

UDC 821.133.1.09 Diderot D.
https://doi.org/10.18485/ms_zmskij.2025.73.1.1
<https://orcid.org/0009-0007-4763-4157>
Примљен: 19. фебруара 2025.
Прихваћен: априла 2025.

Др Милан Н. Јањић

ЛИБЕРТЕНСТВО И ЉУБАВ У ДИДРООВИМ ИНДИСКРЕТНИМ ДРАГУЉИМА¹

У овом раду анализирају се ставови о *либертѐнстѐву* и *љубави* у Дидроовом (Denis Diderot, 1713–1784) првом роману *Инди́скреј-ни грађуљи* (*Les Bijoux indiscrets*, 1748). Циљ овог истраживачког рада је да се на примеру одабраних делова из *Драгуља* покаже разлика у ставовима и поступањима код ликова између нагонског приступа – чулне манифестације природне страсти – а што се код Дидроа може одредити као *стѐрасѐвена аванѐура*, и емотивног уплива, тј. *љубави*, а која подразумева дубљу повезаност међу љубавницима. У том смислу, у раду се критички анализирају тезе јунака романа који дебатују да ли права љубав шкоди срећи, будући да нужно доноси извесна ограничења, што либертенске авантуре не познају, као и то да ли се срцу може приписати било каква улога у страственим авантурама или су оне сведене једино на биолошко-чулни нагон, што је у складу с материјалистичком философијом коју је Дидро заступао.

Кључне речи: Дидро, љубав, либертенство, разврат, емоције, природа, нагон.

1. ЛИБЕРТЕНСКИ РОМАН И ДИДРО. Либертенски роман заузима специфичну позицију у књижевно-историјској рецепцији, вероватно због свог двоструког утицаја на публику, наиме позитивног и негативног, како се уосталом гледало и на сâм либертенски покрет. С једне стране, постоји струја која овај жанр осуђује због ласцивних и неморалних тема, посматрајући га из

¹ Овај рад је у почетној фази истраживања изложен на научном скупу *Језици и кулѐуре у времену и ѝпростору 10*, који је одржан преко *Google meet* платформе 20. и 21. новембра 2021. године, у организацији Филозофског факултета у Новом Саду. Поред тога, основне хипотезе овог истраживања представљене су у ауторовој докторској дисертацији *Еѝтичка разматрања у Дидроовом књижевном делу* (2023), у оквиру ширег разматрања Дидроовог књижевног опуса.

оптике традиционалног хришћанског морала, који је још у 18. веку осећао претњу и нападе; с друге, слободоумни кругови су га славили и користили као средство за ширење идеја које су супротстављене устаљеном друштвеном поретку. Стога, француски теоретичар Колас Дифло (Duflo) у својој студији *Философија порнографа* (*Philosophie des pornographes*, 2019) констатује да, упркос томе што очигледно проналазимо одјеке философских тема у либертенском роману, историчари просветитељске мисли, све до данас, нису придавали велики значај овом жанру (Duflo 2019: 12). Поред тога, овај француски теоретичар запажа да развој либертенског романа не треба посматрати одвојено од развоја наративног, романеског дела, тј. романа уопште, јер је управо он представљао извесну сцену где аутори „воле да расправљају, да се у дијалозима баве интелектуалним проблемима тог времена, да представљају философске ликове”.¹ Либертенски романи објављивани су махом анонимно, или с ауторским псеудонимом, и, испрва, намера њихових творца није била да створе озбиљно књижевно дело, већ им је „циљ, пре свега, био да забаве читаоца, да изазову његову реакцију еротским садржајем, али и да га насмеју алузијама које се морају дешифровати, пародијама и безобразним или вешто одмереним провокацијама”.²

И док се развијао у оквиру наративне прозе, тематски се овај роман постепено издвајао од осталих наративних врста, те се на крају и оформио жанр који је нарастао не само у оквирима романеског и фиктивног, већ и у домену политичког, тј. на крилима просветитељских идеја, када се он по структури продубљује, тиме и жанровски уједначава, и углавном бави темама сексуалних слобода и критиком традиционалних друштвених, религиозних и политичких структура.³ Стога, то није више роман који би требало да само насмеје или забави читаоце, већ се у њему, под плаштом описа „приповести сексуалних авантура, постављају морална питања и проблеми, супротстављају искуства појединаца, њихове жеље и природне потребе, религијским догмама које творе темељ моралних норми једног друштва”.⁴ То је, управо, везивна нит свих либертенских романа. Протагонисти у њима често настоје да превазиђу постојеће друштвене норме тиме што ће наглашавати сопствену индивидуалност, а освајање слободе одиграва се како у

¹ « Car le roman, au XVIII^e siècle, est scène où on aime à disserter, à aborder dans des dialogues les problèmes intellectuels du temps, à présenter des personnages de philosophes » (Duflo 2019: 17).

² « Ils visent d’abord à distraire le lecteur, à provoquer en lui des effets par leur contenu érotique, à le faire rire par des allusions qu’il faut déchiffrer, par des parodies et par des provocations, outrancières ou savamment dosées » (2019: 19).

³ Поменути Дифло процењује како управо од друге половине 17. века почиње пуни развој либертенског романа, што је забринуло хришћанске моралисте који су позивали да се даље штампање ових романа заустави (2019: 15).

