор между спиритуалистами и материалистами по поводу души человека, отразились в эротической литературе той эпохи: в то время как вселенная романа Кребийона по-прежнему определяется спиритуалистической системой человеческой души (душа, которая продолжает существовать после разрушения своего тела и переселяется из одного тела в другое, несомненно, является спиритуалистической субстанцией, отличной от тела, в котором она обитает), вселенная «Нескромных сокровищ» уже явно определяется материалистической системой: в «экспериментальной метафизике»<sup>5</sup> Мирзозы душа — это только функция органа или части тела, в которой она в данный момент обитает.

Вопреки придворным философам, считающим, что «душа помещается в голове», Мирзола полагает, что «у большинства людей она никогда там не появляется, и ее первичное обиталище — ноги»<sup>6</sup>. Душа не приходит в свое «первичное обиталище» извне: «там (в ногах. — Прим. перев.) она начинает свое существование»<sup>7</sup>. Покидая ноги, она движется через все тело, она «оставляет одну часть тела, возвращается в нее, чтобы снова ее покинуть»<sup>8</sup>. Вся-

<sup>4</sup> Подробное перечисление этих персонажей см. в: Emla B. Hill, «The Role of 'le monstre' in Diderot's thought», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 97 (1972), 149–261.

<sup>5</sup> Дидро Д. *Нескромные сокровища*. С. 178.

<sup>6</sup> Там же. С. 177.

<sup>7</sup> Там же. С. 177–178.

<sup>8</sup> Там же. С. 181.

кая перемена местонахождения души в теле приводит к изменению экономики телесного механизма, так что, по словам Мирзозы, «остальные члены всегда подчинены тому, в котором она обитает»<sup>9</sup>. Следовательно, всякий человек характеризуется основной функцией части тела или органа, в котором пребывает его душа: женщина, чья душа находится в языке, — «докучная болтунья»; женщина, душа которой находится в глазах, — «кокетка»; женщина, чья душа — «то в голове, то в сердце и больше нигде», — «добродетельная женщина»; женщина, душа которой находится в сердце или, по другому определению Мирзозы, «обычно в сердце, но иногда и в сокровище», — верная женщина; а женщина, чья душа находится «в сокровище, никогда его не покидая», — «сладострастная женщина»<sup>10</sup>. Именно на фоне теории Мирзозы о «бродячей душе»<sup>11</sup> роман, который читатели первоначально сочли интригующим, пикантным романом о сексуальных нравах экзотической африканской империи, превращается в серьезный философский трактат об истинном местоположении души. В романе показан ряд женских персонажей, души которых, путешествуя по телу, увязли в их сокровищах: и хотя все они утверждают, что они были добродетельными, то есть вялыми в сексуальном отношении или верными своим мужьям, на самом деле все они «сладострастны», то есть сексуально распушены. Следовательно, те женщины, которые заявляют о своей добродетельности или верности своим мужьям, на самом деле пытаются доказать то, что их душа обычно находится в сердце и лишь иногда в сокровище или «то в голове, то в сердце и больше нигде» — несмотря на то, что в действительности у каждой из них душа «обретается в сокровище, никогда его не покидая».

Женщины заявляют о своей добродетельности или верности голосом, который исходит из их головы, однако *само тело* опровергает эти ложные утверждения о встречах с телами другого пола и без преувеличения свидетельствует перед всеми присутствующими, злорадно перечисляя все встречи с другими телами. То есть голос, исходящий из головы, традиционно считавшейся местопребыванием души, при перекрестном допросе опровергался голосом, исходящим из той части тела, которая традиционно рассматривается как наименее покорная голове или разуму. Таким образом, в романе описывается противоборство спиритуалистической и материалистической систем человеческой души. Основная сюжетная схема романа, удвоение органов речи, позволяет Дидро столкнуть две концепции души — спиритуалистическую и материалистическую — в одном и том же теле. Душа, которая находится в голове и/или в сердце (они традиционно считаются местопребываниями бесплотной души) и «никогда» (или, согласно первому определению «верной и постоянной женщины», данному Мирзозой, лишь иногда) в сокровище, — это явно духовная субстанция, отличная от тела, с которым она соединяется. С другой стороны, душа, которая пребывает в сокровище, то есть в той части тела, что наименее покорна разуму, и «никогда его не покидает», есть душа, тождественная телу. Она есть не что иное, как функция

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 182–183.

<sup>11</sup> Там же. С. 183.

органа, в котором она проявляет себя, то есть следствие телесной организации. Поэтому когда тела восстают против женщин, которые считают себя духовными существами, способными управлять телами, с которыми они объединены, на самом деле против них восстает душа, тождественная телу или его организации, и *протестует против ложного представления о ее местопребывании — и назначении — в теле*. Строго говоря, разоблачая верность женщин как обман, сокровища разоблачают как обман и саму спиритуалистическую точку зрения. В отличие от спиритуализма, порождаемого головой, стихийная философия «нескромных сокровищ» является философией прямолинейного материализма.

