

История
науки

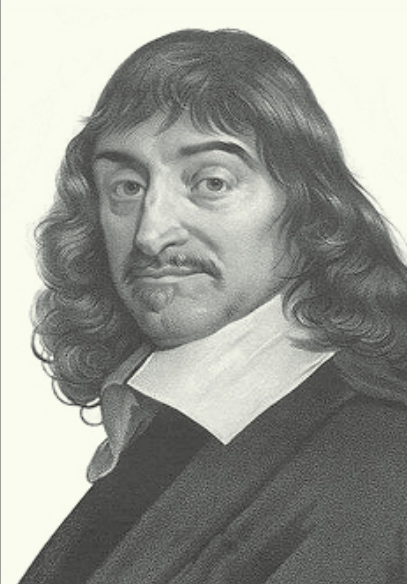
Сергей Фокин



Гений кривомыслия

Рене Декарт
и французская словесность
Великого Века

Новое
литературное
обозрение



История науки

Сергей Фокин

**Гений кривомыслия. Рене
Декарт и французская
словесность Великого Века**

«НЛО»

2023

Фокин С.

Гений кривомыслия. Рене Декарт и французская словесность
Великого Века / С. Фокин — «НЛО», 2023 — (История науки)

ISBN 978-5-44-482161-5

Философа Рене Декарта, автора знаменитого «Рассуждения о методе», принято представлять как рыцаря чистого разума и записного рационалиста. Однако, как показывает в этой книге Сергей Фокин, пресловутая прямота мысли Декарта невозможна без своеобразной «темной стороны» — определенного «кривомыслия», продиктованного и суровыми условиями времени, когда вольнодумство каралось строгим наказанием, и литературными законами эпохи. Вписывая творчество философа в политический, культурный, социальный, религиозный и биографический контексты XVII века, автор демонстрирует сложные траектории, которым тому приходилось следовать в своем призвании — поиске истины. Одна из основных задач книги — прочертить те линии мысли Декарта, которые, восходя к установкам барокко и классицизма, прециозности и галантности, либертинства и салонной культуры, преломляются в новейших интеллектуальных практиках — от психоанализа и деконструкции до исторической или экономической антропологии и философии перевода. Сергей Фокин — доктор филологических наук, профессор кафедры романо-германской филологии и перевода СПбГЭУ.

ISBN 978-5-44-482161-5

© Фокин С., 2023

© НЛО, 2023

Содержание

От автора	6
Введение. Несколько предварительных замечаний в оправдание заглавия книги	7
Этюд первый. Ночь рождения философа, или Три сна Декарта	17
1.1. Рукопись, потерянная неизвестно где и неизвестно кем	17
1.2. Философ спит и видит... Истину	20
Приложение I. Адриан Байе. Три сна Декарта	27
Приложение II. Зигмунд Фрейд. Письмо Максиму Леруа об одном сне Декарта	31
1.3. Философ-номад	36
Этюд второй. Мир как басня, история, картина, театр 71	41
2.1. Больше чем один язык	41
2.2. Мировоззрение и картина мира	44
2.3. Мир как басня	52
2.4. Миры философа	54
Конец ознакомительного фрагмента.	55

Сергей Фокин
Гений кривомыслия. Рене Декарт и
французская словесность Великого Века

Прямо смотрит тот, кто не видит дальше собственного носа.
Жорж Батай. Эротизм как оплот морали

Если идти все время прямо, далеко не уйдешь.
Антуан де Сент-Экзюпери. Маленький принц

От автора

Предваряя введение в научную проблематику книги, автор хотел бы высказать здесь слова благодарности институтам и ученым, без поддержки которых эта работа вряд ли увидела бы свет. В первую очередь я хотел бы засвидетельствовать свою признательность Российскому фонду фундаментальных исследований, в течение трех лет финансировавшему мои исследования по философии Рене Декарта. Кроме того, мне хотелось бы выразить благодарность Санкт-Петербургскому государственному экономическому университету, руководству которого я обязан институциональными условиями, благоприятствовавшими моим работам, в этом отношении слова глубокой благодарности адресованы: ректору СПбГЭУ д. э. н., профессору И. А. Максимцеву; проректору по научной работе д. э. н., профессору Е. А. Горбашко; проректору по учебной и методической работе д. э. н., профессору В. Г. Шубаевой; проректору по международным связям к. э. н. Д. В. Василенко; д. э. н., профессору М. А. Клупту, который в бытность свою деканом гуманитарного факультета словом и делом поддерживал меня во всех начинаниях.

Наконец, самые искренние слова благодарности мне хотелось бы сказать в адрес редколлегий российских научных журналов, где были напечатаны первоначальные варианты работ, составивших впоследствии отдельные части настоящей книги, таким образом, я признателен изданиям: «Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология» (и лично И. Д. Осипову); «Вопросы литературы» (и лично И. О. Шайтанову); «Логос. Философско-литературный журнал» (и лично В. Анашвили); «Философский журнал / Philosophy Journal» (и лично Н. Н. Сосне); «EINA: Философия. Религия. Культура» (и лично Д. Орлову).

Сверх того, я хотел бы здесь поблагодарить тех «картезианцев поневоле», что составили самый ближний круг моего общения в ходе реализации проекта: Ольгу Волчек, Алексея Грыкалова, Сергея Зенкина, Виктора Лапицкого, Валерия Савчука, Александра Черноглазова, Алексея Шестакова.

Отдельные слова благодарности хочу высказать студенткам кафедры романо-германской филологии СПбГЭУ, с пониманием относившимся к моим занятиям по теории перевода осенью 2019 года, главным предметом которых были загадки «Снов Декарта».

Спасибо!

Введение. Несколько предварительных замечаний в оправдание заглавия книги

Не приходится сомневаться, что в памяти каждого, кому довелось встретить на своем пути творчество Рене Декарта (1596–1650), навсегда остается, сверх индивидуальных интеллектуальных или эстетических впечатлений, краткое название небольшого сочинения – «Рассуждение о методе» (1637). Этот текст стал, как говорится, визитной карточкой философа и едва ли не самым читаемым его произведением, несмотря на то что изначально оно было лишь предисловием к трем обстоятельным научным трактатам, вместе составившим первую опубликованную книгу Декарта. Действительно, развернутое название этого сочинения было гораздо более многословным: «Рассуждение о МЕТОДЕ. Дабы верно вести свой разум и отыскивать истину в науках. Сверх того „Диоптрика“, „Метеоры“ и „Геометрия“, каковые составляют опыты онго Метода». На титульном листе первого издания книги можно видеть, что слово *метод* графически обрамляет велеречивое название всего произведения: рамки эти, образованные его двойным упоминанием, подобны раме старинной картины, они оттеняют вязь старинной печати, подчеркивая первостепенное значение самого понятия, которое как будто двоятся в двух точках единого маршрута – пункт отправления, пункт прибытия. Правда, из благообразного титула словно бы выпадает первое и ключевое понятие – «рассуждение».

Оно действительно было введено в последний момент и даже показалось излишним первым читателям рукописи¹. Однако, невзирая на авторитетные суждения об избыточности данного слова, Декарт энергично отстаивал понятие «рассуждения» («discours»), постулируя в нем прежде всего новый вид философского текста, противопоставленный традиционной форме ученого трактата. Главное лексическое различие определялось ораторским, риторским или просто литературным принципом данной творческой формы, которую мыслитель выбрал для изложения новой философии: прежде она была задействована больше в поэзии, поскольку основная семантическая стихия понятия «рассуждение» во французском языке складывается из значений лексем *слово, разговор, рассказ, речь*, свободно переходящая от одного предмета к другому: «discours, conversation, entretien» attesté en lat. class. au sens de «action de courir çà et là»². Наиболее известными сочинениями, в названии которых использовалось это понятие,

¹ 25 февраля 1637 года в письме к видному литератору Константину Гюйгенсу (1596–1687), который входил в ближний круг философа в странноприимной Голландии, Декарт мягко, но убежденно дал понять, в чем заключается своеобразие этого понятия: «Мсье Голиус недавно передал мне, что вы считаете излишним в названии слово „рассуждение“, и это отдельный повод для благодарности, которую я должен вам выразить. Приношу свои извинения, но я не намеревался объяснять всего метода, я лишь хотел сказать о нем несколько слов, и поскольку я не люблю обещать больше, чем могу дать, то поставил „Рассуждение о методе“» (*Descartes R. Correspondance, 2 // Œuvres Complètes. T. VIII / Sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner. Paris: Gallimard, 2013. P. 26*). Та же мысль, но выраженная с большей определенностью, встречается в письме к отцу Марену Мерсенну (1588–1648), выдающемуся французскому ученому-энциклопедисту, который благодаря обширным личным и эпистолярным связям превратил монастырь миноритов, находившийся неподалеку от Королевской площади в Париже, в крупнейший научный центр Европы XVII века. 20 апреля 1637 года Декарт, энергично возражая на аналогичное замечание Мерсенна касаясь слова «рассуждение», писал: «Но я не смог понять ваших возражений относительно заглавия; я ведь поставил не „Трактат о Методе“, но „Рассуждение о Методе“, это то же самое, что „Предисловие“ или „Мнение касаясь Метода“, дабы показать, что у меня не было в мыслях учить ему, но лишь о нем поговорить. Ибо, как можно видеть по тому, что я о нем говорю, метод заключается больше в практике, чем в теории [...] я включил также в первое рассуждение кое-что из метафизики, физики и медицины, дабы показать, что метод простирается на всякого рода материи» (*Descartes R. Correspondance, 1. T. VIII. P. 138–139*). Таким образом, учитывая то обстоятельство, что философу случалось читать из своих неопубликованных сочинений в ученых кружках Парижа и Амстердама, а также настойчивое указание на то, что он лишь хотел поговорить о методе, самое известное сочинение Декарта можно было назвать по-русски «Слово о Пути», «Речь о пути» или даже «История пути». Подробную аргументацию см.: *Фокин С. Л. Рене Декарт и Жан-Луи Гез де Бальзак в контексте интеллектуального либертинства / С. Л. Фокин // Вопросы литературы. 2018. № 6. С. 194–225.*

² *Discours // Trésor de la Langue Française des XIX^e et XX^e siècles en 16 volumes et 1 supplément (1789–1960) / Sous la dir. de Bernard Quemada. Paris: Éd. du CNRS, 1971–1994.*

были поэтический манифест «Рассуждение о бедствиях этого времени» (1562) Пьера де Ронсара (1524–1585) и политический памфлет «Рассуждение о добровольном рабстве» Этьена де ла Боэси (1530–1563), два шедевра словесности французского Возрождения, входившие, наряду с «Опытами» (1585) М. де Монтеня (1533–1592), в образовательный канон XVII столетия.

Так или иначе, но идея метода или, что почти одно и то же, пути – греческое слово *methodos* образовано от *meta* (вместо, вместе, после, вследствие) и *hodos* (дорога, путь) – наглядно и даже прямолинейно представлена на титульном листе книги, опубликованной без имени автора, хотя в первом круге читателей, который очертил для себя Декарт, заказав у издателя 200 авторских экземпляров, это имя ни для кого не было тайной: сочинение философа давно ждали.

В сложносоставном названии книги отразилась не только известная прямота мысли Декарта – от объяснения метода к его применению, но и витиеватость литературного стиля эпохи. Последний, не представленный до поры до времени в позднейших определениях «классицизм» и «барокко», существовал в согласии с собственными творческими установлениями, среди которых имели место такие социально-психологические, морально-экзистенциальные и эстетическо-поэтические константы, прямо или косвенно определявшие образ мысли французского XVII века, как «здравый смысл» и «сумасбродство», «добропорядочность» и «себялюбие», «героизм» и «малодушие», «чистосердечие» и «криводушие», «галантность» и «прециозность», «либертинство» и «набожность», «предосторожность» и «богохульство», «двор» и «салоны», «риторика» и «литература», «академии» и «Сорбонна» и т. п. Великий век, согласно одному из самоназваний культуры XVII столетия³, искал во всем величия, в том числе определенной велеречивости литературного выражения.

«Рассуждение о методе» – волнительное, обворожительное, прозрачное сочинение, характеризующееся, однако, хитроумной архитектурой текста, где сочетаются и перекрещиваются разнородные и разнонаправленные нити повествования, стянутые в причудливую ткань текста формой рассказа от первого лица, предвосхитившей жанр новейшего автобиографического романа: «Я с детства был вскормлен словесностью...»⁴, равно как пафосом философской прокламации, исподволь призывавшей к ниспровержению существующего порядка учености и утверждению всевластия человека мыслящего.