⁴ « Sous les récits des aventures sexuelles, on rencontre très souvent des questions et problèmes moraux, confrontant les expériences des individus, leurs désirs, leurs besoins naturels, avec les dogmes religieux en tant qu’ils fondent les normes morales de la société » (2019: 19).

позитивном, тако и у негативном смеру, јер бити либертен у друштву 18. века није значило само освајати слободу и пркосити ауторитету, већ је подразумевало и одређену *ићру моћи*, те и манипулисање другима ради личне користи и напредовања у друштвеној хијерархији, пре свега у аристократским круговима, на двору и у познатим салонима. У овим романима се приказује коруптивни карактер религијских институција, те ликови често исмевају лажну побожност свештенства и наводну моралну врлину аристократије. Будући да је спектар тема које либертенски романи обрађују изузетно широк, у њима се често могу прочитати и дискусије о слободи, природи, људској природи, пожуди, љубави и улози друштвених институција у регулисању људског понашања.⁵

Дени Дидро се опробао у томе да напише један либертенски роман пуким случајем, због опкладе, што нам сведочи његова кћер Мари-Анжелик Дидро, удата Вандел, у својим мемоарима о оцу (M^{me} Vandeul 1875: XLII). Након што се опклadio с љубавницом да се та врста књижевности може написати брзо и лако, тј. да је само довољно одабрати једну тему око које се, даље, могу извести танане нити, које би представљале споредне приче у роману, поред основне, Дидро је за петнаестак дана донео одштампане *Драћуље*. Његов секретар, Жак-Андре Нежон (Naigeon), сведочи како се аутор *Драћуља* кајао и често говорио да би радо дао да му се „одсече прст на шаци” уколико би то омогућило да роман нестане из његовог опуса (Naigeon 1821: 37). Одређена доза мистике с Блиског истока, како је то иначе био обичај у либертенским романима, присутна је код Дидроа, што није био редак случај будући да су приче из збирке *Хиљаду и једна ноћ* инспирисале многе ауторе. У Дидроовом роману моћ говора добијају извесни драгуљи, а сама радња романа смештена је у сарају султана Мангогула, који од врача Кукуфе добија магични прстен који може натерати *драћуље* да проговоре, што је управо Дидроов уметнички еуфемизам за женски полни орган.⁶ Док користи магичну моћ прстена Мангогул ишчежава за друге, али остаје физички присутан у свету, попут невидљиве приказе, и, уз помоћ ове необичне направе, може да слуша гласове који откривају љубавне авантуре у сарају јасно, гласно и разумљиво управо „најискренијим делом који постоји” и који је најбоље обавештен о стварима које он жели да сазна.

⁵ У француском језику појмови *libertinage* и *libertin* изведени су из латинске речи *libertinus*. Патрик Валд Ласовски (Wald Lasowski) нас у својој студији о роману и либертенству у 18. веку упућује да је ова латинска реч припадала правној терминологији и да је означавала оног који је ослобођен ropства (Wald Lasowski 2008: 15). И Мишел Делон (Delon) полази од исте латинске одреднице, *libertinus*, и бележи како је у француском језику овај појам први пут употребљен 1447. године у преводу *Новој Завети*, док се у средњем веку он користио да би се означили противници званичне теолошке мисли, тј. оне „који се дистанцирају од строге правоверности” (« [...] qui prennent quelque distance à l'égard de la stricte orthodoxie » (Delon 2004: 22).

⁶ Одил Ришар (Richard) у једном раду истиче да драгуљи који говоре нису Дидроов „изум”, да је то био чест мотив у либертенским делима (Richard 1998: 28).

чулна” (2004: 104). На тај начин, у француском друштву, створен је извешан кодекс „полне етике” (“code of sexual ethics”) који је својом отвореношћу нарушавао хришћанске норме (Дјурант 2004: 105; Durant 1967: 95). Да моногамија није била у моди сведочи и запажање где се наводи да је супруга, која је своје наклоности „ограничила на свог мужа”, сматрана старомодном, те је брак служио, „ради очувања породице”, док се никаква „верност ван тога није тражила” (Дјурант 2004а: 31). Либертенство је тако преокренуло схватање љубави и понудило визију једне нове, такозване *слободне љубави*, и то је било либертенство схваћено као раскалашно и разуздано понашање у љубавном, заводничком и сексуалном смислу.⁹

У *Индискрејним драгуљима* Дидро представља либертенство на два нивоа: прво, као интелектуално либертенство када оповргава традиционалну идеалистичку метафизику док развија материјалистичку философију, а затим приказује и либертенство у пракси, када алузивно описује раскалашну распуштеност француске аристократије тог доба. Алис Паркер (Parker) у раду „Дидеротика: Дидроов допринос историји сексуалности” (“Did/erotica: Diderot’s contribution to the History of Sexuality”, 1986) истиче да султан Мангогул у овом роману испитује хипотезу да верност (или моногамија) заправо и не постоји, да је то само људска илузија, која нема утемељење у природи, те да сазнања до којих се долази показују управо срж дидроовске философије материјализма, чиме се открива изразито неслагање „између природног и моралног човека, тј. физичког и друштвеног јаства”.¹⁰ Брбљање драгуља је очевидан лајтмотив у роману, и управо се у испричаним авантурама приказује оно што Герхард Штенгер (Stenger) у својој анализи назива „непригушена природа” (« une nature non étouffée », Stenger 2013: 76), која се ослобађа друштвених норми и табуа, а који су у многим аспектима и сами плод конвенционалних ограничења. Иако љубавници у својим разговорима углавном разматрају трачеве из султановог сараја – што је само алузија на двор Луја XV, будући да је ово и политичка сатира због које је Дидро провео три месеца у затворској тврђави – њихови дијалози више подсећају на мале философске дебате, док се тема разговора мења у зависности од открића која им драгуљи доносе, а сам раскалашни живот служи