### 1. Свидетельствует сам алтарь

Феномен удвоения органов речи широко обсуждался в Конго, о нем много писали: Академия наук созывает внеочередное совещание, чтобы изучить феномен; точные записи некоторых речей сокровищ опубликованы, а затем дотошно, слово за словом, исследованы<sup>12</sup>. Короче говоря, болтовня сокровищ породила «бесконечное число превосходных работ» в империи, причем некоторые из них можно даже считать «предельным достижением человеческого ума»<sup>13</sup>. Поскольку никто, за исключением султана и его возлюбленной, не знал действительной причины феномена, одни африканские авторы стали приписывать болтовню сокровищ «слепому механизму природы»<sup>14</sup> и начали искать ее объяснение «в свойствах материи»<sup>15</sup>, тогда как другие увидели в ней «перст Браммы»<sup>16</sup> и даже новое доказательство бытия Бога<sup>17</sup>.

Поскольку «новые собеседницы»<sup>18</sup> или «собеседники»<sup>19</sup>, то есть те самые органы, что начинали разговаривать, никто никогда не видел говорящими, определить источник «странного голоса»<sup>20</sup> — голоса, который «не мог быть несходным»<sup>21</sup> с голосом той женщины, из тела которой он раздается, — можно весьма приблизительно. Но поскольку те вещи, о которых говорил этот «нескромный голос», исходили «из нижней области»<sup>22</sup>, прямо из-под нарядов женщин, причем они явно говорились с точки зрения самих сокровищ, то «было нетрудно догадаться, откуда исходил этот странный голос»<sup>23</sup>.

Этот голос, который невозможно увидеть, которым женщины говорят *sans ouvrir la bouche*, не открывая уст<sup>24</sup>, и который вызывает такое волнение в империи, является идеальным примером того, что Мишель Шион называл

<sup>12</sup> Там же. С. 52.

<sup>13</sup> Там же. С. 63.

<sup>14</sup> Там же. С. 89.

<sup>15</sup> Там же. С. 63.

<sup>16</sup> Там же. С. 87.

<sup>17</sup> Там же. С. 89.

<sup>18</sup> Там же. С. 54.

<sup>19</sup> Там же. С. 73.

<sup>20</sup> Там же. С. 55.

<sup>21</sup> Там же. С. 344.

<sup>22</sup> Там же. С. 51.

<sup>23</sup> Там же. С. 55.

<sup>24</sup> Там же.

«акусматическим голосом»<sup>25</sup>. Слышащий его, автоматически приписывает этому голосу — и *acousmètre*, его невидимому носителю — необычайные способности: кажется, будто он «способен быть вездесущим, всевидящим, всезнающим и всеильным»<sup>26</sup>. Этот незримый, бестелесный голос (его типичным примером в кино является голос незнакомца, угрожающего жертве по телефону) действует как бесформенная, неопределенная угроза, остающаяся в тени. Поскольку мы не видим его носителя, мы не можем от него скрыться. В наших глазах носитель этого незримого голоса все видит: мы верим в то, что нас видит тот, кого не видим мы. Хотя мы ничего не знаем о его носителе, кажется, будто голос знает о нас все. Короче говоря, этот голос обладает атрибутами божественного. И голос сохраняет эти способности, пока он остается незримым. В тот момент, когда голос обретает свое тело, то есть когда его источник становится видимым, он утрачивает свою силу. Хотя голос сокровищ Дидро связан с телом, строго говоря, он по-прежнему остается незримым — мы никогда не видим того, что это говорят сокровища. Соответственно, его носителя можно достаточно точно описать как *semi-acousmètre*, слово, используемое Шюном для описания той стадии в процессе деакусматизации, когда мы видим другие части тела говорящего, но еще не видим его уст<sup>27</sup>. И деакусматизация будет оставаться неполной до тех пор, пока мы не удостоверимся в «точном совпадении голоса и уст»<sup>28</sup>, то есть пока говорящий не будет показан полностью. А пока деакусматизация остается неполной, голос — и его носитель — будут сохранять за собой необычайные способности. Последняя стадия деакусматизации, то есть стадия, прямо предшествующая полному показу говорящего, сравнивается Шюном с последней стадией раздевания женского тела: «подобно тому, как женские гениталии являются последней точкой, обнажаемой при раздевании (точкой, после достижения которой невозможно больше отрицать отсутствие пениса), существует конечная точка деакусматизации — *уста*, из которых исходит голос»<sup>29</sup>. У Дидро процессом деакусматизации буквально было бы раздевание, показ «уст, из которых исходит голос», привел бы к обнажению гениталий.