Действительно, в повествовании меняются, местами выступая на первый план, местами уходя за кулисы философского моноспектакля, в который спорадически выливаются отдельные пассажи текста:

- 1) фрагменты интеллектуальной автобиографии – роман воспитания в миниатюре;
- 2) эскиз радикальной метафизики – философский манифест, предписывающий сместить Аристотеля, вместе с камарильей педантов-схоластов, с трона европейского университетского мира;
- 3) абрис к новой физической картине мира – завуалированная похвала концепции Галилея, поставившей под вопрос не только геоцентрическое видение Вселенной, но и место в ней Бога;
- 4) краткий свод моральных правил и медицинских предписаний – кредо философа, призывающего искать истину не в древних фолиантах, а в «книге мира» и внутри самого себя;
- 5) скрытое за риторикой скептиков самооправдание перед лицом слухов и разговоров о близости автора к реформистским притязаниям немецких розенкрейцеров;

³ Bénichou P. Morales du Grand Siècle. Paris: Gallimard, 1973.

⁴ Descartes R. Discours de la Méthode et Essais // Œuvres complètes III /S/d de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner. Paris: Gallimard, 2009. P. 83. Все переводы с французского, в том числе из текстов Декарта, существующих в канонических русских переложениях прошлого века, выполнены автором монографии.

б) опыт защиты и прославления французского языка – призыв к «лингвистическому повороту», в ходе которого родной язык мыслителя должен стать естественным языком новейшей философии, обращенной не столько к университету, сколько к свету:

И если я пишу на французском, каковой является языком моей страны, а не на латыни, каковая есть язык моих наставников, то причина в том, что я надеюсь, что те, кто следует лишь своему естественному разуму во всей его чистоте, будут судить о моих мнениях лучше, нежели те, что верят лишь древним книгам⁵.

Один из заключительных абзацев «Рассуждения о методе», наряду с прочими, столь же пронзительными, подобен *тушье* ловкого мушкетера-фехтовальщика, дерзкому уколу мастера философского клинка: одним из первых сочинений Декарта, который в молодости открывал мир со шпагой и плащом шевалье-волонтера, свободно переходившего из одной европейской армии в другую, был трактат о фехтовании, не дошедший, правда, до наших дней. Таким образом, под занавес «Рассуждения о методе» философ открыто скрещивает шпаги и с латынью, заумным языком своих учителей, и с книжной премудростью, чуждой деятельного познания мира, и с космополитизмом университетской схоластики, далекой от сознания потребности в создании философии на национальном языке⁶.

Именно с этого момента философские искания Декарта вполне наглядно вписываются в одну из ведущих линий становления французской словесности XVII века, где развитие прозы идет рука об руку с формированием единого литературного языка, устремленного к свободе как от латинских, так и от итальянских или испанских влияний. Сказанное не значит, что мы сводим философию Декарта к литературе. Тем не менее важно напомнить, что именно в это время в рамках куда более широкого представления о *словесности*, или *книжных науках* (*les lettres*), куда входила также *философия*, складывается новое понятие *литературы* (*litteratura*), которое прежде соотносилось с грамматикой латинских авторов, тогда как с первых десятилетий Великого века начинает ощущаться как «активное сознание языка, то есть его власти, красоты и действенности как в области наук, так и в области убеждения или поэзии»⁷. Иначе говоря, и французская литература, и французская философия XVII столетия развиваются под знаком *словесности*, хотя, разумеется, ищут собственных форм выразительности в сокровищнице национального языка. Нельзя утверждать, как это иногда происходило в XIX веке, что Декарт был одним из основоположников классического французского языка⁸, хотя бы по той простой причине, что круг читателей философа был гораздо более ограниченным, нежели, например, читательская аудитория Корнеля, Лафонтена, Мольера или Расина, тем не менее важно напомнить, что после выхода в свет «Рассуждения о методе» не кто-нибудь, а именно Жан Шаплен (1595–1674), наиболее авторитетный критик эпохи, назвал автора нового сочинения «самым красноречивым философом последнего времени»⁹.

Вместе с тем приходится думать, что известная прямота мысли философа, как нельзя лучше гармонирующая с правильностью линий доминирующего стиля века, определенного

⁵ Descartes R. Discours de la Méthode et Essais. P. 133.

⁶ Наиболее обстоятельно проблема выбора французского языка языком философии рассмотрена в двух этюдах Ж. Деррида (1930–2004), включенных в книгу «От права к философии» (1990): Derrida J. S'il y a lieu du traduire. La philosophie dans sa langue nationale (vers une «litterature en français» // Derrida J. Du droit la philosophie. Paris: Galilé, 1990. P. 283–310; Idem. Les romans de Descartes ou l'économie des mots // Ibid. P. 311–342. Более широкий культурный контекст см. также: Magnard P. La langue de la philosophie, du latin au français // Philosopher en français / Éd. de J.-F. Mattéi. Paris: PUF, 2001. P. 283–296.

⁷ Tadié J.-Y. (dir.) La littérature française: dynamique & histoire. I. Paris: Gallimard, 2007. P. 480.

⁸ Впрочем, подобную точку зрения можно встретить и в современных исследованиях: Писарчук Л. Ю. Декарт и классицизм // Вестник ОГУ. 2005. № 1. С. 41–57.

⁹ См. об этом: Cavaillé J.-P. «Le plus éloquent philosophe des derniers temps». Les stratégies d'auteur de René Descartes // Annales. Histoire, Sciences Sociales. 49^e année. 1994. № 2. P. 349–367.

позднее как «классицизм», была бы невозможна без некоей обратной стороны, определенного рода *кривомыслия*, своеобразного *ино-стиля*, порожденного, среди прочих мотивов, необходимостью соблюдать разумную предосторожность в это суровое время, когда вольнодумство культивировалось не иначе, как под угрозой строгого наказания: суд над Галилеем и «отречение» мыслителя от новой картины мира были на устах всех ученых мужей 30-х годов, включая Декарта, решившего подождать тогда с публикацией написанного вчерне трактата «Мир». Именно в этот момент в письме к отцу Мерсенну философ формулирует свой экзистенциальный девиз, перефразируя известный стих Овидия: «*Bene vixit, qui bene latuit* (хорошо жил тот, кто хорошо спрятался)»¹⁰. Возвращаясь к метафоре владения шпагой, можно сказать, что на всякое *тушье* философа-мушкетера должен быть готов свой *вольт*, прием, позволяющий уклониться от удара противника. Искусство увиливания, практика утаивания наиболее вольнолюбивых положений или радикальных следствий метафизических построений не были ни персональной привилегией, ни человеческой слабостью Декарта. По справедливому замечанию одного из самых авторитетных знатоков литературы классического века:

В эпоху угнетения свобода может быть лишь внутренней, она защищает себя от тирании не иначе, как при помощи секрета. Когда Декарт говорит нам, что идет вперед с маской на лице, *larvatus prode*, он не говорит ничего такого, что не говорили бы все свободные умы его времени. Уже Теофиль говорил о тех, кто вынужден таиться, чтобы избежать преследований слепой толпы. Одним из излюбленных девизов этих мудрецов было латинское выражение *Bene vixit, bene qui bene latuit*¹¹.

Итак, Декарт-фехтовальщик, равно как Декарт-музыковед, автор «Трактата о музыке», дошедшего, в отличие от трактата о фехтовании, до современных читателей, суть два амплуа светского мыслителя, к которым в последние месяцы жизни добавилось амплуа придворного учителя философии при знаменитой деве-короле Кристине Шведской (1626–1689): в этой роли Декарт не погнушался даже тем, чтобы сочинить ко дню рождения капризной властительницы либретто к балету «Рождение мира». Безотносительно к тому, легенда это или истинное событие в биографии мыслителя¹², нам важно с самого начала еще раз сделать упор на этом спорном, предельно проблематичном положении: вошедшая в легенду прямота мысли Декарта имела место не иначе, как в тесной связи со своей противоположностью – неким *кривомыслием* или, что почти одно и то же, *криводушием*.

Уточним в этой связи, что, в отличие от установленных словарных дефиниций, мы используем в своей работе данное понятие в позитивном смысле: как изощренное, утонченное искусство *кривить душой*, неотъемлемое, как и всякое искусство, от социально-культурных узусов и эстетического канона времени¹³. В отношении терминологического словаря Декарта

¹⁰ Descartes R. Correspondance, 1. P. 111. В переводе Н. Д. Вольпина: «Верь мне: благо тому, кто живет в благодатном укрытии, / Определенных судьбой не преступая границ» (*Публий Овидий Назон*. Скорбные элегии. Письма с Понта. М.: Наука, 1978. – III, IV, 25).

¹¹ Adam A. Histoire de la littérature française au XVII^e siècle. T. 1. Paris: Albin Michel, 1997. P. 294.

¹² Согласно Ж. Родис-Леви, одной из самых авторитетных специалистов по творчеству Декарта, философ действительно незадолго о смерти сочинял для Кристины что-то вроде «французской комедии». См.: Rodis-Lewis G. Descartes. Paris: CNRS, 2010. P. 276–277. Вместе с тем встречаются работы, в которых ставится под сомнение Декартово авторство легендарного придворного дивертисмента: Watson R. A. René Descartes n'est pas l'auteur de *La naissance de la paix* // Archives de Philosophie. 1990. Juil.-sept. P. 389–402.

¹³ Своеобразным сводом этого искусства можно было бы счесть труды крупнейшего теоретика барокко Б. Грасиана-и-Моралеса (1601–1658), «Остроумие, или Искусство изощренного ума» (1642) которого являет своего рода итог, согласно утверждению И. О. Шайтанова, «ренессансно-барочному складу ума» (*Шайтанов И. О.* Игра остроумия в ренессансном сонете // Вопросы литературы. 2017. № 6. С. 222–236). Однако изворотливое остроумие Грасиана видится нам частным преломлением более общей практики кривомыслия, основанной на риторике сокрытия, утаивания взрывных смыслов мысли (*dissimulation*). Будучи, как и Декарт, достойным воспитанником отцов-иезуитов, автор «Искусства изощренного ума» также делает ставку на приеме «утверждения с тайным смыслом» (Испанская эстетика. Ренессанс. Барокко. Просвещение. М.: Искус-

уточним также, что существительное «душа» есть не что иное, как «ум», то есть «субстанция, вся природа или сущность которой исключительно в том, чтобы мыслить»¹⁴. В противоположность понятиям «душа», «ум», «разум», глагол *кривить* не входит в число самых частотных слов, к которым прибегал философ, тем не менее целый ряд лексических единиц с близким или сходным значением – «маскироваться», «прятаться», «скрываться», особенно «утаивать» (*dissimuler*), в частности, истинное содержание мысли, достаточно активно задействованы в сочинениях Декарта. Более того, персональный девиз мыслителя – *bene vixit, bene qui latuit* – отлично резонирует с фигурой «философа в маске», которую следует считать одним из главных концептуальных персонажей Декарта: к ней мы неоднократно обращаемся в своей работе¹⁵. Так или иначе, глагол «кривить» берется нами в нейтральном значении, свободном от негативных моральных коннотаций, связанных с устойчивыми выражениями в русском языке: «искривлять, перекашивать; выгибать, перегибать, гнуть, делать прямое кривым» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х томах). Таким образом, *кривить душой* – это значит уметь выразить свою мысль таким образом, чтобы не изменить истинному содержанию сознания, не изменяя вместе с тем действующим в обществе культурным, светским, религиозным установлениям. Это значит мыслить прямо в той мере, в какой эта прямота не идет вразрез с теми извивами, сгибами, складками, которым изобилует культурное сознание или манера видеть XVI–XVII веков, в частности в том изводе европейской культуры, который, благодаря новаторским работам Г. Вельфлина (1864–1945), стал именоваться барокко¹⁶.

Хорошо известно, что в трудах историков философии, в том числе в известной работе Ж. Делеза (1925–1995) «Складка. Лейбниц и барокко», Декарту отказывается в причастности к этой культуре сгибов, перегибов и перекосов, которым было европейское барокко, более того, ему приписывается «неведение» касаясь способности души склоняться или материи искривляться¹⁷. На что, предваряя более обстоятельный разговор на эту тему, следует заметить, что всякая история, в том числе история философии, слишком доверяет прямой речи мыслителя, к которой относятся прежде всего классические тексты, закосневшие, как правило, в профессорских пересказах. При этом зачастую историки пренебрегают формами косвенного философского мышления, к которым мы относим в первую очередь переписку мыслителя, представляющую собой скрытую от широкой аудитории лабораторию свободного ума, исследование которой способно извлечь на свет оставшиеся в забвении частные источники или принципиальные моменты публичных философских построений.