⁹ Француски писац Патрик Брикнер (Bruckner) у огледу *Љубавни парадокс (Le paradoxe amoureux, 2009)* износи једно занимљиво гледиште. Наиме, он процењује да се у епохи француске просвећености одиграла велика културолошка револуција која је неминовно утицала на феномен, доживљај и позицију љубави уопште. Тада се веровало, како он истиче, да је могуће помирити непомирљиво: „љубав и врлину, задовољство тела и узвишеност душе”. На тај начин, прогресивни мислиоци 18. века показивали су како љубав може бити слободна, а да телесно уживање не укључује нужно и емотивну везу. И док је за ране хришћанске теологе сексуалност била само „звер коју је требало оковати” (« une bête qu’il fallait enchaîner »), за просветитеље то постаје „чудесна животиња коју треба ослободити” (« un animal fabuleux qu’il faut libérer », Bruckner 2009: 24).

¹⁰ “Mangogul’s negative results with regard to the central issue of fidelity reveal significantly a lack of accord between the natural and moral person, the physical and social self.” (Parker 1986: 92).

као повод за дубље разматрање питања уметности, друштвеног и индивидуалног морала, као и философских и метафизичких питања о природи.

Расправе о љубави и либертенству у роману представљају одраз Дидроове материјалистичке философије у којој се сукобљавају *разум* и *сипраси*, *иприродно* и *друштвено*, *морално* и *аморално*. У роману се могу издвојити два табора: Фани и Селим су либертени и воде се искључиво биолошким и страственим импулсима, свесни да љубав као трајна емотивна приврженост није природна, а тиме је и неостварива у пракси; насупрот овом материјалистичком становишту стоје Мирзоза и Амисадар, који сматрају да је човек, као део грађанског друштва, издигнут из природног стања и подвргнут моралном кодексу изграђеног друштва. На тај начин, испитујући границе, као и моралне импликације, љубави и либертенства, Дидро нам приказује један од својих парадокса, када изводи теорију о две врсте морала у чијим основама се налазе грађански морализам и природни аморализам.

3. ДВОРАНИН ЛИБЕРТЕН: СЕЛИМОВЕ ОСВАЈАЧКЕ АВАНТУРЕ. Селим је Мангогулов најстарији и најискуснији везир и заузима једно од кључних места када говоримо о љубави и либертенству у *Индискрејним грађуљима*. Овај лик није само носилац либертенске философије, већ и својеврстан симбол динамике љубави која, у његовом случају, не прати традиционалне конвенције, већ се испод званичне дворске пристojности уклапа у моралне назоре раскалашне аристократије. Кроз Селимов лик можемо увидети како Дидро обазриво користи либертенство као начин ослобађања људске природе од друштвених окова, али и као средство за изражавање дубоких и понекад подељених осећања према љубави и људској интимности. Селим није само обичан љубавник који следи устаљене схеме односа, већ фигура која поставља питање самог појма љубави у оквиру сексуалних слобода, што нам омогућава, на основу његових проживљених искустава, да се запитамо да ли је његова љубав искрена или је то само инструмент за постизање личног задовољства. Љубав у његовом случају, како ће се показати у даљој анализи, није узвишена и духовна, већ је сведена на освајање и страствене авантуре, те се више јавља као један механизам који се користи за изражавање индивидуалне слободе, често без обзира на рушилачке последице таквих односа.

У поглављима *Прича о Селимовим путовањима* (*Histoire des voyages de Sélim*), *Селим у Банзи* (*Sélim à Banza*) и *Сугализа* (*Cydalise*), Дидро приказује Селимово *умеће* љубавног освајања, а чија искуства могу служити као раскалашни приручник како завести жену, тј. као својеврсни *Ars amatoria* 18. столећа.¹¹ Селим сматра да су две круцијалне особине с којима се успева у љубави – *нагменоси* (*audace*) и *грскоси* (*présomption*).¹² Према томе,

¹¹ *Ars amatoria* је тротомни дидактички еп римског песника Овидија, где се нуди иронијна и провокативна анализа љубави, али с психолошком анализом људских страсти.

¹² Није случајно да се баш на Селимовом примеру приказује племић-развратник. Наиме, у лику Селима дидролози препознају војводу Ришеља (duc de Richelieu), праунука чувеног кардинала Ришељеа, главног министра Луја XIII. Војвода Ришеље је био за време Луја XV „највећи прељубник и узор моде тога доба” (“The champion adulterer and model of

будући да је човек с искуством у либертенским освајањима и дворским интригама, као и то да се у њему крију занимљиве приче, он је у овом роману пандан женским *драгуљима*. И док драгуљи причају о аферама, упркос вољи својих власница, Селим, а на молбу султанове присне пријатељице Мирзозе, која ће се с њим и сукобити око дефинисања љубави, отворено слушаоцима предочава своја искуства:

Стари дворанин попусти пред наваљивањем и поче овако: – Признајем, драгуљи су много говорили о мени, али нису све рекли. Они који би могли да допуне моје причање или више нису у животу или нису у нашој земљи, а они који су почели, само су дотакли ту материју. Ја сам се до данас неприкосновено држао обећања које сам им дао, иако сам створен више него они за говор; али, пошто су они прекинули ћутање, чини ми се да су ме разрешили обавезе да ја и даље ћутим (Дидро 1961: 262–263).¹³

Главно питање које Селимове приповести покрећу дотиче се разлике у природи љубави и телесног ужитка где емоције не учествују. У том смислу, пред читаоце, поставља се следећа дилема: да ли су биолошки нагони, који су својствени и животињама, довољни да човек осети задовољство, или у људској природи постоји нешто више од пукe физиолошке потребе? Ово питање се дубоко уклапа у Дидрову философију биолошког детерминизма, а према којој наши поступци нису у потпуности вољни, већ су условљени природом нашег организма – ми смо оно што јесмо и не можемо бити нешто друго. Селиму је унапред предодређено да буде либертен, што представља логичан исход два кључна фактора, како нам он то тумачи: прво, његове (за)дате природе по рођењу, а потом и околности у којима је као дечак одрастао. У том смислу, он прича о томе како му је природа била „велики учитељ”, те да није оклевао да се у потпуности препусти њеном подстреку. Тако, сазнајемо да је још као дечак први пут осетио чари путеног задовољства, када је освајао собарице његове мајке: „оне су” – присећа се стари везир – „већином биле лепе и младе; разговарале су, скидале се и облачиле преда мношвом без устручавања, и чак су ме подстицале да будем мало слободнији с њима; а мој дух, склон лакомислености, користио се свим и свачим” (Дидро 1961: 263).¹⁴ Поред природе, његово либертенство под-

fashion in this age was Louis François Armand de Vignerot du Plessis, Duc de Richelieu, grand-nephew of the austere Cardinal”), обавештава нас Вил Дјурант у *Доба Вољера* (Дјурант 2004: 280; Durant 1965: 291).

¹³ « Le vieux courtisan céda à ses instances, et commença de la sorte. “Les bijoux ont beaucoup parlé de moi, j’en conviens; mais ils n’ont pas tout dit. Ceux qui pouvaient compléter mon histoire ou ne sont plus, ou ne sont point dans nos climats; et ceux qui l’ont commencée n’ont qu’effleuré la matière. J’ai observé jusqu’à présent le secret inviolable que je leur avais promis, quoique je fusse plus fait qu’eux pour parler: mais puisqu’ils ont rompu le silence, il semble qu’ils m’ont dispensé de le garder” » (Diderot 2004: 166).

¹⁴ « Elles étaient pour la plupart jeunes et jolies: elles s’entretenaient, se déshabillaient, s’habillaient devant moi sans précaution, m’exhortaient même à prendre des libertés avec elles; et mon esprit, naturellement porté à la galanterie, mettait tout à profit » (Diderot 2004: 166).

грејавала је и ласцивна књижевност док је у младости читао познато еротско дело из 17. века, роман *Алојзија (Aloysia)*. Оно што је Селим на тим страницама прочитао, покушао је потом да примени и усаврши у пракси, те је телесно уживање практиковао с рођаком Емилијом. Када је рођака остала у другом стању, тј. када су је снашле, како он каже, „непријатности којима није знала разлог”, наш јунак је морао да напусти Француску.

Његово либертенско формирање наставило се, даље, у Европи, тачније у Енглеској, Шпанији и Италији, где је освајао жене на исти онај начин као што се у рату освајају тврђаве. Наш јунак у то време није марио за *љубав*, по сопственом признању, он је једино желео *уживања* и оне жене које су му то обећавале. Љубав је за њега била само освајање, а Селим себе доживљава као војника-освајача, док је жена тек пролазни објекат чулне пожуде. Стога, Мангогулов везир је научио да склапа „пријатне везе” (« *belles passions* ») које су трајале свега један дан и нашао се у некаквом освајачком вртлогу у коме „почетак једне авантуре није сачекивао крај друге” (1961: 268–269).¹⁵ Ако чулна уживања нису долазила на време, ако су каснила или била недовољна, Селим није оклевао, већ је одмах кренуо у потрагу за новим ужитком, без икаквих задршки. У свакој од поменутих земљи, свака љубавница је за њега била прилика да научи нешто ново у чарима љубавног освајања.

Либертенске авантуре су се наставиле и по повратку на француски двор, а игре с дворским дамама су биле саставни део његове јавне слике, тј. репутације као познатог освајача и љубавника. Селим је користио све прилике: маскенбале, салонска окупљања, аристократске забаве и тамо је, по сопственом сведочењу, упознао све оне даме које су „уживале глас лепотица и младица”, и све су те везе „стваране прекидане, обнављане и заборављане у року од шест месеци”. Прећутно правило у либертенским авантурама јесте то да љубавници проводе ноћи заједно, а да се сутрадан и не познају. Селим се лако уклопио у такво раскалашно окружење и играо игру узајамног освајања с дворским дамама којима је једно од главних занимања било и то да се такмиче међусобно (а не само да буду предмет освајања) у томе да преотимају љубавнике од својих најбољих пријатељица, а једна дама је у исто време започињала чак по три авантуре истовремено (Дидро 1961: 281; Diderot 2004: 178). Дидроов Дон Жуан, како Селима можемо назвати, није се зауставио на томе. Његове страсти се нису стишавале, како би читалац могао помислити, него су се више раширивале, те се он, даље, прерушавао у жену и одлазио у манастир како би заводио невине и младе редовнице подучавајући их тајнама чулне љубави. Селим спроводи у пракси, дакле, оно што Ерик-Емануел Шмит (Schmitt) у теорији назива „философија завођења” (« *philosophie de la séduction* »), што је уосталом и поднаслов његове студије о Дидроу. Селиму је либертенство *modus vivendi*, битне су слобода, знатижеља и несталност, јер „нема вечних веза” (« *il n’y a pas de liaisons éternelles* »,

¹⁵ « Je circulai pendant six mois dans un tourbillon, où le commencement d’une aventure n’attendait point la fin d’une autre; on n’en voulait qu’à la jouissance » (2004: 170).