То, что Дидро знал о концепции акусматического голоса и его «волшебной силы», можно увидеть, основываясь, по крайней мере, на двух статьях из «Энциклопедии», посвященных Пифагору и его ученикам. В статье «Пифагореизм» он говорит о том, что Пифагор «преподавал двойственное учение» и имел «два вида учеников»: одни «только слышали его» — к ним он обращался из-за занавеса, тогда как другие «видели и слышали его»<sup>30</sup>. Для первых философия была «загадочной и символической», тогда как для других она была «ясной, понятной, лишенной неясностей и загадок»<sup>31</sup>. В статье «Акусматики», то есть в статье, рассматривающей тех его учеников, которые «еще

<sup>25</sup> Michel Chion, *The Voice in Cinema*, trans. Claudia Gorbman (New York: Columbia University Press, 1999), 23–28.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.* (выделено Шюном).

<sup>30</sup> Diderot, *Encyclopédie*, в: *Œuvres complètes*, 8:163.

<sup>31</sup> *Ibid.*

не заслужили... видеть, как говорит Пифагор», Дидро еще более точен: к тем, кто «только слышал его», Пифагор обращался «эмблематически», то есть символически или аллегорически, тогда как к тем, кто «видел и слышал его» он обращался без всяких туманностей. Более того, последним он даже приводил аргументы в пользу того, о чем он говорил, тогда как возражения первых оставлял без внимания — единственным ответом, дававшимся акусматикам, было незатейливое «Пифагор так сказал», но на возражения последних «Пифагор отвечал сам»<sup>32</sup>.

Как явно следует из перечисления Дидро особенностей двух групп учеников Пифагора, в тот момент, когда они не только слышат его речь из-за занавеса, то есть тогда, когда они «допущены в святилище», где они могут видеть его «лицом к лицу», Пифагор утрачивает свой божественный статус, а его голос теряет волшебную силу. Пока ученики «только слышали его», они явно желали верить его непонятным высказываниям: как если бы всякое слово, слышимое из-за занавеса, «из святилища» было словом, исходившим от самого Господа, и обладало в глазах акусматиков статусом божественного откровения; достаточной гарантией истинности высказанных суждений, которые сами по себе были неясными, был тот простой факт, что «Пифагор так сказал». Однако когда ученики «видят и слышат его», картина полностью меняется: хотя Пифагор говорит теперь без туманностей и о вещах, как они есть на самом деле, ученики явно больше не желают верить его словам, поскольку теперь он дает причины вещей, о которых он говорит (следовательно, его слова утрачивают статус божественного откровения); впредь, апеллирования к всезнающему голосу, то есть утверждения, что «Пифагор так сказал», явно недостаточно, а потому Пифагор вынужден сам отвечать на их возражения (следовательно, он утратил божественные свойства). Здесь тот факт, что вторая доктрина ясна и понятна (и больше не эмблематична), зависит от видимости учителя: в тот момент, когда его ученики «видят, как он говорит», Пифагор должен отречься от загадочного и символического языка — поскольку в глазах своих учеников он утратил ауру всезнающего философа, которой он обладал, когда обращался к ним из-за занавеса, они наверняка не пожелают ему верить. Кроме того, отказа от загадочных формул явно недостаточно, раз теперь он прибегает к дополнительным разъяснениям, делая вещи понятными и объясняя их причины. Отныне он сам отвечает на возражения, которые прежде высокомерно игнорировал и т. д.

Тот факт, что слова, произносимые незримым голосом сокровищ, обладают особой весомостью в глазах жителей Конго (не меньшей весомостью, чем та, которую имели слова учителя в глазах пифагорейских акусматиков), которой не обладают слова, произносимые голосом зримым, лучше всего можно увидеть в тех случаях, когда незримый и зримый голос противоречат друг другу. В таких случаях, как правило, именно незримый голос сокровищ является для них более убедительным. Они верят незримому голосу не только тогда, когда его свидетельства противоречат свидетельствам зримого голоса другого индивида, но даже тогда, когда его свидетельства противоречат свидетельствам *того же* человека.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 5:272.