В этой связи не будет большого преувеличения, если мы скажем, что сочинение балета в угоду капризной королеве, имело оно место или нет, явилось своего рода кульминацией кривоумия стареющего философа, за глаза неодобрительно отзывавшегося о литературных пристрастиях своенравной ученицы. Разумеется, кривоумие в том смысле, в котором мы используем это понятие в своей работе, лишь отчасти синонимично скорее светскому понятию лицемерия; тем не менее искусство двуличия, как нам предстоит убедиться, не было

ство, 1977. С. 208).

¹⁴ Buzon F. de, Kambouchner D. Le vocabulaire de Descartes. Paris: Ellipses, 2002. P. 4.

¹⁵ В этой теме нет ничего революционного, однако ее вариации и трактовки, восходящие к классической работе М. Леруа, несомненно требуют активной реактуализации: Leroy M. Descartes, le philosophe au masque. Avec un portrait de Descartes, gravé sur bois par Jacques Beltrand et le fac-similé d'une lettre inédite. T. 1–2. Paris: Rieder, 1929.

¹⁶ Вельфлин Г. Ренессанс и барокко / Пер. с нем. Е. Лундберга; ред. А. Л. Волынский. СПб.: Грядущий день, 1913.

¹⁷ Deleuze G. Le Pli. Leibniz et le baroque. Paris: Minuit, 1988. P. 5. Вопрос о причастности Декарта культуре барокко, как бы ни трактовать последнюю, имеет свою историю, которая, как это ни странно, игнорируется историками философии, в том числе Делезом. Ср. одну из новаторских для своего времени публикаций на тему «Декарт и барокко»: Larsen E. Le baroque et l'esthétique de Descartes // Baroque [En ligne] 1973. № 6, mis en ligne le 15 mars 2013, consulté le 15 juillet 2020. Электронный ресурс: <http://journals.openedition.org/baroque/416>. В этом же номере журнала можно найти замечательное исследование, в котором склад мысли Декарта сравнивается с поэтической манерой Т. де Вио, одного из крупнейших поэтов французского барокко: Reiss T. J. Poésie «libertine» et pensée cartésienne: étude de l'Élégie à une dame de Théophile de Viau // Baroque [En ligne], 61 | 1973, mis en ligne le 15 mars 2013, consulté le 15 juillet 2020. Электронный ресурс: <http://journals.openedition.org/baroque/418>.

чуждым ни политике существования мыслителя, ни социально-психологическим узусам времени. Словом, «гений кривомыслия» не есть лишь индивидуальный демон Декарта: за величественными декорациями классического века, испещренными правилами, прямыми линиями, сплошь разумными сентенциями, душой кривили все, кто в трудах, утехх или даже сновидениях искал себе свободы.

Очевидно, что все амплуа, в которых приходилось выступать философу в жизни, требовали развитого чувства такта, сознания необходимости следовать определенным правилам, галантного искусства блистать, покорять, угождать или делать вид, что угождаешь, сохраняя в неприкосновенности верность единственной форме суверенного блага: свободе отправления мысли. Таким образом, подобно тому как математические занятия Декарта характеризовались повышенным вниманием к возможностям гармонии и динамики прямого и кривого (декартова система координат), само искусство мысли и письма философа подразумевало определенный вкус к кривым линиям: словом, действительно можно думать, что местами мысль Декарта следовала этой извилистой, неровной, причудливой линии творчества, что составляет отличительную черту культуры барокко.

Характеризуя поэтику немецкой барочной драмы (Trauerspiel), В. Беньямин (1892–1940) справедливо замечал, что для нее свойственна «прерывистая ритмика постоянных остановок, резких, рывками, перемен и нового замирания»¹⁸. Эту амбивалентность в настрое мысли философа, тяготеющей как к прямым, так и к кривым линиям, замечательно выражает одна аналогия, через которую он уподобляет метод отыскания истины тому будто бы нехитрому правилу, которому должны следовать заблудившиеся в лесу путники:

Моя вторая максима была в том, что быть как можно более твердым и как можно более решительным в своих действиях и следовать не менее постоянно самым сомнительным мнениям, коль скоро я с ними сообразовался, только в том случае, ежели прежде они были основательно подтверждены. Подражая в этом путникам, которые, заблудившись в какой-то лесной чаще, должны не блуждать, кидаясь то в одну сторону, то в другую, ни, тем более, оставаться на одном месте, но идти все время только прямо в одну и ту же сторону и не менять направления ни на каком разумном основании, пусть даже в начале они выбрали его по чистой случайности: ибо, действуя таким образом, даже если им не прийти в точности туда, куда они хотят, они все равно доберутся в конце концов хоть куда-нибудь, где вероятно им будет лучше, чем среди леса¹⁹.

Итак, здесь перед нами одна из нескольких *басен* Декарта, рассказанных в «Рассуждении о методе»: краткая нравоучительная история, в которой искатель истины уподобляется заблудившемуся в лесу путнику. Мораль этой басни действительно может показаться нехитрой, если ее свести к той незамысловатой истине, что в темном лесу лучше идти, чем оставаться на одном месте, что лучше идти все время прямо, чем кружить или петлять. Однако самоочевидность моральной максимы может быть поставлена под вопрос, если обратить надлежащее внимание на то обстоятельство, что выбор правильного пути осуществляется именно в лесу, который часто оказывается темным, даже среди ясного дня. Более того, тот выбор, который ты сделал, может завести тебя совсем не туда, куда ты намеревался пойти сначала, и тогда, возможно, тебе придется возвращаться: в таком случае самый прямой на первый взгляд путь окажется лишь частью большой петли, то есть замкнутой или полужамкнутой кривой. Словом, лес есть нечто аналогичное тьме, из которой хочет выйти мыслитель естественного света, однако само существование последнего обусловлено властью тьмы, как кромешной, так и сокровенной.

¹⁸ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М.: Аграф, 2002. С. 208.

¹⁹ Descartes R. Discours de la Méthode et Essais. P. 97.

Можно сказать, следовательно, что если известная прямота мысли не исключает кривизны, то ясность мысли также немислима без определенного рода темноты: если первая является очевидным итогом творческих усилий мыслителя, нацеленного на отыскание истины и настроенного на то, чтобы донести последнюю посредством общепонятного языка, то вторая образует своего рода залог или необходимое условие отправления разума, в смысле осуществления внутренней способности критического мышления. Если первая остается на поверхности, легко считывается, в том числе в таком плане освоения мысли философа, каковым является история рецепции его текстов в культуре, то вторая, как правило, остается в тех далеких, полузабытых, темных контекстах, внутри и против власти которых рождается к жизни свободная мысль.

Настоящая книга посвящена «другому» Декарту – скорее темному, нежели ясному; скорее человеку неодолимого сомнения, время от времени не отличающему сна от яви, помешательства от мышления, нежели рыцарю чистого разума, преданному мыслящей субстанции, что тщится забыть тело; скорее писателю-вольнодумцу, не чуждому ни авторских амбиций, ни литературных вкусов времени, ни галантного внимания к ученым прелестницам, нежели записному рационалисту, озабоченному утверждением своих воззрений в европейских университетах или отысканием доказательств существования Божьего в угоду схоластам-теологам; скорее философу-номаду, колесившему по городам и весям Европы XVII века, не находя себе места, нежели гениальному ученому-энциклопедисту, привязанному к древу наук.

Эта установка не означает, что Декарт – паладин истины, великий математик, физик, естествоиспытатель, воплощенный светоч науки Нового времени, перечеркивается здесь ради какой-то неясной, темной фигуры Декарта-вольнодумца, под покровом тайны отправляющего культ свободомыслия: просто о первом мы знаем много больше, вот почему позволительно будет заключить его в скобки²⁰. Но нет и не может быть двух Декартов: заглавная цель книги в том, чтобы попытаться обнаружить какие-то новые начала, или основания, новые принципы, исходя из которых можно было бы попытаться по-другому оценить величие и тайну, сияние и мрак, блеск и нищету истинно французского гения, который, согласно формуле позднейшего собрата по перу, «в истории мысли навсегда останется этим французским шевалье, что тронулся вперед такой доброй иноходью»²¹. Вместе с тем нам меньше всего хотелось бы воздвигнуть очередной памятник мыслителю, подтвердив лишний раз его бессмертие: интереснее было прочертить, хотя бы пунктирно, те линии мысли Декарта, которые переходят в новейшие интеллектуальные практики – от психоанализа и деконструкции до исторической и экономической антропологии, философии перевода и философии языка.

В книге, посвященной автору «Рассуждения о методе», невозможно обойти молчанием вопрос о методе исследования: эта работа следовала скорее правилам истории идей или понятий, нежели истории философии, литературы или науки. Нам важно было, невзирая на те прописные истины, что сложились в культуре касаясь Декарта, не столько воссоздать ход мысли философа в отношении тех или иных умозрительных вопросов, не столько реализовать систематическую реконструкцию его доктрины или ее преломлений в отдельных сочинениях, сколько сосредоточиться на различных контекстах отправления мысли – биографическом, историческом, культурном, литературном, политическом, социологическом и т. п. с тем, чтобы отчетливо прочертить некоторые из тех путей, которыми следовал философ в своих

²⁰ Приведем здесь наиболее авторитетные работы на русском языке, в открытом или скрытом диалоге с которыми выстраивалась эта книга: Асмус В. Ф. Декарт. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956; Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Рене Декарта) / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М.: ЦОП Института философии РАН, 1997; Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили. 1994. М., 1996; Гайденок П. П. Декарт // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. М.: Мысль, 2010; Мамардашвили М. Картезианские размышления. М.: Издательская группа «Прогресс»; Культура, 1993; Матвиевская Г. П. Рене Декарт, 1596–1650. М.: Наука, 1976.

²¹ Péguy Ch. Œuvres en prose complètes / Ed. de R. Burac. Paris: Gallimard, 1992. P. 1280.

трудах, буднях и снах, не упуская из вида того принципиального положения, что путь и метод суть почти одно и то же.

Вместе с тем, говоря о методе, важно не забывать, что всякий метод, тем более тот, которому следуют гуманитарные науки, представляет собой определенного рода фикцию, наглядный и правдоподобный вымысел, предназначенный для доказательства какого-то нового положения на основании данных, *принимаемых* за истинные. Метод есть поворот языка в сторону неизреченного, неизведанного, невиданного. Как писал великий чародей французского языка С. Малларме (1842–1898), размышляя то ли о творческом методе американского поэта Э. По (1809–1849), то ли о философском методе Декарта, то ли о герое своей поэмы «Игитур»:

Всякий метод есть вымысел и хорош для доказательства.

Язык явился ему в виде инструмента вымысла: он будет следовать методу
Языка (его определить). Язык сам себя отражающий.

Наконец, вымысел показался ему заглавным приемом человеческого ума, именно он заставляет играть всякий метод, тогда как сам человек сводится к воле²².

В этих набросках поэта сказывается, возможно не без пресловутой темноты, связь любого умственного начинания человека с языком, который, обладая свойством отражать самого себя, самому себе быть аллегорией, способен уклониться от инструментального использования, которому человек его стремится подчинить, ставя перед собой прагматические задачи освоения мира.

Сознательная ставка на вымысел – Декарт будет говорить *о басне*, многократно усиливает выразительные возможности *слова*, отрываемого от прикладной функции обозначения *вещи*, наделяя его способностью сказать несказанное, в отношении которой сам человек оказывается как будто под вопросом, как будто исчезающим в речении речи. Декарт был одним из первых мыслителей западной традиции, кто остро почувствовал необходимость вымысла в научном представлении физической Вселенной и попытался передать свою картину мира через *басни*. Басня не есть лишь известный жанр античной поэзии или словесности XVII века (Лафонтен давал свое определение жанра с опорой на размышления Декарта о союзе души и тела²³); басня не есть лишь одна из форм барочного мышления, основанная на вымысле: прежде всего, басня представляет собой форму *человеческого*, в отличие от божественного всеведения, постижения мира; вместе с тем басня есть вид *гипотезы*, которую человек XVII века, сознавая так или иначе, что всезнание свойственно лишь Всевышнему, выдвигает, на свой страх и риск, как заведомо неполное, предварительное, незавершенное объяснение мира.

Можно сказать иначе: басни, к которым столь часто прибегал Декарт, излагая научные или философские концепции, были своеобразными аллегориями четырех сторон *света*, где одновременно обретался философ. Речь идет, во-первых, о всем белом свете, то есть мире, сотворенном Богом и воссоздаваемом философом в баснях или книгах; во-вторых, имеется в виду свет как «великая книга мира», каковая отличается от книжной премудрости, поскольку постигается через деятельное познание мироустройства: во встречах и не-встречах, в путешествиях и местах проживания, в ученых занятиях и научных дискуссиях, в трудах и днях человеческого общежития; в-третьих, здесь подразумевается свет как светское общество, сообщество ученых мужей и ученых жен, существующее по своим писаным и неписаным законам, которым философ, если он хочет признания, должен следовать; в-четвертых, где-то на заднем плане мерцает еще один свет, еще один мир, более потаенный, более причудливый, более фантастический, но задающий единство другим мирам философа в той мере, в какой последний

²² Mallarmé S. Igitur. Divagations. Un coup de dés / Éd. de B. Marchal. Paris: Gallimard, 2003. P. 66.