Schmitt 1997: 297). У том погледу, Пол Хофман (Hoffmann) у једном раду о Дидроовим *Индискрејтним драгуљима* сматра да, због либертенских назора, који несумњиво потичу из материјалистичке философије, Селим у роману представља самог Дидроа (Hoffmann 1995: 180).

4. ДИЈАЛОГ О ПРИРОДНОЈ НЕСТАЛНОСТИ: ФАНИ И АМИСАДАР. Сцена у којој Фани спава са супругом Алонзом и у којој драгуљ у Мангогуловом присуству проговара о њеним ванбрачним авантурама представља један од кључних тренутака унутрашње и спољашње динамике либертенства коју наш аутор истражује. Ова сцена служи као средство кроз које Дидро разматра концепте интимности, ванбрачне авантуре и моралних дилема које из таквог чина произлазе, што ће му послужити као упечатљива илустрација парадоксалне природе људских тежњи које нису увек у складу с рационалним поступањима. Присуство драгуља, који као ћутљиви посматрач изражава своје осећање о Фаниним поступцима и њеној везаности за љубавника Амисадара, подсећа на дубоку алегорију у вези с питањем приватности, надзора и индивидуалне слободе. Тиме што овај драгуљ, као испрва неми сведок и свакако као објект који је по свом положају подвргнут људском испитивању, добија глас, Дидро не само да изводи критичку рефлексiju о људским слабостима, већ и о рушењу граница између јавног и приватног живота.¹⁶

Четрдесет и трећа глава романа доноси нам занимљиву расправу о „замрзнутима” (« transis ») и „несталнима” (« inconstants »). *Несћалне* заступа Фани, дворска дама, позната по бројним аферама, а *замрзнуће* Амисадар, њен љубавник. Они расправљају о самој суштини раскалашности и анализирају разлику између *нежне* (*femme tendre*) и *лаке* жене (*femme galante*), те доводе у питање сам концепт *верносћи*. Фани, у разговору с поменутиим љубавником, износи своје све дубље разочарење у либертенски начин живота који је до тада водила, истичући да је исцрпљена и да су њена некадашња страст и опчињеност ванбрачним аферама замењени умором, физичким и емотивним. Она не крије да је овај живот, који се заснивао на тренутним импулсима чисте физичке привлачности и краткотрајне страсти, попут Селимових, постао неиздрживо тежак и емотивно испразан. Фани увиђа да авантуре више не доносе задовољство, већ су, напротив, извор психичког напрезања и исцрпљивања, чиме себи руши илузију о сексуалној независности и слободи, док се све више осећа као да је затворена у сопственом лавиринту јавне и приватне издаје. Ерих Фром се (Fromm) у *Умећу љубави* (*The Art of Loving*, 1956) бавио психолошким последицама које доносе и љубав и страст, те танким границама између ова два емотивна импулса који се у човеку јављају. Он напомиње да тренутна задовољства, оличена у

¹⁶ Арам Вартањан (Vartanian) у раду „Еротизам и философија код Дидроа” (« Erotisme et philosophie chez Diderot », 1961) сматра како *Драгуље* треба читати као „роман радозналости” (« roman de la curiosité »), тј. роман *неограничене радозналости* (« curiosité illimitée », Vartanian 1961: 375), управо због експеримента који спроводи Мангогул, а то је откривање туђих тајних веза у сарају.

сексуалном чину, резултирају „све јачим осећајем одвојености јер сексуални акт без љубави никад не премошћује провалију између два људска бића, осим на тренутак” (Фром 2013: 24). Управо је Фани сада изнад те провалије, коју не може да премости, и добија жељу да се повуче из јавног живота, који је увек доживљавала као пуку забаву, али који сада више нема ону стару вредност, те тежи изолацији, да би поново пронашла унутрашњи мир. Ова њена одлука, у којој се огледа извесна нада за духовну и физичку рехабилитацију, заправо открива дубок осећај усамљености који прати појединце који су, као Фани, надахнути идејама либертенства и слободе, али су на крају упали у пакао безнадежног тражења нечег што више не постоји. Тако, Дидро открива и оно друго лице либертенства, које са собом вуче негативне последице по људски емотивни склоп:

– Не знам, мрзим цео свет. – Ах, госпођо, нисте у праву; а тај цео свет који мрзите још ће вам пружити оно чиме ћете надокнадити губитке. – Амисадаре, зар ти заиста верујеш да још има добрих душа које су се сачувале од покварености овога века и које умеју да воле? – Како, воле? Зар ви нешто дајете на те тричарије? Ви бисте желели да будете вољени? Ви? (Дидро 1961: 248).¹⁷