Неверность некой женщины (которая заявляет об обратном, то есть заявляет о своей верности или добродетельности) может разоблачить также ее любовник, который, несомненно, может рассказать то же самое, что и ее сокровище: «И в конце концов, не все ли равно, сокровище ли женщины или ее любовник окажется нескромным? Разве от этого больше будет огласки?»<sup>33</sup> Хотя, возможно, это и так, но незримый голос сокровища обладает «силой», которой зримый голос уст не обладает даже тогда, когда он говорит совершенно то же самое, что и незримый голос. Когда свидетельства человека и сокровища противоречат друг другу, с точки зрения жителей Конго, правда всегда будет на стороне незримого голоса сокровища. Так, например, свидетельства мужчин, бахвалящихся тем, что они вступали в связь с определенными женщинами, рассматриваются как ложь только на том основании, что «сокровища этих женщин» утверждают обратное, то есть они отрицают, что у них что-то было с этими мужчинами (при этом они достаточно честны, чтобы признать, что они вступали в отношения с *другими* мужчинами)<sup>34</sup>. Таким образом, очевидно, что именно свидетельства сокровищ оказываются решающими. В глазах жителей Конго акустическим голосом сокровищ говорил не кто иной, как Брама: в упомянутом выше случае они ожидают того, что Брама «восстановит правду их устами»<sup>35</sup>, то есть «устаами» сокровищ. Они относятся к сокровищам так, как если бы они были *fons veritatis*, верховным источником истины, поскольку они совершенно игнорируют свидетельства тех женщин, чьи сокровища говорили (так как они ожидают, что женщины станут отрицать эти отношения, если они не выдуманные). Когда свидетельства обоих голосов совпадают, а следовательно, мужчина говорит правду, то есть, по сути, «обвиняет» неверную женщину, это «не заслуживает никакого доверия»: любовник своими речами «бесчестит своими речами алтарь, на котором он священнодействовал», но если говорит сокровище, то это воспринимается, словно «свидетельствует сам алтарь»<sup>36</sup>. В то время как слова незримого голоса сокровищ считаются божественным откровением, слова людей могут быть лишь ложью или кощунством.

Раз они верят в то, что Брама заставляет сокровища говорить (и, конечно, Бог «не потерпит, чтобы они лгали»<sup>37</sup>), народ Конго верит сокровищам даже тогда, когда свидетельства их незримого голоса противоречат свидетельствам зримого голоса, принадлежащего одному и тому же телу, то есть когда органы речи, противоречащие друг другу, принадлежат одному и тому же человеку. Нечестиво предполагать, что сокровища могли бы солгать. Одним словом, они верят сокровищам «как оракулу»<sup>38</sup>. В их глазах незримый голос сокровищ (рассматриваемых в качестве «самой откровенной части»<sup>39</sup> женщины) явно обладает таким весом, что любая попытка оспорить его, не-

<sup>33</sup> Дидро Д. *Нескромные сокровища*. С. 56.

<sup>34</sup> Там же. С. 219.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же. С. 56–57.

<sup>37</sup> Там же. С. 71.

<sup>38</sup> Там же. С. 59.

<sup>39</sup> Там же. С. 45.

сомненно, столкнулась бы с тем же самым, с чем сталкивались и пифагорейские акустики, то есть со словами «сокровище так сказало».

Рассмотрим более пристально женщину, у которой говорит сокровище. Первоначально, не желая признавать его свидетельства, она замирает, пронзенная незримым голосом сокровища: из всех тех, кто его слышит, только та женщина, сокровище которой заговорило, испытывает на себе необычайную, «оракульскую» силу этого незримого голоса. «Незнакомый голос»<sup>40</sup>, разоблачающий ее амурные похождения (этот голос «незнаком» даже той женщине, у которой говорит сокровище; она сама не знает точно, откуда он исходит; она нервно оглядывается вокруг, подозревая, что он может исходить из уст или сокровища другой женщины), явно осведомлен о ее сокровенных, тайных помыслах, то есть о тех помыслах, о которых — она уверена — не знает ни одна живая душа (и все же в то же самое время это не внутренний голос или голос совести, поскольку его слышат все присутствующие). В конечном итоге, она прекращает сопротивляться — знания, которыми обладает этот голос, намного превосходят ее собственные: кажется, что этому голосу известно даже о тех связях ее тела с телами противоположного пола, о которых она сама давным-давно позабыла (и, следовательно, он говорил правду, когда она утверждала, что этих связей не было<sup>41</sup>), но когда незримый голос напоминает ей об этих связях, она с ужасом понимает, что голос знает о ней даже больше, чем ей самой о себе известно. Мало того, что этот голос читает ее мысли, мало того, что он знает о ней то, чего она сама о себе не знает, он еще и сильнее ее: он говорит независимо от ее желания (и даже вопреки ему) — несмотря на то, что голос говорит при помощи части ее собственного тела, она не может с ним совладать, не может заставить его замолчать. Короче говоря, как только ее сокровище начинает говорить, женщина может лишь беспомощно слушать, как разоблачаются ее преступления. Тот факт, что голос сильнее ее и что, следовательно, это не она владеет голосом, а голос владеет ею, вскоре становится очевидным для каждого, кто слышит, что она говорит «не открывая рта». Последний рассуждает теперь следующим образом: «если судить о болтовне сокровищ по обстоятельствам, при которых большая часть из них говорила, и по вещам, какие они произносили» — сокровище женщины при всех признается в том, в чем сама бы она никогда не пожелала признаться — «это была произвольная речь и что эти части тела продолжали бы быть немыми, если бы было во власти их носительниц принудить их к молчанию»<sup>42</sup>.