²³ «Аполог состоит из двух частей, одну из которых можно назвать „телом“, вторую – „душой“. Тело – это басня, душа – мораль» (La Fontaine J. de. Préface // La Fontaine J. Fables. T. 1. Paris: Claude Barbin & Denys Thierry, 1678. P. XX).

не только мыслит, но делает вид, что мыслит, не просто встречается с ближними или дальними, но исполняет определенную роль между ними, не просто постигает мыслью существование Божье, но испытывает его через различные мизансцены: «Подобно тому, как комедианты [...], заботясь скрыть красноту, что приливает им к лицу, накладывают на себя грим, также и я, когда выхожу на сцену этого мира, где я прежде оставался зрителем, иду вперед под маской»²⁴. Философ в маске выступает на сцене мира, воспринимая последний как театр, который, разумеется, не столько копирует действительность, сколько помогает человеку устанавливать новые отношения с тем, что живет: душой или разумом, соперником или другом, природой и небытием.

Разумеется, миры, в которых играл своей мыслью философ, пересекались, накладывались один на другой. Парижские салоны, где верховодили блистательные ученые жены во главе с легендарной маркизой Рамбуйе, открывали двери не только галантным поэтам, но и просвещенным теологам, в том числе из научного кружка отца Мерсенна, главного эпистолярного конфидента Декарта. В середине 30-х годов это неформальное научное сообщество было преобразовано в «самую благородную в мире» «математическую академию»²⁵. В других парижских академиях, где главенствовали филологи-эрудиты, наследующие традициям гуманистов Возрождения, складывались новые формы светской учености, не чуждой, впрочем, университетской науке. Сорбонна, пребывавшая во власти педантов-схоластов, оставалась оплотом официальной философии, не уклоняясь, впрочем, от дискуссий ни с Коллеж де Франс, тяготевшим к эпикуреизму П. Гассенди, ни с Французской академией, детищем кардинала Ришелье, который грезил о том, чтобы поставить словесность на службу монархии. Академия, созданная под эгидой всемогущего кардинала, преследовала цель утверждения господства французского языка во всех сферах жизни, сразу перехватив у придворных поэтов и филологов функцию законодателя эстетического вкуса, прежде всего через труды таких видных литературных критиков, как Жан Шаплен и уже упоминавшийся Гез де Бальзак, один из самых близких друзей Декарта. На этом разноголосом фоне парижской интеллектуальной жизни фигура Бога по-прежнему представлялась краеугольным камнем всей интеллектуальной конструкции, на страже которой стояли те, кого вольнодумцы-либертинцы называли «монахами», – ортодоксальные католики, отцы-иезуиты или паписты.

Очевидно, что эта шаткая конструкция нуждалась больше в защите, прославлении, упрочении, нежели в радикальной постановке под вопрос всего и вся, что предпринимает Декарт с момента публикации первых сочинений, порой осторожничая, порой теряя чувство меры. Забегая вперед, можно сказать, что именно *басня* о Боге-обманщике, рассказанная философом в «Метафизических медитациях» (1641, 1647), оказалась той каплей, из-за которой переполнилась чаша терпения европейских схоластов: некий Тригландиус, профессор теологии Лейденского университета, прямо обвинил Декарта в богохульстве: «*Empre eum esse blasphemum, qui deum pro deceptore habet, ut male Cartestus*» («Тот – богохульник, кто держит Бога за обманщика, как это делал Декарт»).

Итак, в отношении метода мы старались следовать некоторым из путей, которые выбирал философ в отыскании истины, не упуская из виду той направленности его мысли, что тяготела к баснословию или рассказыванию *историй*. В этом плане наш метод не более чем *реприза* (не только повтор в музыке, но и повторный удар в фехтовании, равно как жанр театрального представления) того философского начинания, которое сам Декарт описывал в «Рассуждении о методе» следующим образом: «Но, предлагая это сочинение только как рассказ, или, если

²⁴ Descartes R. Œuvres complètes /S/d de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner. I. Premiers écrits. Paris: Gallimard, 2016. P. 270.

²⁵ Adam A. Histoire de la littérature française au XVII^e siècle. T. 1. P. 297.

вам это больше нравится, как басню, [...] я надеюсь, что мое сочинение будет полезно для некоторых и не навредит никому, и все будут мне благодарны за мое чистосердечие»²⁶.

Структура книги также не отличается прямолинейностью, она является скорее петлеобразной: наметив точку отправления, мы очерчиваем маршрут движения, выбирая то или иное путеводное понятие, происшествие или сочинение; достигая намеченной цели, не исключаем повторения пройденного, возвращения к каким-то просмотренным положениям, но с иных, отличных точек отсчета. Словом, то, что может показаться беспорядком или даже путаницей, направляется стремлением наметить и обговорить точки отправления и прибытия, места остановки и пребывания, линии уклонения и ускользания мысли философа, которые, с нашей точки зрения, не всегда четко обозначены в исследованиях, притязающих на детальную реконструкцию доктрины Декарта: словом, нам важно было прочертить определенную картографию различных перемещений мыслителя, воображаемых или реальных, которые, как нам предстоит убедиться, отнюдь не всегда были прямыми или, тем более, прямолинейными.

Разумеется, автор книги о Декарте был бы не против, чтобы его сочинение оказалось под сенью известной картезианской традиции, достославными памятниками которой стали работы, которые, отталкиваясь от «Метафизических медитаций», составили если не отдельный жанр, то определенный канон: идет ли речь о «Картезианских медитациях» Э. Гуссерля, «Картезианских размышлениях» М. Мамардашвили и прочих вариациях на эту вечную тему. Тем не менее, ясно сознавая различие, отделяющее его от великих предшественников, автор склонен рассматривать свои построения скорее в виде рабочих гипотез, которые требуют проверки временем и современниками и которым посему больше подходит форма *этюда*, во всех значениях этого слова, включая импровизацию, упражнение, набросок, призванные и призывающие к чему-то более законченному, кто знает – к *сумме декартологии*. Разумеется также, что до подобного рукотворного свода дело дойдет не скоро и вряд ли оно будет делом рук автора; более того, автор, будучи филологом, а не философом, не вполне уверен, что его опусы соответствуют самому духу философии Декарта, если таковой действительно витает где ему заблагорассудится, как правило, *иногда*, вот почему определение *квазикартезианские этюды* представляется ему более подходящим для обозначения формы этих филологических упражнений, направленных на раскрытие скорее *буквы*, чем *духа* избранных текстов или фрагментов философа.

²⁶ Descartes R. Discours de la Méthode. P. 83.

Этюд первый. Ночь рождения философа, или Три сна Декарта

*Он спал – и чудотворный сон
Мечты ему являл геройски:
Казалось ему, что он...*

Г. Р. Державин. Водопад

1.1. Рукопись, потерянная неизвестно где и неизвестно кем

Публикуемый ниже, в Приложении I, отрывок имеет сомнительное происхождение, однако воспроизводится во всех жизнеописаниях и сводах сочинений Декарта, в том числе в новом полном собрании сочинений философа, которое публикуется в настоящее время во Франции в издательстве «Галлимар», представляя собой образец эдиционной культуры и заключая в себе своего рода «сумму декартоведения», сложившуюся за без малого четыре столетия, что минули со дня выхода в свет «Рассуждения о методе», бессмертного памятника мировой философской мысли²⁷.

Отрывок был предан печати в 1691 году в одной из первых и одной из самых достоверных биографий философа «Жизнь господина Декарта», принадлежащей перу А. Байе (1649–1706)²⁸. Страстный библиофил и видный историк католической церкви, Байе сумел собрать массу ценных исторических документов и разнородных свидетельств, относящихся к жизни и творчеству философа, ставшего к концу XVII века настоящим знаменем европейского духа, символом интеллектуальной отваги и воплощением «истинного француза»²⁹. С течением времени большая часть собранных Байе первоисточников была безвозвратно утрачена: вот почему, несмотря на откровенно агиографический характер, его монументальный труд считается исторически авторитетным, по крайней мере, с ним так или иначе считаются все последующие жизнеописания философа, вплоть до новейших³⁰.

Итак, речь идет о записи трех сновидений, которые Декарт увидел в ночь с 10 на 11 ноября 1619 года: мало того что начинающий мыслитель собственноручно записал свои сны, признав тем самым значение не только содержания снов, остающегося, впрочем, довольно запутанным, но и самой формы этого психофизического состояния мозга, которая традиционно противопоставляется бодрствованию. Не теряя времени, праздный гений от математики, который «находился тогда в Германии, куда был призван по случаю войн, не кончившихся там и поныне»³¹, дополнил сновидения собственными толкованиями, частью придуманными прямо во сне, частью дописанными наутро. Более того, начинающий мыслитель самолично связал с записью трех снов свой бесповоротный выход на путь научного отыскания истины,

²⁷ Descartes R. Œuvres complètes /S/d de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner. I. Premiers écrits. Paris: Gallimard, 2016.

²⁸ Baillet A. La Vie de Monsieur Des-Cartes. V. 1–2. Paris: D. Horthemels, 1691.

²⁹ Azouvi F. Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale. Paris: Fayard, 2002. P. 91.

³⁰ Одна из последних биографий философа, написанная хранилищем «Национальных Архивов» Франции, строится на активной дискуссии с Байе, впрочем, сомнению подвергаются не столько события жизни мыслителя, сколько их толкования: Hildesheimer F. Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison. Paris: Flammarion, 2010.

³¹ Descartes R. Discours de la Méthode. P. 88.

бережно храня рукопись, озаглавленную «OLYMPICA», в личных бумагах на протяжении всей жизни.

Эти сновидения философа, преданные гласности в биографии Байе, настолько поразили воображение читателей конца XVII века, среди которых были как записные картезианцы, так и отъявленные антикартезианцы, что в общественном мнении зародились сомнения в достоверности как текстов, которые пересказывал биограф, так и самого события. Значение последнего сводилось, грубо говоря, к тому, что рациональная до мозга костей доктрина картезианства обязана своим происхождением весьма смутному состоянию сознания, которым можно счесть сон. Появились даже памфлеты, в которых тогдашние остроумцы выставляли автора проекта новой универсальной науки таким «обкурившимся чудачком», ценителем особенно крепкого табака, под чарами которого грезившая душа легко отлетала от брэнного тела...

Во втором – сокращенном – издании биографии (1693) Байе пришлось изрядно переработать весь этот пассаж, сведя к минимуму патетически-энтузиастическую стихию рассказа о сновидениях³². Что лишь усилило сомнения в достоверности события, тем более что рукопись Декарта не сохранилась, и читателям приходилось либо верить, либо не верить рассказу Байе.

Тем не менее на то, что рукопись действительно существовала, указывает дошедший до нас исторический документ: опись личных бумаг Декарта, составленная после его скоропостижной смерти 11 февраля 1650 года в Стокгольме послом Франции П. Шаню (1601–1662), в доме которого проживал и отдал Богу душу философ. Среди прочих документов в описи действительно фигурирует небольшой пергамент под названием OLIMPICA, к которому на полях было добавлено: «11 Novemberis coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis» («11 ноября я начал понимать основания восхитительного изобретения»). Если верить Байе, в рукописи фигурировал еще один вариант incipit: «10 ноября, когда я был преисполнен энтузиазма и открывал основания восхитительной науки...» Так или иначе, но сам пергамент не сохранился, он был известен лишь в пересказе биографа. Отсюда одна из главных источниковедческих проблем: за повествованием от третьего лица следует представлять прямую речь молодого философа. Амбивалентность нарративного статуса текста определяется тем, что в нем задействована когнитивная ситуация перевода, что в свое время превосходно резюмировал Ж.-Л. Марион, один из самых авторитетных философов современной Франции: «Декарт-переводчик дешифрует Декарта-сновидца, предоставляя нам эскиз некоторых идей Декарта-философа»³³.