Амисадар, као дубоки познавалац људске природе, подсећа Фани на неумољиву условљеност која влада природом. По њему, Фанина настојања да побегне од ванбрачних авантура и либертенског живота су, иако искрена, у суштини неостварива. Он јој указује да њена природа не стреми нежности и интимности, већ је, напротив, обдарена другим особеностима које је терају на сталну потрагу за новим страственим узбуђењима, те тако не може да побегне од себе и да постане *неко дрући*. Она није, како он то предочава, *нежна* жена, или замрзнута. Природа јој је уделила другу улогу, према томе, Фани не би могла као каква „малограђанка” (« *petite bourgeoisie* ») да се повинује „љубомори и ђудима неког љубавника нежног и верног” (1961: 248; 2004: 157). У том смислу, уколико би се Фани понашала другачије у друштву и заиста одрекла ванбрачних афера, онда она не би била доследна својој либертенској природи, већ би покушала да буде „неко други”, чиме би угушила своју природу сузбијајући нагоне, што би довело до патологије, а Дидро сматра да је човек моралан једино уколико се понаша искрено према себи, тј. у складу са својом природом.

Поред тога, Амисадар, као човек који преиспитује либертенске принципе и њихову усмереност на физичко задовољство као централни аспект људске интимности у виду пролазног задовољства, упућује Фани на важну

¹⁷ « – Je ne sais; j'en veux à toute la terre. – Ah! madame, vous n'avez pas raison; et cette terre, à qui vous en voulez, vous fournirait encore de quoi réparer vos pertes. – Amisadar, en vérité, tu crois donc qu'il y a encore de bonnes âmes échappées à la corruption du siècle, et qui savent aimer? – Comment, aimer! Est-ce que vous donneriez dans ces misères-là? vous voulez être aimée, vous? » (Diderot 2004: 157).

разлику између површних страсти либертенства и дубљих, трајнијих веза које чине основу праве љубави. У његовом тумачењу, либертенство, као културни и философски покрет, не подразумева само сексуалну слободу, већ и укидање моралних и друштвених оквира који регулишу људске односе, што доводи до субјективног осећаја слободе, али истовремено и до површности, јер је пажња усмерена искључиво на краткотрајна задовољства и привремене везе. Супротно томе, права љубав, како Амисадар истиче, не заснива се само на пролазним страстима, већ је она скуп дубоких емоционалних и психолошких повезаности, што захтева *поверење*, *поштовање* и *емпатију*. Амисадар је свестан да је Фанина потреба за авантурама и узбуђењима само привремени бег од дубље, истинске интимности, која подразумева поштовање личности и њено излагање рањивости у односу на другог. Он наглашава да је љубав процес сталног самоиспитивања и адаптације, који није у складу са лаковерним и непосредним задовољствима која либертенска визија људске сексуалности нуди. У овом контексту, Амисадар не само да критикује фрагментарност либертенског приступа људским односима, већ и указује на дубоку несагласност с истинским потенцијалом емотивне и моралне везаности. У уређеном друштву, верност је врлина: „Жена која се везује за једног човека” – изричит је он када даје лекције о љубавном јединству између два бића – „чува свој углед, бива суверено поштована од онога који је воли, и ви ни сањати не можете колико љубав дугује поштовању” (1961: 249).¹⁸ Жена по његовом укусу треба да има духа, осећајности, а нарочито пристojно владање, да је тиште супружникове бриге, да га подучи како да јој се још више допадне и да не воли никога другог сем њега. Несталност је по њему само необавезна забава у којој нема ничег дубинског: „Несталност може у најбољем случају да га [човека] забави кад му је срце слободно и кад хоће да прави поређења” (1961: 252).¹⁹

Будући да је либертенска етика саздана на другачијим начелима, Фани сматра да је њен пријатељ помешао неспојиве ствари, као што су углед, љубав и поштовање. Жена какву описује Амисадар, суштински, не постоји, јер он ствара „некакво идеално биће, химеру од жене, биће из уобразиље” (1961: 256).²⁰ Иако јој је вера у либертенска искуства помало пољуљана, Фани у расправи подсећа на предности либертенства и слободе које оно нуди: „Узнем неког човека, с њим не ваља, узнем другог, тај ми не одговара, заменим га за неког трећег, ни он ми ништа боље не одговара” (1961: 249),²¹ и тако даље док се не пронађе одговарајући партнер. Према томе, увиђамо да Фани

¹⁸ « Une femme qui s'attache conservera sa réputation, sera souverainement estimée de celui qu'elle aime; et vous ne sauriez croire combien l'amour doit à l'estime » (Diderot 2004: 157).

¹⁹ « L'inconstance offre une variété de plaisirs inconnus à vous autres transis » (Diderot 2004: 159).

²⁰ « Il s'est fait je ne sais quelle créature idéale, une chimère de femme, un être de raison coiffé... » (2004: 162).

²¹ « Comment, je prends un homme, je m'en trouve mal: j'en prends un autre qui ne me convient pas: je change celui-ci pour un troisième qui ne me convient pas davantage [...] » (2004: 157).