Этот голос ставит женщин перед «горькой» альтернативой: либо они откажутся от необузданного секса и действительно станут теми, кем они, по своим же словам, являются (то есть добродетельными или верными), либо их будут оценивать по тому, каковы они на самом деле (то есть сексуально распущенные) — «тут нет середины», притворство больше невозможно<sup>43</sup>. Короче говоря, с того момента, как сокровища начали говорить, ничто в импе-

<sup>40</sup> Там же. С. 71.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же. С. 68.

<sup>43</sup> Там же. С. 56.



рии Конго не может оставаться прежним: женщины живут в постоянном страхе, что «с минуты на минуту чье-нибудь сокровище вмешается в беседу»<sup>44</sup> и разоблачит перед всеми их обман, тогда как мужчины ходят вокруг, навострив уши, в надежде подслушать побольше произвольных признаний.

«Болтовня сокровищ», которую жители Конго стали связывать с «алтарями», «оракулами» и т. д., толкуется браминами как «божественное наказание» и даже как «окончательное доказательство» существования Браммы. Закон Браммы запрещает «клятвопреступление, ложь и прелюбодеяние», то есть именно те грехи, в которых виновны женщины. Брамины предостерегали от этих грехов, но все было напрасно. В результате «гнев небесный наслал новые наказания». Как справедливый и мудрый судья, Брама наказал прелюбодеяние и ложь о нем голосом, который вопреки воле грешников открывает правду об их преступлениях. Следовательно, наказание за грех — это не что иное, как правда о нем, рассказанная «главными орудиями» самого греха. До сих пор народ Конго говорил «в сердце своем», что «нет Браммы», но теперь — брамины уверены — они узрят и «перестанут отрицать бытие Браммы или ставить пределы его всемогуществу! Брама существует, и он всемогущ, и он так же ясно явлен нам в своих ужасных карах, как и в своих несказанных милостях»<sup>45</sup>.

## 2. Une affaire d'organisation

И в этом заключается подрывное материалистическое послание романа Дидро: незримый голос сокровищ, в котором большинство жителей империи (за исключением тех немногих, кто начал искать объяснение способности сокровищ разговаривать в свойствах материи) признало бога Брамму, по сути, есть не что иное, как голос, которым при помощи кольца султана заговорило тело.

Таким образом, способности, отразившиеся в незримом голосе сокровищ, являются не способностями Бога, но способностями самого тела. Соответственно, эти способности являются не божественными атрибутами, а свойствами значительно более слабого тела как *semi-acousmètre*. Несмотря на то, что голос сокровищ связан с телом, он, строго говоря, по-прежнему остается незримым, поскольку нет подтверждения того, что «уста» и голос, который из них исходит, совпадают. Хотя нельзя сказать, что этот голос видит и знает абсолютно все, он, тем не менее, видит и знает больше той женщины, чье сокровище заговорило. Хотя его возможности не абсолютны, тем не менее, их у него больше, чем у самой женщины. Хотя нельзя сказать, что голос вездесущ, но от него невозможно убежать или скрыться: голос найдет женщину всюду, куда бы она ни пошла, так как она без преувеличения носит источник его производства в себе самой. Или, другими словами, относительно тела, из которого он исходит, и его ощущений, этот голос столь же всевидящ, всезнающ и всемогущ, как Бог всевидящ, всезнающ и всемогущ по отношению к вселенной. Тем, кто видит и знает больше нас самих, кто сильнее нас, является не всеви-

<sup>44</sup> Там же. С. 54.

<sup>45</sup> Там же. С. 88–90.

дящий, всезнающий, всемогущий и вездесущий Бог, а наше собственное тело. Короче говоря, то, в чем брамины увидели могущество Браммы, в глазах материалиста оказывается не чем иным, как деспотизмом тела.

Ни одна из необычайных способностей незримого голоса сокровищ не является результатом действия волшебного кольца султана: все они являются способностями самого тела. Единственное волшебное следствие — дар речь, то есть умение тела вербализировать эти способности. Таким образом, выдумав волшебное кольцо, Дидро наделил даром речи тело или, точнее, ту часть тела, которая традиционно считается наименее подвластной душе или разуму. На этом волшебная сила кольца султана заканчивается, и верх берет «волшебная сила» акустического голоса (и тела как его носителя, который никогда не бывает показанным целиком). В отличие от *acousmatre* Шиона, который, как правило, утрачивает свои способности в процессе деакустизации, тело действительно обладает способностями, выражающимися в незримом голосе. Оно сохранило бы их, даже если бы оно было показано целиком — эти способности не являются следствием незримого голоса.