Возвращаясь к истории пропавшей рукописи, заметим, что дополнительное подтверждение реальности всего того, что произошло с Декартом до, во время и после ночи с 10 на 11 ноября 1619 года, появилось в 1859 году, когда французский аристократ, дипломат и литератор и Л.-А. Фуше де Карей (1826–1891) опубликовал два тома «Неизданных сочинений Декарта», куда вошли, в частности, так называемые «Cogitationes privatae», «частные размышления» молодого ученого, обнаруженные французским любителем древностей в Королевской библиотеке Ганновера среди личных бумаг Г. Ф. Лейбница (1646–1716)³⁴. Последний, в бытность свою в Париже в 1675–1676 годах, сумел получить доступ к архиву Декарта, хранившемуся у К. Клерселье (1614–1684), ревностного картезианца, переводчика и издателя посмертных текстов философа: немецкий мыслитель переписал ранние размышления Декарта, изложенные на латыни. Собственно говоря, самой записи сновидений в так называемой «копии Лейбница» не было, однако в ней встречаются почти дословные повторы тех пассажей, которые присутствуют в рассказе Байе, что так или иначе подтверждает наличие единого первоисточника. Но главное в том, что в другом тексте Лейбница находится прямое свидетельство того, что ему

³² См. об этом: *Hallyn F. Les Olympiques: manuscrit trouvé et perdu // Les Olympiques de Descartes: études et textes réunis par Fernand Hallyn. Genève: Droz, 1995. P. 11–27.*

³³ *Marion J.-L. Questions cartésiennes. Paris: PUF, 1991. P. 28.*

³⁴ *Foucher de Careil L.-A. Œuvres inédites de Descartes, précédées d'une Introduction sur la méthode 2 vols. Paris: 1859–1860.*

был известен рассказ о сновидениях: «Декарт [...] в юности принял решение реформировать Философию вследствие нескольких привидевшихся ему снов и упорных размышлений над изречением Авсония „Как мне выбрать жизненный путь...?“. Об этом говорят его собственные рукописи»³⁵. Сопоставление пересказа Байе с «копией Лейбница», воспроизведенной в издании Фуше де Карея, обнаружило как очевидные сходства, предполагающие наличие общего первоисточника, так и некоторые расхождения, относящиеся скорее к манере изложения: там, где немецкий ум был склонен к лаконичности и хладнодушию, французский ум движим вкусом к амплификациям и выпренности. Остается, правда, добавить, что полноценной филологической сверки двух копий утраченной неизвестно где и неизвестно кем рукописи Декарта никогда не проводилось: оригинал «картезианского корпуса» Лейбница исчез из Ганноверской библиотеки.

³⁵ Цит. по: *Hallyn F. Les Olympiques: manuscrit trouvé et perdu*. P. 21. Авсоний (310–395) – латинский грамматик, поэт и ритор, фигура которого возникает в третьем сне Декарта.

1.2. Философ спит и видит... Истину

Несмотря на то что первоисточника записи сновидений не существует, в реальности самого события духовного потрясения, испытанного молодым Декартом в ночь с 10 на 11 ноября 1619 года, сомневаться не приходится. Остается, правда, проблема методологического характера: образуют ли сны точку отправления собственно интеллектуального проекта того, кто до этого поворотного момента оставался праздным ученым-воином, или, наоборот, в снах зафиксирован некий конечный пункт, прибытие к которому ознаменовало необходимость нового поворота на пути, которым он следовал прежде? Разумеется, первое не исключает второго, но проблему можно сформулировать иначе: принадлежат ли грезы и толкования сновидений к действенным основаниям собственного учения философа и, что не исключено, к позднейшим изводам картезианства, которые в таком случае могут показаться если не легкомысленными, то весьма зыбкими, или, наоборот, сны суть лишь плоды досужего воображения, не имевшие принципиального значения для последующего интеллектуального развития ни мыслителя, ни судеб западного рационализма? Наверное, второй вариант сформулированной альтернативы придется исключить, поскольку сам Декарт признал заветное значение рассказа о сновидениях, храня рукопись на протяжении всей своей жизни. Тогда проблема предстает в более остром виде: каковы реальные отношения между зыбкостью сновидения как особого состояния сознания и твердостью ума как мыслящей субстанции? Что сильнее в мышлении – расслабленность мировосприятия, тихо внимающего во сне прикровенному вещему гласу, или действующая наяву воля к утверждению власти разума в кромешном мире?

В отношении этих и сходных вопросов в зарубежном декартоведении сложились две традиции, противоборство которых продолжается до сих пор, вплоть до самых актуальных исследований, связанных с подготовкой комментариев к полному собранию сочинений философа: разумеется, ортодоксальные декартоведы, а это, как правило, университетские историки классической философии, озабоченные сохранением цельности доктрины, склонны минимизировать значение онтологического элемента в формировании воззрений мыслителя; с другой стороны, историки идей и понятий, отличающиеся пристальным вниманием к историко-культурным контекстам, в рамках которых происходило становление философа, представляют все более детальные свидетельства в пользу того положения, что толкование сновидений не просто является неотъемлемой частью философского проекта Декарта, но принадлежит к тому пласту классической европейской культуры, где наука, подразумевающая взаимодействие ученого с интеллектуальным сообществом, неотделима от религии, предполагающей и власть социального института, и стихию личного выбора; где индивидуальный рассудок не свободен ни от коллективных наваждений, ни от народных суеверий. Словом, молодой мыслитель, записывающий и толкующий свои сновидения в начале Классического века, совершенно чужд тому убеждению просвещенного сознания, что сон разума порождает лишь чудовищ.

Определенного рода перелом в научных представлениях о снах Декарта произошел после выхода в свет двух капитальных трудов, подготовленных независимо друг от друга в рамках двух совершенно различных научных традиций.

Речь идет прежде всего о монументальной монографии канадской исследовательницы Софи Жама «Ночь снов Рене Декарта» (1998), научный аппарат в которой занимает свыше 150 страниц, около трети всего издания³⁶. Автор, доктор этнологии, выпустившая годом раньше научно-популярную книгу «Антропология сна»³⁷, работала над своим главным трудом несколько десятилетий, собирая в анналах истории, литературы, психоанализа, филосо-

³⁶ Jama S. *La nuit de songes de René Descartes*. Paris: Aubier, 1998.

³⁷ Jama S. *L'Anthropologie du rêve*. Paris: PUF, 1997.

фии, фольклора и этнографии сведения и свидетельства о том, какими сновидениями питалось европейское сознание от Античности до конца Возрождения. Вписывая ночные грезы Декарта в традицию инициационных вещих снов, ученая исходит из вопроса «Что значит *сновидеть* на заре XVII столетия?», представляет детальную классификацию снов, обосновывает принципиальное различие во французской онирической культуре между грезами (*songe*) и сновидениями (*rêve*), утверждая в конечном итоге, что главный ключ к пониманию ночных видений философа находится в календарной дате загадочного события, приключившегося в ночь с 10 на 11 ноября 1619 года, то есть под занавес дня святого Мартена (Мартина Турского, 316–397), одного из самых главных религиозных праздников Франции того времени. Уточним, что речь идет о своего рода карнавальной ночи, которая, в зависимости от места действия, увенчивала собой праздник сбора урожая и, в частности, вкушения молодого вина, сохраняя в себе, даже в христианской традиции, черты языческого прошлого: мотивы жертвоприношения, массовых гуляний, обильных возлияний, чувственных радостей. Характерно, что во французском тексте Байе возникает, правда под знаком отпирательства, мотив винопития: Декарт делает упор на том, что ложился спать на трезвую голову, более того, воздерживался от вина несколько месяцев. Возникает в пересказе биографа и понятие *débauche*, которое, даже будучи свободным от позднейших значений «оргии», «разврата» или «распутства», в начале XVII века могло соотноситься с понятиями разрыва трудовых отношений (*embaucher – débaucher*), праздности, всякого рода безумств и излишеств. Добавим, что особая преданность Декарта дню святого Мартена могла быть обусловлена тем, что жизнь святого была связана с городом Туром, столицей родной для философа Турени, где прошло его детство и где в доме бабушки он впитывал простонародный, так сказать, католицизм, «религию своей кормилицы», верность которой хранил всю жизнь. В этнографической концепции Жама молодой французский шевалье, только что поступивший на службу в армию Максимилиана I Баварского (1573–1651) и устроившийся на зимние квартиры в Нойбурге-на-Дунае, отошел в тот день ко сну в тепло натопленной комнате, о чем сохранилось красноречивое упоминание в самом начале второй части «Рассуждения о методе»:

Я пребывал тогда в Германии, куда был призван по случаю войн, не окончившихся там и поныне; и когда я возвращался в армию с коронации императора, начало зимы заставило меня остановиться в городке, где, не имея с кем поговорить по душам, не зная к тому же на счастье никаких забот или страстей, которые меня бы тревожили, я целыми днями сидел в тепло натопленной комнате с голландской печью, где мог вволю говорить с собою о своих мыслях³⁸.

Молодой французский ученый ради развлечения и познания мира поступил в действующую армию, принимающую активное участие в европейских баталиях, которые позднее назовут Тридцатилетней войной. Он пребывает тогда не только в чужестранной Германии, но на границе времен года, фиксируя в толковании сновидений в высшей степени символическую дату: 11-е число одиннадцатого месяца, когда природа вот-вот замрет в зимней спячке на долгие холодные ночи, но прежде воспламеняет человеческие сердца и умы огнями и оргиями карнавала на день святого Мартена. На фоне этих шумных сумасбродств, которым накануне явно предавался Нойбург, Декарт, тихо беседуя сам с собой, тоже находится в ситуации перехода, на пороге бесповоротного решения, в преддверии триумфа самосознания, которое разлилось ночью не только фантастическими картинками, где ему явились различные фигуры, препятствующие осуществлению его различных и противоречивых чаяний, но и предписывающие сновидцу отказаться от воинской стези, презреть ратные доблести, равно как земные

³⁸ Descartes R. Discours de la Méthode. P. 88.

утехи, и, по образу и подобию святого Мартена, обратить себя самозабвенным поборником одной только Истины: «Ему оставалась лишь любовь к Истине, искание которой должно было отныне стать единственным занятием его жизни». В таком причудливом свете в снах Декарта сказало то, что, судя по всему, можно назвать острым предощущением грядущего призвания и, что почти одно и то же, своего рода *обращением* праздного воина и математика-дилетанта в истинно *научную веру*. Это была баснословная греза о чаемом научном превосходстве, навеянная, среди прочих литературных реминисценций, знаменитым сном Сципиона, рассказанным Цицероном в VI книге трактата «О Государстве»³⁹.

Совершенно иной интеллектуальный контекст вещей снов Декарта реконструирован в фундаментальном исследовании профессора кафедры новейшей философии и истории науки Лилльского университета Эдуара Меля «Декарт в Германии. 1619–1620. Немецкий контекст разработки картезианской науки»⁴⁰. В этой монографии на более чем 600 страниц не только расписаны существовавшие тогда в Германии научные школы и интеллектуальные кружки, которые могли привлечь внимание начинающего мыслителя, но и представлены концепции целого ряда полузабытых европейских ученых, вращавшихся в орбите И. Кеплера (1571–1630) и легендарного сообщества розенкрейцеров, связи с которыми образуют большое место в университетском декартоведении⁴¹: речь идет о теологе И. В. Андреэ (1586–1654), авторе основополагающего «Манифеста розенкрейцерского братства» (1617), юристе К. Безольде (1577–1638), как раз в 1619 году выпустившем труд, название которого странным образом предвосхищало заглавие первого философского сочинения Декарта: «De verae philosophiae fundamento discursus», враче А. Либавии (1550–1616), выпустившем в 1597 году «Алхимию», свод химической науки своего времени, английском враче и теософе Г. Фладде (1574–1637), прославившемся в свое время полемикой с Кеплером и активной защитой розенкрейцеровской доктрины, математике И. Фаульхабере (1580–1635), одном из самых авторитетных мэтров математической науки этой переломной эпохи, по окончании которой в Европе утвердилась декартова *матема*.

Обращает на себя внимание, что имена и доктрины этих и некоторых других ученых, составивших немецкий контекст формирования научного проекта Декарта, так или иначе были связаны с пресловутым братством Розы и Креста. Стоит напомнить также, что по возвращении Декарта во Францию в 1623 году по Парижу немедленно поползли слухи о его связях с братством или даже «посвящении» в тайное учение. В настоящее время, когда в подробностях изучены не только сомнительные детали биографии мыслителя, но и пертурбации развития движения розенкрейцеров в Германии, Голландии и Франции этого времени, история идей опровергает возможность какого бы то ни было членства Декарта в каком бы то ни было братстве, хотя бы по тем двум простым причинам, что молодой философ, следуя скорее аристократическому идеалу существования, был совершенно чужд любым объединительным тенденциям интеллектуальной жизни; не говоря уже о том, что с формальной точки зрения в эту эпоху никакого братства не существовало.

Другое дело, что в 10–20-х годах Германия была центром настоящей интеллектуальной революции, связанной с радикальным изменением научной картины мира, и, как бы ни назы-

³⁹ Jama S. La nuit de songes de René Descartes. P. 100–101, 104–105, 253–255.