своју срећу тражи у динамичности пријатних односа, чиме се дотичемо Дидроовог вековечног тока из *Даламберовој сна*, где је описана природа у непрекидној промени, а коју човек не може да избегне. Фани сматра да више вреди „узимати по својој вољи, остајати док нас то забавља, напуштати кад нам постане досадно или кад неко други овлада маштом. Несталност пружа разнолика задовољства, непозната вама, замрзнутима” (1961: 252).²²

Међутим, уколико човека сведемо само на биологију, на природну законитост којом је очигледно условљен, онда смо укинули целокупну изграђену културу, а коју је човек вековима стварао тако што је градио себе, с једне стране, као појединца, и друштво у целини, с друге. Управо ова расправа, између Фани и Амисадара, доприноси великој дебати просветитељске епохе у Француској, оној о *природи* и *култури*. Ова два опозитна појма немогуће је у потпуности изоловати. Иако су саздани на супротним основама, они се, како је то показао Лестер Крокер (Crocker), допуњују. У својој опсежној студији *Природа и култура* (*Nature and Culture*, 1963), амерички професор закључује да разлика између природног и културног, тј. између природе и морала не може бити превазиђена, те да се не може одабрати искључиво један, а да се други потпуно одбаца (Crocker 1963: 503–504). Без обзира на ове супротности, „човек је”, вели Крокер, „осуђен на то да буде човек, физичка и морална животиња, себична и великодушна, егоистична и друштвена”.²³ У ове оквире је Дидро сместио јунаке у свом романескном првенцу из младости.

5. Закључне мисли. Дидро се *Драћуљима* уписује у традицију еротологије, која, према речима Михаила Епштејна, „не проучава сексуалне односе него љубав и љубомуру, жељу и уживање, завођење и забрану, страст и игру као облике човековог бића и међуљудских односа” (Епштејн 2012: 98). Ан Динајз-Туни (Deneys-Tunney) у једном раду о процењује да Дидро *Драћуљима* најављује модерну епоху „аутономног знања” (“autonomous knowledge”) о чулном уживању, али и „такође поставља питање задовољства и сексуалног ужитка у саму срж философије као загонетке, коју и философија и роман морају да докуче”.²⁴ У овом роману Дидро сукобљава непомирљива гледишта, те у свом парадоксалном маниру подједнако аргументује и једну и другу страну: *прво*, традиционално, које љубав схвата као емотивни спој две особе, као дубоку приврженост и трајну верност, и *друго*, либертенско, условљено биолошким детерминизмом где влада несталност и физикална страст. На делу је, према томе, Дидроов двоструки човек, *homo duplex*, као биће природе и културе. С једне стране, аутор *Драћуља* инсистира на природ-

²² « Je conclus qu'il vaut encore mieux aimer comme on aime à présent; en prendre à son aise; tenir tant qu'on s'amuse; quitter dès qu'on s'ennuie, ou que la fantaisie parle pour un autre. L'inconstance offre une variété de plaisirs inconnus à vous autres transis » (2004: 159).

²³ “Man, despite dreamers, despite extremists on one side or the other, is condemned to be man, an animal physical and moral, selfish and generous, egoistic and social; [...]” (Crocker 1963: 503).

²⁴ “He also places the question of pleasure and sexual jouissance at the core of philosophy as the enigma that both philosophy and the novel have to interrogate [...]” (Deneys-Tunney 2009: 95).

ној доследности, која се огледа у либертенској несталности, тј. у томе да се човек увек руководи инстинктима, чиме се негира романтична љубав, која је производ културе. *Драћуљи* на тај начин осликавају оно што би поменути пољски теоретичар Маријан Шкрипек (Skrzypek) назвао *енерџија природе* (*énergie de la nature*) код Дидроа, што је једна од кључних категорија његове философије (Skrzypek 1999: 30). Снага природе код Дидроа може се – према процени Маријана Шкрипека – директно поистоветити с платоновим Еросом, као основним стваралачким принципом у свету, али који код Дидроа има и примесе „хобсовске концепције” природног човека (1999: 31). У том смислу, пољски дидролог исправно закључује да су природни нагони увек у расколу с друштвеним баријерама, које их деградирају и деформишу водећи их до патологије.

У поменутој студији *Љубав и Зайаг* Дени де Ружмон је истраживао феномен љубави у западноевропској култури и показао како је „услов да љубав покаже истинску природу [је] спорост и тежина, у њу се улаже цео живот” (Ружмон 2011: 242). Будући да живе од тренутка до тренутка, од уживања до уживања, од страсти до страсти, Дидроови либертени, Фани и Селим, очигледно имају донжуановски приступ и тако не владају собом, јер, како подвлачи Ружмон, човек страсти не жели да „влада собом, он жели да буде ван себе у екстази” (2011: 218). За Селима не постоји оно што Дени де Ружмон дефинише као *активна љубав* која захтева верност и време. Дидроов јунак се бави једним, како то дефинише поменути Епштејн, разорним и нихилистичким занимањем (Епштејн 2012: 134). Он се тако можда може поистоветити с Дон Жуаном, којег Ружмон одлично портретише као човека „непрекидног низа љубави”, који „не зна за прошлост или будућност” (Ружмон 2011: 220). Мирзоза сматра да човек врло често „воли да би волео”, због саме љубави, а не због чулног задовољства, и да везе које почињу због „подударности карактера”, а одржавају се из „поштовања и цементирају се поверењем”, трају врло дуго и врло су „чврсте”. То је у супротности са Селимом, јер он, као и Дон Жуан, живи у „сталној садашњости јер нема времена да воли” (2011: 218). Када се љубав изједначи са страшћу, и када се одузме психолошка и емотивна дубина коју она са собом може донети, онда „љубав, у значењу страсти, супротна је животу”, штавише, то постаје „исцрпљивање бића, аскеза без ононостраности, немоћ да се воли оно што је присутно уколико се не замишља оно што је одсутно; најзад, то је бесконачно бежање од поседовања” (2011: 220).