На чем же основываются «волшебные способности» тела? К чему эти способности можно свести? Достаточно одного примера: как тело может «прочитывать» то, что у женщины на уме? Или, точнее, как сокровище может «знать» о том, что у женщины — в частности, у послушницы, которая по определению является добродетельной женщиной — в голове непристойные мысли? Ответ дает само ее сокровище: «ее мизинчик сказал мне это»<sup>46</sup>. Именно таким образом, то есть на основании своих собственных ощущений, сокровища знают все то, что они знают. И все то, о чем они знают, произносится ими в подобной манере: их «нескромность» ограничивается тем, что «до сих пор они говорили лишь о предмете, в высшей степени им близком»<sup>47</sup>, то есть о толковании своих собственных ощущений. Или, говоря словами одного из придворных: сокровища «говорят лишь о том, что они знают»<sup>48</sup>. В том, о чем говорят сокровища, нет ничего такого, чего не мог бы сказать о себе любой другой орган, если бы он мог говорить. Иными словами, сокровища говорят так, как говорили бы уста, если бы могли говорить только о том, что они действительно «знают», то есть если бы они описывали только свои чувства, например, ощущения, которыми сопровождается прием пищи. Одним словом, сокровища говорят точно так же, как говорили бы уста, если бы они *не были* органом речи.

Тот факт, что сокровища никогда не отклоняются от узко намеченной темы, был проанализирован анатомом Оркотомом, одним из «величайших умов», который занялся поиском объяснения болтовни сокровищ в свойствах материи: если сокровища говорят об одном и том же, то это оттого, что «ни о чем другом у них не было представления»; если они всегда пользуются одними и теми же словами, то это оттого, что «им не хватает мыслей и терминов»; если же они хранят молчание, то это потому, что «им нечего сказать»<sup>49</sup>. То есть безотносительно к тому, чему они обязаны своим даром ре-

<sup>46</sup> Там же. С. 62.

<sup>47</sup> Там же. С. 59.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же. С. 68.

чи — силе волшебного кольца султана, персту Божьему или слепому механизму природы, сокровища просто вербализируют свое собственное «эмпирическое знание». По этой причине сокровища «охотно впадают в повторения»<sup>50</sup> — рано или поздно они исчерпают свои «знания» и опыт, которые не безграничны; они уже рассказали все, что они знали, они не могут ни выдумать, ни выразить нечто, чего они не пережили сами, так как им не хватает мыслей и терминов.

Следовательно, в глазах радикального материалиста сокровища обязаны своими способностями тому, что они — в отличие от самих женщин, которые не испытывают нехватки в мыслях или терминах и потому способны говорить бесконечно — неизбежно истощают запас своих мыслей или терминов, то есть тому, что они говорят бесстрастно, невольно, машинально, что они слепо придерживаются единственной темы, что они очень часто повторяются, короче говоря, тому, что они говорят как машины.

Однако не механическая манера речи указывает на то, что у них нет души, что сокровища следует рассматривать в качестве «просто машин», как ошибочно считает африканский последователь Декарта в романе, применяя «метафизические аргументы картезианцев против существования души у животных» к речи сокровищ («сокровища говорят точно так же, как поют птицы»<sup>51</sup>). Скорее их следует рассматривать как машины, потому что душа, которая есть не что иное, как следствие телесной организации, говорит через них. Хотя душа, будучи субстанцией, отличной от тела, может иметь «мнение» насчет чего-то, помимо тела, которое она оживляет, болтовня души, которая тождественна телу, ограничивается вербализацией и минимальной интерпретацией телесных ощущений. Все модальности души, которая «ничто без тела»<sup>52</sup>, суть лишь проявления самого тела. Следовательно, само тело говорит посредством души. Сказать *je veux*, я хочу, для Дидро равносильно тому же, что сказать *je suis tel*<sup>53</sup>, я таков. Таким образом, трудно отличить мое желание от моей физической структуры. Словом, мое желание, как модальность души, суть лишь следствие моей телесной организации. В отличие от *bktemachine* Декарта, *homme automate* Дидро и *homme-machine* Ламетри не бездушны — душой их является сама телесная организация: так же, как для Дидро душа — это только «организация и жизнь»<sup>54</sup>, для Ламетри «все способности души настолько зависят от особой организации мозга и всего тела, что в сущности представляют собой не что иное, как результат этой организации»<sup>55</sup>.

Постольку поскольку они машины, то есть поскольку именно душа, тождественная телу и его организации, говорит через них, женщины в глазах Дидро (так же, как и в глазах Ламетри) заслуживают доверия. Люди всегда заслуживают любви и уважения, поскольку они машины. «Знаете, почему я до некоторой степени ценю людей?» — спрашивает Ламетри в своем последнем сочинении, «Системе Эпикура». «Потому, что я серьезно считаю их ма-

<sup>50</sup> Там же. С. 156.

<sup>51</sup> Там же. С. 274.

<sup>52</sup> Дидро Д. *Элементы физиологии* // Дидро Д. *Сочинения в 2-х т.* Т. 1. М., 1986. С. 522.

<sup>53</sup> Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, в *Œuvres*, 1:718.

<sup>54</sup> Дидро Д. *Элементы физиологии*. С. 505.

<sup>55</sup> Ламетри Ж. О. *Человек-машина* // Ламетри Ж. О. *Сочинения*. М., 1983. С. 208–209.