⁴⁰ Mehl E. Descartes en Allemagne, 1619–1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg (collection Histoire et philosophie des savoirs), 2019. В основе данной работы – докторская диссертация, защищенная и опубликованная в 1999 году, положения которой были широко востребованы в новейшем декартоведении. Во втором издании книги работа Жама глухо упоминается, но никак не обсуждается: судя по всему, она осталась вне поля зрения исследователя в ходе подготовки докторской диссертации.

⁴¹ Ср.: Кротов А. А. Декарт и розенкрейцеры // Сократ. Журнал современной философии. 2011. № 3. С. 66–69. Главка о Декарте в наукообразной работе П. Арнольда не выдерживает критики с точки зрения истории философии, хотя представляет эту темную историю со всеми мыслимыми и немыслимыми подробностями: Арнольд П. История розенкрейцеров и истоки франкмасонства / Пер. с фр. В. Каспарова. М.: Энигма, 2011. С. 298–374.

вать эти изменения, ясно, что молодой Декарт не мог остаться в стороне и искал как человеческого, так и умственного приобщения к новым веяниям и новым мэтрам, тем более что именно господство схоластики во французских университетах заставляло его искать ума в Голландии и Германии. Разумеется, речь идет об ученых иного поколения, но это лишь повышает ценность геогенеалогических изысканий французского историка науки, которому удалось обнаружить слой интеллектуальной почвы, скрытый толщей последующих пластов в развитии научной культуры и мало-помалу преданный историческому забвению, в том числе по той причине, что Декарт, со временем ставший символом научной автономии, не любил ни распространяться о своих учителях, ни ссылаться на прочитанные в юности ученые труды.

Для представления истинной проблематики снов философа нам следует остановиться на трех деталях той широкой исторической панорамы, что нарисована в монографии Меля. Речь идет, во-первых, о новой интерпретации отношения Декарта к движению розенкрейцеров; во-вторых, о самом понятии науки, которое мыслитель мог воспринять, находясь на немецких землях; в-третьих, о той же ночи с 10 на 11 ноября, которая в исследованиях французского историка науки приобрела иной семантический ореол.

Итак, крупной исследовательской удачей профессора Меля можно счесть тщательно обоснованную идентификацию персонажа, упоминаемого в одном из сочинений Фаульхабера, с молодым Декартом. Наряду с «Дневником» нидерландского ученого-энциклопедиста И. Бекмана (1588–1637), который стал подлинным первооткрывателем нашего юного гения, это место из трактата «*Miracula Arithmetica*» (1622) включает в себе один из редких пассажей, где запечатлен молодой ученый, поражающий своих новых знакомцев необыкновенной математической одаренностью и непомерным научным честолюбием:

[...] Этот благородный и весьма ученый сударь Каролус Цолиндиус (Полибиус), благосклонный мой господин и друг, сообщил мне, что вскоре он опубликует в Венеции или в Париже такие таблицы (равно как другие предметы, в частности некоторые из моих изобретений, которые могут быть плодотворно истолкованы), и я доверил ему также, по его просьбе, когда он проживал одно время у меня дома, множество других секретов⁴².

Не вдаваясь в подробности исторической и биографической аргументации, обстоятельно представленные в исследовании Меля, примем гипотезу французского ученого, впрочем уже встречавшуюся в трудах историков науки⁴³, согласно которой Каролус Цолиндиус есть не кто иной, как молодой Декарт. В этой зарисовке он предстает не только талантливым ученым, которого заметил и приблизил к себе один из самых авторитетных математиков Германии того времени, но и довольно предприимчивым научным деятелем, весьма сведущим в тех приемах распространения знания, которые бытовали тогда в европейской культуре. Обращает на себя внимание, что Фаульхабер вполне спокойно относится к тому, что молодой друг собирается использовать результаты его научных разработок: сам мэтр был замешан в нескольких скандалах, связанных с не совсем честными попытками извлечения выгоды из своих математических манипуляций с числами, и в 1606 году даже отсидел в тюрьме за пророчество о конце света, а в 1618 году был отдан под суд за предсказание о появлении кометы, которое, впрочем, состоялось.

У нас нет сведений, почему молодой Декарт не опубликовал тогда свои ранние математические работы, действительно связанные с тематикой исследований Фаульхабера, что неоднократно отмечалось историками науки⁴⁴. Но для темы этого этюда важнее фигура Полиби-

⁴² Mehl E. Descartes en Allemagne, 1619–1620. P. 212.

⁴³ Penchèvre E. L'œuvre algébrique de Johannes Faulhaber // Oriens – Occidens. Cahiers du Centre d'Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales. 2004. № 5. P. 187–222.

⁴⁴ Mehl E. Descartes en Allemagne, 1619–1620. P. 213.

уса, точнее, Полиба, которая, появившись в тексте именитого математика, встречается также в одном раннем фрагменте Декарта в контексте осмысления современной культуры науки, связанной со стихией псевдонимов, тайного знания, а также с баснословным братством розенкрейцеров:

Математический тезарус Полиба-Космополита, где даются верные средства разрешить все трудности этой науки и где доказывается, что в отношении этих трудностей человеческий ум не в состоянии ничего более привести; особенно для того, чтобы бросить вызов и сбить спесь с притязаний тех, что обещают обнаружить во всех науках новые чудеса; а также для того, чтобы облегчить труды, что обрекают крестной муке тех, кто, оставаясь во множестве своем (Бр. Роз.Крейц.) впутанными день и ночь в своего рода гордиевы узлы этой науки, без всякой пользы прожигают масло своих умов: <тезарус> снова, подаренный ученым всего мира, но особенно Б<ратьям> Р<озен>К<рейцерам>, весьма знаменитым в Г<ермании>⁴⁵.

Как и в отношении всего корпуса ранних текстов философа, в науке о Декарте нет согласия касемо этого фрагмента. Кто-то из декартоведов-ортодоксов был склонен видеть в нем не более чем пародию начинающего мыслителя, высмеивающего современные научные практики, в том числе доктрину розенкрейцеров, как она существовала тогда в научном сознании. Тем не менее, если принять точку зрения профессора Меля, а она в общем и целом находит признание и среди авторов комментариев к новому собранию сочинений мыслителя, то молодой Декарт излагает здесь один из своих ранних научных проектов, призванный направить математическое знание на своеобразное завоевание мира, на что прямо указывает выражение «гордиев узел», ненавязчиво намекающее на известные политические притязания розенкрейцеров. Подчеркнем еще раз: новейшие исследования по истории науки, розенкрейцерства и философии Классического века лишают почвы любые утверждения о причастности Декарта к какому бы то ни было «тайному сообществу ученых мужей», имевшему политические и реформационные притязания. Тем не менее важно не упускать из виду того исторического обстоятельства, что в культурном, литературном, научном и обыденном сознании эпохи такое общество существовало, ему приписывались определенные правила, установления, устремления, например: всеведение, критика существующих наук и институтов знания, способность творить чудеса, предсказывать события, отказ от национальной принадлежности, постоянного места жительства, даже родного языка, что было обусловлено скрытым умыслом не признавать юрисдикции какого бы то ни было государства и т. п. С розенкрейцерами вступали в полемику или даже в научные игры, когда какой-нибудь ученый или теолог под псевдонимом выступал от имени братства, придавая вид строгой доктрины тому, что было не более чем констелляцией идей, носившихся в воздухе или витавших в разгоряченных умах. Во Франции одним из первых оппонентов розенкрейцеров выступил сам отец Мерсенн, эпистолярный confident и старший друг Декарта, в 1623 году он выпустил в свет трактат «*Quaestiones celeberrimae in Genesim*», толкования к Книге Бытия, где, однако, нашлось место и для полемики с розенкрейцерами. В то же самое время на пресловутое братство обрушилась критика молодого знатока классических древностей Г. Ноде (1600–1652), опубликовавшего памфлет «Поучение Франции об истинной Истории Братьев Розы и Креста» (1623). Противостояние ученых подогревалось тем обстоятельством, что Германия, где, как считалось, господствовали розенкрейцеры, была страшной преимущественно протестантской, тогда как во Франции в научной жизни доминировали католики. В общем, не приходится удивляться, что в раннем трактате «Исследование здравого смысла», работа над которым относится к тому же 1623 году и который также дошел до нас

⁴⁵ *Descartes R. Cogitationes privatae* (Notes copiées par Leibniz et publiées par Foucher de Careil) // *Descartes R. Premiers écrits*. P. 270–271.

лишь в пересказе Байе, Декарт обнаруживал живой интерес к модному умственному движению, соблазнявшему молодого ученого, судя по всему, всеобъемлющим характером научного поиска, упором на необходимости метода и привилегированном положении математики в концепции знания.

В этом отношении интересна не только сама фигура Полиба, в образе которого выступает Декарт в приведенном выше фрагменте; не менее характерна сама ситуация, в которой легендарный царь египетских Фив мог существовать в сознании философа. Напомним, что, согласно Гомеру, Полиб принял Менелая в своем богатом доме и щедро одарил мужа прекрасной Елены: мотив дара открыто подчеркивается в конце фрагмента Декарта. Присутствие на заднем плане образа Елены исподволь вводит тему истины, точнее говоря, истины в соотношении с призраком, фантомом, подобием истины: согласно более «ученой» версии мифа, известной, в частности, по Гесиоду, Гера подменила подлинную Елену призраком, за который и шла война, а сама Елена дожидалась Менелая в Египте под защитой старца Протея. Двойственный характер истины мог быть обусловлен также самой фигурой Полиба – царя египетских Фив. В «Федре» Платона рассказывается, что именно в Фивах египтяне получили в дар письмо и прочие искусства и науки⁴⁶:

...Божеству имя было Тевт. Он первый изобрел число, счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена. Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, а его бога – Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам.

Платон. Федр. 274. Пер. В. В. Вересаева

Профессор Мель, который установил данный мифологический источник фрагмента Декарта, не сделал, однако, следующего шага в интерпретации этой интертекстуальной референции: проблема в том, что фиванский царь принял преподнесенные науки не без оговорок: «кое-что порицал, а кое-что хвалил». Например, в отношении письма Тамус был более чем категоричен: «Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость». Иными словами, в мифологическом источнике фрагмента Декарта тема ложной и истинной науки играет главную роль: как через образ раздвоившейся Елены, так и через мотив псевдонаучности иных искусств.

Итак, выступая под псевдонимом царя Фив, к которым восходят начала (сокровище, тезаурус) математики, молодой Декарт словно бы перехватывает научную инициативу розенкрейцеров, более того, он обещает единолично, самовластно разрешить все трудности математической науки, над которыми без всякой пользы бьются многочисленные братья Розы и Креста. Образ «Космополита» существенно усложняет композицию всего фрагмента, который предстает первым актом некоего мистического действия, где начинающий ученый вступает на сцену мира в роли благодетеля ученых всего света. В самом деле, фигура «Космополита» соотносится, с одной стороны, с понятием «посвященного в тайное знание»⁴⁷, тогда как с другой – с более известным значением «гражданином мира». Но важнее всего то, что, подобно некоторым другим фрагментам из ранних текстов, этот отрывок явно не лишен автобиографических мотивов: если в то время розенкрейцеры обретаются в основном в Германии, то начинающий мыслитель противопоставляет им идеал более независимого существования ученого, не привязанного в эту эпоху ни к монаршим дворам, ни к дыму отечества. Таким образом, не исключая совсем элемента пародии на теорию и практику розенкрейцеров, возможно играю-

⁴⁶ Mehl E. La première philosophie de Descartes // Descartes et l'Allemagne / Descartes und Deutschland / Sous la direction de Ferrari J., Guenancia P. et autres. Hildesheim; Zurich; New York: Georg Olms Verlag, 2009. P. 45–61.

⁴⁷ Hildesheimer F. Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison. P. 93.

щую некую роль в общей экономике фрагмента, следует, видимо, рассматривать его именно как один из первоначальных вариантов темы *восхитительной науки*, которая играет ключевую роль в трех сновидениях философа. Можно думать также, что понятие восхитительной науки (*scientia mirabilis*) подразумевает среди прочего, что эта наука *похищает* предыдущий образ научного знания (розенкрейцерский), снимает его, вбирает в себя, но сама устремляется выше и дальше. Таким мог быть скрытый смысл научного проекта молодого Декарта, которым он был буквально одержим вплоть до того, что тот явился ему во сне. В сущности, весь рисунок этой мизансцены диктуется темной логикой сновидения, не знающей ограничений будничного существования.