ИЗВОРИ

DENIS, Diderot. *Les Bijoux indiscrets*. In: *Contes et romans*. Éd. de Michel Delon, avec la collaboration de Jean-Christophe Abramovici, Henri Lafon et Stéphane Pujol. Paris: Gallimard, 2004.

Дидро, Дени. *Индискрејтни граћуљи*. Прев. Загорка Грујић. Београд: Нолит, 1961.

PLATON. *Ijon. Gozba. Fedar*. Prev. Miloš N. Đurić. Beograd: BIGZ, 1970.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- BRUCKNER, Pascal. *Le paradoxe amoureux*. Paris: Grasset, 2009.
- COLAS, Duflo. *Philosophie des pornographes*. Paris: Seuil, 2019.
- CROCKER, Lester. *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963.
- DELON, Michel. *Le savoir-vivre libertin*. Paris: Hachette Littératures, 2000.
- DENEYS-TUNNEY, Anne. "The Novel, Philosophy and Obscenity in Diderot's *Les Bijoux indiscrets*". *Diderot Studies*, vol. XXXI (2009): 83–95.
- DURANT, Will and Ariel. *The Age of Voltaire: A History of Civilization in Western Europe from 1715 to 1756, with Special Emphasis on the Conflict between Religion and Philosophy (Story of Civilization, Book 9)*, New York: Simon and Schuster, 1965.
- DURANT, Will and Ariel. *Rousseau and Revolution. A History of Civilization in France, England and Germany from 1756, and in the Remainder of Europe from 1715, to 1789 (Story of Civilization, Book X)*, New York: Simon and Schuster, 1967.
- FROM, Erih. *Umeće ljubavi*. Prev. „Libretto”. Beograd: Libretto, 2013.
- HOFFMANN, Paul. « Signification du personnage de Sélim dans *Les bijoux indiscrets* ». *Diderot Studies*, vol. XXVI. (1995): 171–181.
- MAUZI, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*. Genève, Paris: Slatkine Reprints, 1979.
- NAIGEON, Jacques André. *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*. Paris: Brière, 1821.
- PARKER, Alice. "Did/erotica: Diderot's contribution to the history of sexuality". *Diderot Studies*, vol. XXII (1986): 89–106.
- RICHARD, Odile. « *Les Bijoux indiscrets*: Variation secrète sur un thème libertin ». *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, vol. 24. (1998): 27–37.
- SCHMITT, Eric-Emmanuel. *Diderot, ou la philosophie de la séduction*. Paris: Albin Michel, 1997.
- SKRZYPEK, Marian. « Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot ». *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, vol. 26. (1999): 27–36.
- STENGER, Gerhardt. *Diderot. Le combattant de la liberté*. Paris: Perrin, 2013.
- VANDEUL, Marie-Angélique Diderot. « Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot ». In: DIDEROT, Denis. *Œuvres complètes* (tome I). Éd. de J. Assézat et M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1875, p. XXIX–LXII.
- VARTANIAN, Aram. « Érotisme et philosophie chez Diderot ». *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 13 (1961): 367–390.
- WALD LASOWSKI, Patrick. *Le grand dérèglement. Le roman libertin du XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 2008.

*

ДЈУРАНТ, Вил и Ариел. *Русо и Револуција. Историја цивилизације у Француској, Енглеској и Немачкој од 1756. и у остатаку Европе од 1715. до 1789.* Прев. Лазар Мацура. Београд: Војноиздавачки завод, Народна књига, 2004.

ДЖУРАНТ, Вил и Ариел. *Доба Волтера. Историја цивилизације Западне Европе од 1715. до 1756, са посебним нагласком на сукоб између религије и филозофије*. Прев. Љубомир Величков и Лазар Мацура. Београд: Војноиздавачки завод, Народна књига, 2004а.

ЕПШТЕЈН, Михаил. *Филозофија љубави: љубав у њеној димензији*. Прев. Радмила Мечанин. Нови Сад/Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2012.

Др Милан Н. Јањић

LIBERTINAGE ET AMOUR DANS *LES BIJOUX INDISCRETS* DE DIDEROT

Résumé

Dans cet article, nous examinons les discussions sur le libertinage et l'amour dans le premier roman de Diderot – *Les Bijoux indiscrets* (1748). L'objectif de cette recherche est de démontrer, à travers des exemples choisis dans les *Bijoux*, la différence d'attitudes et de comportements entre l'approche instinctive – manifestation sensuelle de la passion naturelle, que Diderot pourrait qualifier d'aventure passionnée – et l'influence émotionnelle, c'est-à-dire l'amour, qui implique un lien émotionnel plus profond entre les amants. Dans cette optique, l'article analyse de manière critique les thèses des personnages du roman qui débattent sur la question de savoir si le véritable amour nuit au bonheur, en raison des limitations qu'il impose, que les aventures libertines n'embrassent pas, et si le cœur peut jouer un rôle dans les aventures passionnées, ou si celles-ci se réduisent à un simple instinct biologique et sensuel, ce qui est en accord avec la philosophie matérialiste défendue par Diderot.

Универзитет Метрополитан у Београду

Факултет за стране језике

milan.janjic@metropolitan.ac.rs