шинами. При противоположной гипотезе было бы очень мало людей, общество которых можно было бы ценить»<sup>56</sup>.

Эту идею можно рассматривать как комментарий Ламетри к «Нескромным сокровищам» Дидро, с которыми он был знаком и которые восхищенно цитировал<sup>57</sup>. Здесь Ламетри развивает свою знаменитую этику человека-машины, согласно которой «недостаток доверия и верности у жены или любовницы» есть «только легкий недостаток», точно так же, как воровство — это «скорее недостаток, чем преступление»<sup>58</sup>. Почему это так? Просто потому, что люди являются машинами, то есть потому, что души у них есть не что иное, как следствие их телесной организации. Согласно Ламетри, мы руководствуемся в наших действиях нашей телесной организацией, тогда как сами мы поистине беспомощны: «Когда я совершаю хороший или дурной поступок, ... то причиной этого является мое кровообращение»<sup>59</sup>. Таким образом, преступник — это «раб крови, текущей в его венах, как наручные часы — это раб механизмов, заставляющих их ходить»<sup>60</sup>. Именно из-за того, что преступник «несвободен быть виновным»<sup>61</sup> (он не более властен остановить «течение» жидкостей в своем теле и свои мысли о нем, «чем термометр или барометр властен остановить нагревание жидкости или рост атмосферного давления»<sup>62</sup>, а следовательно, он «заслуживает лишь сострадания»<sup>63</sup>), Ламетри пытается освободить его от раскаяния за совершенные им преступления (это, быть может, наиболее скандальный его тезис — единственным, кто смог искренне принять его, был маркиз де Сад<sup>64</sup>). Следовательно, Ламетри может терпимо относиться к окружающим его людям только потому, что он твердо верит, что они руководствуются во всех своих действиях — при прелюбодеянии, воровстве и так далее — своей телесной организацией. (Быть может, именно для того, чтобы терпимо относиться к их излишествам<sup>65</sup>, он иногда называл себя «господином Машиной»<sup>66</sup>). Если бы люди не были машинами, то есть если бы они обладали тонкой душой, которая не находилась бы в тесной зависимости от их телесной организации, он посчитал бы их отталкивающими. Или, точнее, он посчитал бы людей отталкивающими, если бы они не отказывали себе в прелюбодеянии, воровстве и так

<sup>56</sup> Ламетри Ж. О. *Система Эпикура* // Ламетри Ж. О. *Сочинения*. М., 1983. С. 369.

<sup>57</sup> См.: Aram Vartanian, «La Mettrie and Diderot Revisited: An Intertextual Encounter,» *Diderot Studies* XXI (1983), 170.

<sup>58</sup> Ламетри Ж.О. *Система Эпикура*. С. 369.

<sup>59</sup> Ламетри Ж.О. *Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье* // Ламетри Ж.О. *Сочинения*. М., 1983. С. 265.

<sup>60</sup> La Mettrie, *Anti-Seneca or the Sovereign Good*, в: *Machine Man and Other Writings*, trans. Ann Thomson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 143.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>64</sup> См.: Jacques Domenech, *L'Éthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle* (Paris: J. Vrin, 1989), 173.

<sup>65</sup> Описание некоторых излишеств Ламетри при дворе Фридриха Великого см.: Giles MacDonogh, *Frederick the Great: A Life in Deed and Letters* (New York: St. Martin's Press, 2000), 214.

<sup>66</sup> См., например: *Épître à Mlle A. C. P. ou la machine terrassée*, в *Œuvres philosophiques*, ed. Francine Markovits, 2 vols. (Paris: Fayard, 1987), 2:215 и далее.

далее, несмотря на то, что они могли пожелать нечто, что более или менее не зависело бы от их телесной организации, то есть несмотря на то, что для них «я хочу» не было бы синонимом «я таков».

Некоторые героини романа Дидро осознают, что при прелюбодеянии они действительно руководствуются своей телесной организацией — «каждый человек следует своей организации»<sup>67</sup>, говорит Дидро в другом своем сочинении — и, следовательно, что они являются не более чем *femmes-machines*, когда говорят, что «сокровища руководят нашим поведением»<sup>68</sup>. Мысль о том, что, строго говоря, прелюбодействовать хотят не они сами, а скорее их драгоценности, согласуется с теорией Дидро о деспотизме органов. Деспотизм органов или самого тела нигде не бывает столь очевидным, как в сокровищах или в той части тела, которая, как мы читаем в «Салоне 1767 года», *veulent quand le fils d'Adam ne veut pas*, хочет, когда сын Адама этого вовсе не хочет, *et qui ne veulent pas quand le fils d'Adam voudrait bien*<sup>69</sup>, и не хочет, когда сын Адама был бы не прочь.