Остается, однако, мотив тайного или сокрытого знания, который характеризует доктрины некоторых ученых, чьи труды составили «немецкий» пласт этой интеллектуальной почвы, от которой отталкивался начинающий мыслитель, вступавший, как мы помним, в мир науки «под маской». В этой связи необходимо остановиться еще на одном фрагменте, который в своде ранних текстов Декарта («копия Лейбница») идет сразу вслед за отрывком о «математическом тезаурусе». Этот пассаж к тому же отчетливо перекликается с мотивом «философа в маске»: «В настоящее время науки замаскированы; стоит снять с них маски, они предстанут во всей красе. Тому, кто ясно видит связь наук, будет не труднее удержать их в уме, нежели последовательность чисел»⁴⁸. Очевидно, что образу «замаскированных наук» соответствует фигура «философа в маске», однако мотив разоблачения, который сказывается во фрагменте под знаком «красоты», совсем не так однозначен, как может показаться на первый взгляд, особенно если соотнести этот текст с фрагментом № 3 из того же корпуса ранних текстов, где также речь идет об образе науки: «Наука словно жена: ежели, будучи скромной, она остается подле своего супруга, то заслуживает почитания; ежели предлагает себя кому ни попадя, то себя бесчестит»⁴⁹. Как можно убедиться, отношения между ученым и наукой мыслятся молодым Декартом не только в политическом плане – открывать или не открывать полученные знания, – но и в аффективном; при этом научный поиск уподобляется благоверному браку, а истина благочестивой Елене, сохраняющей отличие от *eidelon*, за который бьются лжеученые. Таким образом, выбор в пользу науки мотивируется также чувственностью, тем не менее между наукой и ученым остается пространство или сцена мира, где они вместе играют некую пьесу. Философ – не простой смертный, в отличие от последнего он сознает, что сама жизнь заставляет его играть некие роли. Сказанное не значит, что игра, в которую играет ученый, лишена серьезности; это значит, что в сценах, из которых складывается пьеса, действуют определенные правила: можно напомнить, что древнее, как сама философия, выражение «Мир – это театр» замечательно ложилось на мироощущение эпохи, названной позднее барокко.

Как можно убедиться, умственная работа, предварявшая три баснословных сна Декарта, была весьма насыщенной, вот почему важно принять во внимание тексты сновидений, попытавшись впоследствии прочертить те линии рефлексии, которые могли вести от сновидений и первых размышлений философа к общеизвестным сочинениям – «Рассуждению о методе», «Философским медитациям» или «Страстям души». Первый шаг к этому – знакомство с каноническим текстом записи сновидений, как он представлен в биографии Байе, мы даем его в русском переводе той версии французского текста, что воспроизведен в полном собрании сочинений⁵⁰.

⁴⁸ *Descartes R. Cogitationes privatae* (Notes copiées par Leibniz et publiées par Foucher de Careil). P. 271.

⁴⁹ *Ibid.* P. 270.

⁵⁰ *Descartes R. Premiers écrits*. P. 252–257; см. также комментарии р. 615–632.

Приложение I. Адриан Байе. Три сна Декарта

[Отрывок из «Жизни господина Декарта» (1691)]

[...] Вскоре он заметил, что человеку так же трудно избавиться от своих предрассудков, как сжечь собственный дом. Он уже готовился к этому отречению с момента окончания коллегии: он сделал к тому несколько попыток, сначала в ходе своего уединения в предместье Сан-Жермен в Париже, затем во время пребывания в Бреда. Несмотря на все эти предуготовления, он все равно страдал так же, как если бы речь шла о том, чтобы избавиться от самого себя. Однако он уверовал, что справился с этим. И сказать по правде, было достаточно того, чтобы его воображение представило перед ним совершенно нагой ум, дабы он уверовал, что он действительно привел его в такое состояние. Ему оставалась лишь любовь к Истине, искание которой должно было отныне стать единственным занятием его жизни. Это стало исключительной материей мучений, на которые он обрек с той поры свой разум. Но способы достижения счастливой победы причинили ему не меньше затруднений, чем сама цель. Изыскания, которые он хотел провести этими средствами, привели его разум в неистовые волнения, что возрастали все более и более из-за постоянного воздержания, в котором он удерживал свой разум, не соглашаясь на то, чтобы прогулки или дружеские компании его как-то отвлекали. Таким образом, он столь утомил свой разум, что жар охватил его мозг, и он впал в своего рода энтузиазм, повернувший таким образом его и так ослабленный ум, что он стал в состоянии воспринимать впечатления, производимые сновидениями и видениями.

Он нам сообщает, что десятого ноября тысяча шестьсот девятнадцатого года, отойдя ко сну, всецело *преисполненный своим энтузиазмом* и с мыслью, всецело занятой тем, что *он нашел в этот день основание восхитительной науки*, он увидел ночью сразу три сновидения, которые, как он подумал, были ниспосланы ему разве что свыше. После того как он заснул, его воображение ощутило потрясение от представления нескольких призраков, которые предстали перед ним и привели его в такой ужас, что, полагая, будто он идет по улицам, он был вынужден повернуться левым боком, дабы смочь продвинуться к месту, куда он хотел пойти, ибо он чувствовал такую превеликую слабость в правом боку, каковую не мог стерпеть. Испытывая стыд от того, что передвигается таким образом, он сделал усилие, чтобы стать прямо: но почувствовал, как резкий порыв ветра закружил его в своего рода вихре, заставив повернуться на левой ноге три или четыре раза. Но это было еще не то, что его ужаснуло. В силу затруднения, которое он испытывал от того, что так тащился, ему казалось, что он падал на каждом шагу вплоть до того мига, когда он увидел на своем пути открытые двери какой-то коллегии, куда он вошел, дабы найти там прибежище и снадобье от своей боли. Он постарался пройти в церковь коллегии, где его первой мыслью было желание помолиться; но, заметив, что прошел мимо знакомого ему человека, не поприветствовав его, он захотел воротиться, чтобы выказать ему почтение, но был отброшен по пути резким порывом ветра, который бился о церковь. В тот же миг он

увидел посреди двора коллегии еще одного человека, который назвал его по имени с превеликой и обязывающей обходительностью; и сказал ему, что если он хочет пойти и найти господина Н., то он ему кое-что передаст. Господин Дек. вообразил себе, что это была дыня, привезенная из какой-то заморской страны. Но что удивило его больше, так это то, что он видел, что все те, кто собрался вокруг этого человека, разговаривая с ним, твердо стояли на своих ногах: а он по-прежнему извивался и качался, идя по той же самой земле, а также он заметил, что ветер, который, как ему думалось, мог его снести несколько раз, заметно стих. Он проснулся на этом видении и сразу же ощутил действительную боль, в силу которой ему стало страшно, не были ли все это проделки какого-нибудь злого гения, захотевшего его соблазнить. Тотчас же он повернулся на правый бок; так как именно на левом он заснул и увидел сей сон. Он помолился Богу, попросив защиты от дурных следствий сего сновидения и избавления от всех злосчастий, которые могли бы угрожать ему в наказание за его грехи, которые он признавал достаточно тяжкими, чтобы навлечь на его голову небесные молнии, хотя до сей поры в глазах других людей он жил жизнью довольно безупречной.

В этом положении он снова заснул, после почти двухчасового перерыва, проведенного в разнообразных мыслях о благах и бедствиях мира сего. Ему тотчас же привиделся новый сон, в котором ему показалось, что он слышит резкий и пронзительный звук, который он принял за удар грома. Ужас, который он от этого испытал, заставил его тотчас же проснуться: и, открыв глаза, он увидел, как по спальне во множестве разлетелись огненные искры. Такое уже случалось с ним и прежде: и в этом не было ничего весьма необычного, если он просыпался среди ночи со сверкающими глазами и сразу же видел самые близкие к нему предметы. Но в этом последнем случае он хотел прибегнуть к рациональным доводам, взятым из философии: и он сделал из этого благоприятные для своего ума заключения, заметив, поочередно открывая и закрывая глаза, качество вещей, которые перед ним представляли. Таким образом, ужас его рассеялся, и он снова заснул в довольно спокойном расположении духа.

Через миг ему привиделся третий сон, в котором не было ничего такого страшного, как в первых двух. В последнем ему привиделось, что он нашел на столе книгу, не зная, кто ее туда положил. Он открыл ее и увидел, что это был «Словарь», и он пришел в восхищение от этого, надеясь, что тот мог бы быть ему весьма полезен. В тот же миг в его руке оказалась другая книга, не менее новая для него, о которой он также не знал, откуда она взялась. Он обнаружил, что это был сборник стихотворений разных авторов под названием «Corpus poetarum и т. д.⁵¹». Его одолело любопытство, и он захотел что-то прочесть оттуда; и в начале книги наткнулся на стих «Quod vitæ sectabor iter?»⁵². В тот же миг он увидел человека, ему неизвестного, тот представил ему поэтическую пиесу, которая начиналась словами «Est et

⁵¹ Декарту снится реальная книга, а именно антология древнеримской поэзии, которая использовалась в качестве основного учебного пособия в иезуитской коллегии Ла Флеш в классе поэзии, в котором Декарт учился в 1610/11 учебном году, после чего прошел класс риторики и три класса философии, отказавшись от выпускного класса теологии: *Petrus Brossaeus. Corpus omnium veterum poetarum...* Lyon, 1603.

⁵² Речь идет об уже упоминавшемся стихотворении Авсония «Как мне выбрать жизненный путь...?». См.: *Авсоний. Стихотворения* / Изд. подгот. М. Л. Гаспаров; отв. ред. С. С. Аверинцев; ред. изд-ва Е. Л. Никифорова; худ. В. Г. Виноградов, С. А. Литвак. М.: Наука, 1993. С. 50.

Non»⁵³ и которую неизвестный расхваливал как превосходную. Г-н Декарт сказал ему, что он знал, что это такое, и что эта пьеса была среди «Идиллий» Авсония, входивших в большой сборник поэтов, лежавший на столе. Ему самому захотелось показать пьесу тому человеку, и он принялся листать книгу, порядок и композицию которой он похвалялся, что знал в совершенстве. Пока он искал нужное место, человек спросил у него, где он взял эту книгу, и г-н Декарт ответил ему, что не может сказать, как она у него оказалась; но что за мгновение до этого он вертел в руках другую книгу, которая только что исчезла, не зная, кто ее принес и кто ее забрал. Не успел он закончить, как увидел, что книга снова появилась на другом конце стола. Но он сразу понял, что этот «Словарь» уже не тот, каким он видел его в первый раз. Однако он добрался до стихотворения Авсония в поэтическом сборнике, который листал; и, не найдя пьесы, которая начинается словами «Est et Non», он сказал этому человеку, что он знал еще одно стихотворение из того же поэта, еще более прекрасное, нежели первое, и что оно начиналось словами «Quod vitæ seetabor iter?». Неизвестный попросил его показать это стихотворение, и г-н Декарт счел своим долгом его отыскать, тогда он наткнулся на миниатюры, на которых были гравюры с портретами в полурост: в силу чего он сказал, что эта книга была очень красива, но была не того же издания, в котором он знал ее прежде. Все так и было, когда книги и человек вдруг исчезли и изгладились из его воображения, не пробудив его при этом. Что примечательно, так это то, что, засомневавшись, было ли то, что он только что видел, сном или видением, он не только во сне решил, что это сон, но и истолковал его еще до того, как сон его покинул. Он рассудил, что «Словарь» означает не что иное, как все науки, собранные вместе; и что сборник стихов под названием «Corpus poetarum» в частности и более отчетливо обозначил философию и мудрость, соединенные вместе. Ибо он не верил, что можно сильно удивляться тому, что поэты, даже те, которые только дурачатся, бывают исполнены более серьезных, более разумных и более благозвучных сентенций, чем те, что встречаются в трудах философов. Он приписывал сие чудо божеству энтузиазма и силе воображения, которая обнаруживает семена мудрости (что находятся в умах всех людей, как огненные искры в камнях) с гораздо большей легкостью и гораздо большим блеском, нежели способен сделать разум в философах. Г-н Декарт, продолжая во сне истолковывать свое сновидение, счел, что стихотворная пьеса о неопределенности того, какой род жизни следует выбирать, начинающаяся со слов Quod vitæ sectabor iter, обозначала благой совет мудрого человека или даже моральную теологию. Засим, будучи во власти сомнения, грезил ли он, медитировал ли, он пробудился без эмоций; и продолжал, открыв глаза, толковать свой сон в том же самом духе. От поэтов, собранных в книге, он ожидал откровения и энтузиазма, коих не отчаивался заслужить. Под стихотворной пьесой Est et Non, что перекликается с «Да и Нет» Пифагора, он понимал истину и ложность в человеческих познаниях и светских науках. Узрев, что применение всех этих вещей ему так хорошо подходило, он осмелел до того, что убедил себя, будто через этот сон сам Дух истины соблаговолил открыть ему сокровища всех наук. И поскольку ему оставалось объяснить лишь гравюры с портретами в полурост, которые он обнаружил во второй книге, он не нашел иного объяснения, кроме того,

⁵³ «„Да“ и „нет“ два у всех на устах односложные слова...» (Там же. С. 52).