Это не вы хотите есть или срыгивать, это желудок; мочиться хочет пузырь; и так же с другими функциями. Как бы много вы ни желали, ничего не произойдет, если телесный орган не пожелает, чтобы так было. Вы можете хотеть наслаждаться женщиной, которую вы любите, но когда вы получите это удовольствие? Когда этого пожелает телесный орган.<sup>70</sup>

Ламетри завершает свои размышления об этике человека-машины максимальной: «материализм является противоядием от мизантропии»<sup>71</sup>. Мораль, которую можно извлечь из «Нескромных сокровищ» Дидро, в значительной степени похожа: материализм является противоядием от *мизогинии*.

\* \* \*

Согласно Дидро, непреодолимым препятствием при размышлении о собственном разуме является то, что разум — подобно глазу — не способен увидеть себя самого:

Намереваясь рассмотреть, что происходит в моей голове, и *поймать мой разум с поличным*<sup>72</sup>, я не раз погружался в глубочайшие размышления со всей сосредоточенно-

<sup>67</sup> Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, в: *Œuvres*, 1:805. В русском переводе этот отрывок звучит несколько по-иному: «Я согласен, что человек комбинирует идеи так, как рыба плавает, а птица летает, но каждый человек вследствие своей организации, характера, темперамента и природных способностей, предпочитает комбинировать скорее одни представления, чем другие». (Дидро Д. *Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке»* // Дидро Д. *Сочинения в 2-х т.* Т. 2. М., 1991. С. 374). — Прим. перев.

<sup>68</sup> Дидро Д. *Нескромные сокровища*. С. 70.

<sup>69</sup> Дидро Д. *Салон 1767 года* // Дидро Д. *Салоны. В 2-х т.* Т. 2. М., 1989. С. 148. (У Дидро буквально следующее: «плотское желание может проявить себя и тогда, когда сын Адама этого вовсе не хочет; и, наоборот, бывает, что когда он хочет — оно ничем не дает себя знать». — Прим. перев.).

<sup>70</sup> Diderot, *Éléments de physiologie*, в: *Œuvres*, ed. Laurent Versini, 5 vols. (Paris: Robert Laffont, 1994—97), 1:1308.

<sup>71</sup> Ламетри Ж.О. *Система Эпикура*. С. 369.

<sup>72</sup> Составитель примечаний к «Письму о глухих и немых» замечает, что «Дидро перефразирует шутливое изречение «Я поймал природу с поличным», получившее широкую известность в

стью, на какую я только способен; но эти усилия ничего не давали. Я пришел к мысли, что для того, чтобы добиться успеха, следовало бы быть сразу и в себе и вне себя и в одно и то же время играть роль наблюдателя и наблюдаемого механизма. Но с разумом обстоит дело так же, как и с глазом: себя он не видит... Разве только урод о двух головах на одной шее сообщил бы нам что-нибудь на этот счет. Значит, надо подождать, когда неистощимая природа, порождающая самые необыкновенные явления, даст нам *бицефала*, созерцающего самого себя, у которого одна голова будет наблюдать за другой<sup>73</sup>.

Ожидая, пока появится подлинный бицефал<sup>74</sup>, Дидро в «Нескромных сокровищах», удвоив органы речи, сам сотворил *un monstre à deux têtes*, двуглавого уroda, «у которого одна голова будет наблюдать за другой»: *le discours du bijou*, речь сокровища — это просто свидетельство, которое одна из голов — та, что «говорит бесстрастно и ничего не привирает»<sup>75</sup> — дает о другой, или, короче говоря, сообщение из первых рук о том, что *разум поймал себя с поличным*.

Перев. с англ. Артема Смирнова

Текст печатается по изданию: Miran Bo ovic, 'Diderot's Hysterical Materialism', Jahrbuch 2001/2002. Essen: Kulturwissenschaftliches Institut im Wissenschaftszentrum NRW, 2002, S. 171-186

его время. Именно так высказался один философ, застав знакомую ему даму при компрометирующих ее обстоятельствах». (Сапрыкина Е. *Примечания // Дидро Д. Эстетика и литературная критика*. М., 1980. С. 596). — Прим. перев.

<sup>73</sup> Дидро Д. *Письмо господину \*\*\* о глухих и немых, предназначенное для тех, кто слышат и говорят // Дидро Д. Эстетика и литературная критика*. С. 85 (выделено Дидро). Это же мнение разделял Бюффон, который писал в письме к Дютуру от 6 января 1739 года: «точно так же, как кончик пальца не может прикоснуться к себе, а глаз себя увидеть, мысль не может постичь себя» (цит. по: Jacques Roger, *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi* (Paris: Fayard, 1989), 72).

<sup>74</sup> Те деформации, которых Дидро ожидал от будущего, как известно, природа сотворила несколькими веками ранее. См.: Jan Bondeson, «The Tocci Brothers, and Other Dicephali,» в: *The Two-headed Boy, and Other Medical Marvels* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2000), 160–88.

<sup>75</sup> Дидро Д. *Нескромные сокровища*. С. 56.