что было связано с визитом, который нанес ему на следующий день один итальянский художник.

В этом последнем сне, в котором не было ничего, кроме весьма сладостного и весьма приятного, было представлено его будущее, как он подумал; в нем было лишь то, что должно было случиться с ним в оставшейся жизни. Но два предыдущих он принял за грозные предупреждения, касавшиеся его прошлой жизни, которая, возможно, не была столь невинна ни перед Богом, ни перед людьми. И он подумал, что в этом и была причина того ужаса и страха, которыми сопровождалась оба сновидения. Дыня, которую ему хотели преподнести в первом сне, означала, говорил он, прелести одиночества, но представленные чисто человеческими заботами. Ветер, что гнал его к церкви коллегии, когда у него кололо в правом боку, был не чем иным, как злым гением, который пытался силой бросить его в то место, куда он намеревался направиться по своей воле добровольно. Вот почему Бог не допустил, чтобы он пошел дальше и позволил унести себя, пусть даже в святое место, духу, коего он не посылал, хотя он был пресильно убежден, что именно Дух Божий заставил его сделать первые шаги к этой церкви. Тот ужас, которым он был поражен во втором сне, обозначал, по его мнению, убежденность, то есть угрызения совести, касавшиеся грехов, которые он, возможно, совершил в течение своей прежней жизни. Молния, сверкание коей он узрел, была знаком Духа истины, ниспосланного на него, чтобы им овладеть.

В последнем воображаемом представлении было, несомненно, что-то от энтузиазма; и оно могло бы заставить нас подумать, что г-н Декарт выпил вечером, прежде чем лечь спать. Действительно, это был вечер накануне дня Святого Мартена, когда было принято греховодить в том месте, где он был, как и во Франции. Но он уверяет нас, что провел вечер и весь день в совершенной трезвости и что три месяца вообще не пил вина. Он добавляет, что гений, возбуждавший в нем энтузиазм, от которого он чувствовал, что мозг его пылает вот уже несколько дней, внушил ему эти сны еще до того, как он лег спать, и что человеческий разум к этому не был причастен [...]

Как уже говорилось, сны Декарта, ставшие доступными широкой публике в конце XVII века, породили множество досужих кривотолков, злоречивых памфлетов и более или менее основательных литературных, религиозных, философских и психоаналитических толкований. Наверное, одним из первых в ряду последних явилось «Письмо Максиму Леруа об одном сне Декарта»: оно было написано З. Фрейдом в ответ на просьбу французского историка идей М. Леруа, обратившегося к отцу-основателю психоанализа с предложением истолковать сновидения философа. Факсимиле текста Фрейда было воспроизведено в двухтомной монографии «Рене Декарт: философ в маске», опубликованной Леруа в 1929 году⁵⁴; как это ни странно, но немецкий оригинал письма канул в Лету. Русский перевод сделан с того варианта текста, что републикован во французском издании полного собрания сочинений Фрейда⁵⁵.

⁵⁴ *Leroy M. Descartes, le philosophe au masque. Avec un portrait de Descartes, gravé sur bois par Jacques Beltrand et le facsimilé d'une lettre inédite.* T. 1–2.

⁵⁵ *Freud S. Lettre à Maxime Leroy sur un rêve de Descartes // Œuvres complètes – psychanalyse.* Vol. XVIII: 1926–1930. Paris: PUF, 2015. P. 235–236.

Приложение II. Зигмунд Фрейд. Письмо Максиму Леруа об одном сне Декарта

Ознакомившись с вашим письмом, где вы просите рассмотреть несколько снов Декарта, первое, что я испытал, было ощущение тревоги, ибо работать над сновидениями, не имея возможности получить от самого сновидца указаний на отношения, которые могут их связывать одно с другим или с внешним миром – а именно так обстоит дело со снами исторических персонажей, – значит обречь себя на весьма скромные результаты. Потом, правда, задача представилась мне более легкой, нежели я подумал сначала; тем не менее полагаю, что плоды моих изысканий покажутся вам намного менее значительными, нежели вы могли надеяться.

Сны нашего философа относятся к разряду тех, что называют «сны свыше» (*Träume von oben*), то есть это образования идей, которые могли бы сложиться как в состоянии бодрствования, так и в состоянии сна и содержание которых лишь в некоторых отношениях восходят к довольно глубоким душевным состояниям. Вот почему такие сновидения чаще всего представляют содержание в абстрактной, поэтической или символической формах.

Анализ сновидений такого рода чаще всего приводит нас к следующему положению: мы не можем понять сна; но сновидец – или пациент – способен его истолковать сразу и без всякого труда, поскольку содержание сна весьма близко к его сознательной мысли. Остаются, конечно, какие-то части сна, о которых сновидец не знает, что сказать: как раз эти части относятся к бессознательному и они, во многих отношениях, являются самыми интересными.

В лучшем случае это бессознательное объясняют, опираясь на те идеи, которые добавляет сам сновидец.

Такой способ судить о «снах свыше» (и этот термин следует понимать в психологическом, а не в мистическом смысле) следует применять в случае снов Декарта. Наш философ сам их истолковывает, и, в соответствии с правилами толкования сновидений, мы должны принять его объяснение, но следует добавить, что мы не располагаем голосом, который повел бы нас дальше.

В соответствии с его объяснением мы скажем, что помехи, препятствующие ему свободно передвигаться, нам достоверно известны: это представление во сне какого-то внутреннего конфликта. Левая сторона отвечает за представление греха и зла, а ветер – за представление «злого гения» (*animus*).

Естественно, что различные люди, которые появляются во сне, не могут быть идентифицированы нами, хотя, если бы расспросить Декарта, он не преминул бы их идентифицировать. Что до различных странных элементов, впрочем малочисленных и почти нелепых, например, «дыни из заморской страны» и гравюр, они остаются без объяснения.

В отношении «дыни» сновидцу пришла идея (весьма оригинальная), что она выражает прелести одиночества, но представленные через чисто человеческие заботы. Конечно же это не так, но некая ассоциация идей могла бы вывести нас на путь точного объяснения. В связи с его

греховным состоянием такая ассоциация могла бы выражать некое сексуальное представление, которое могло бы занимать воображение одинокого молодого человека.

По поводу портретов Декарт не дает никаких объяснений.

Само письмо Фрейда напрашивается на пристрастное истолкование, поскольку заключает в себе несколько оговорок, как если бы ученый написал не совсем то, что ему хотелось сказать. Например, почему аналитик говорит сначала об «одном сне», а потом о «нескольких»? Почему утверждает, будто Декарт не дает объяснений тому повороту сновидения, в котором фигурируют портреты, хотя сам сновидец-толкователь связывает их с предстоящим визитом некоего итальянского художника? Почему связывает только с «дыней» сексуальное представление, которое могло занимать воображение одинокого молодого человека, хотя целый ряд мотивов, возникающих во всех трех снах, отмечены навязчивой идеей известного рода греховодства, подчеркнутой точной датировкой события: вечер накануне дня святого Мартена, отмечаемого 11 ноября? Напомним в этой связи, что речь идет о своего рода карнавальная ночи, которая, в зависимости от места действия, увенчивала собой праздник сбора урожая. При этом не совсем ясно, с каким вариантом пересказа сновидений Декарта был ознакомлен Фрейд: с псевдопервоисточником, то есть пересказом Байе, что в действительности маловероятно, ибо такой поворот дела требовал бы, чтобы Фрейд, бросив все текущие дела, пошел в библиотеку изучать многословную биографию Декарта; с каким-то пересказом пересказа Байе, представленным Леруа в письме к Фрейду, или же с переводом на немецкий соответствующего пассажа из Байе, выполненным французским историком идей? При любом раскладе не приходится сомневаться, что голос оригинала, то есть действительный рассказ Декарта о снах, двоялся, троился, словом, множился, что, разумеется, никоим образом не способствовало установлению трансфера между аналитиком и сновидцем, пусть лишь воображаемым. Вместе с тем важно подчеркнуть, что Фрейд, сосредоточиваясь на бессознательном и его выражении через сновидение, признает за последним лишь статус слова или речи, не сделав того решающего шага в этом плане, который будет сделан Ж. Лаканом (1901–1981), предложившим рассматривать бессознательное через структуру языка. В этом отношении принципиальным представляется замечание М. Фуко (1926–1984), обратившего внимание на этот недостаток психоанализа в своем раннем предисловии к французскому переводу работы швейцарского психолога и психоаналитика Л. Бинсвангера (1881–1966) «Сон и экзистенция» (1930, 1954):

Не признав языковой структуры, что обрамляет онирический опыт, как и любое событие выражения, фрейдовский психоанализ не смог достичь понимающего отношения к смыслу сна. Для психоанализа смысл не появляется через признание языковой структуры; он должен высвободиться, вывести себя, разгадать себя через речь как таковую⁵⁶.

Исходя из позиции Фуко, можно сказать, что версия Фрейда свидетельствует о некоем недомогании классического психоанализа перед лицом сновидений Декарта: если внимательно перечитать письмо, то создается впечатление, что сам аналитик находится и сознает, что находится, в рамках определенного рода картезианства, не скажем даже, что ложно понятого, но довольно типичного для начала XX века. В общем и целом можно утверждать, что речь идет о восходящем к Просвещению и усиленном позитивизмом XIX века культе непротиворечивого, чистого, ясного знания, способного проникнуть во все тайны мироздания, вплоть до скрытых внутри человека сокровенных влечений и побуждений. Психоанализ – это наука, Фрейд в этом убежден, направленная, в частности, на истолкование сновидений посредством непо-

⁵⁶ Foucault M. Introduction [Binswanger L. Le Rêve et l'Existence. Paris: Desclée de Brouwer, 1954] // Foucault M. Dits et écrits. T. 1. Paris: Gallimard, 2001. P. 99.

средственного общения с пациентом, отдающимся на диване психоаналитика власти теории свободных ассоциаций. Наука есть власть разума, торжество естественного света над тьмой человеческих сновидений и психических отклонений. Недомогание психоанализа перед лицом сновидений Декарта объясняется тем, что для начинающего философа сон является если не равноценным бодрствованию состоянием сознания, то, по меньшей мере, активно взаимодействующим с ним⁵⁷.

Показательно в этом отношении, что сам Фрейд, характеризуя сны Декарта, говорит, что речь идет о «снах свыше» (*Träume von oben*), то есть образованиях идей, которые могли бы сложиться как в состоянии бодрствования, так и в состоянии сна. Разумеется, нельзя сказать, что поэтика сновидения абсолютно аналогична поэтике философской медитации, однако если принять во внимание формальные характеристики последней, то точек схождения между двумя духовными практиками может оказаться гораздо больше, чем представляется на первый взгляд. Такого рода сопоставление тем более необходимо, что сам Декарт в своем пересказе сновидений не исключал возможности смешения двух порядков мыслительного или дискурсивного высказывания: «Засим, будучи во власти сомнения, грезил ли он, медитировал ли, он пробудился без эмоций...»

В этом отношении характерно, что тот же Фуко, акцентируя специфику медитации как духовной практики, восходящей по меньшей мере к «Духовным упражнениям» Игнатия де Лойолы (1491–1556), писал по поводу «Метафизических медитаций» Декарта, отличая эту форму философствования от чисто доказательного рассуждения через способ присутствия в тексте субъекта. Если в доказательстве (например, каких-то математических истин) субъект остается в отношении самого доказательства «фиксированным, инвариантным и будто нейтрализованным», то в медитации все завязано на движении и изменении фигуры субъективности:

«Медитация», наоборот, порождает в виде дискурсивных событий новые высказывания, которые влекут за собой серию модификаций субъекта высказываний: через то, что сказывается в медитации, субъект переходит от тьмы к свету, от нечистоты к чистоте, от принуждения страстей к отрешенности, от недостоверности и разупорядоченных движений к безмятежности мудрости и т. д. В медитации субъект в силу своего движения все время становится иным; его рассуждение вызывает следствия, внутрь которых он захвачен; оно подвергает его рискам, испытаниям, искушениям, производит в нем состояния и придает ему статус или наделяет характеристикой, каковыми он не обладал в исходном моменте. Короче говоря, медитация подразумевает субъекта мобильного и модифицируемого самой силой дискурсивных событий, которые в ней происходят⁵⁸.

Если соотнести это определение с тем, как представлен субъект (?) сна в записи Декарта, то логично будет заключить, что сама форма изложения и толкования сновидения, даже если сделать поправку на то, что они дошли до нас в пересказе Байе, во многом соответствуют формальным характеристикам медитации. Декарт-сновидец движим искушениями и сомнениями, он подвергается рискам и испытаниям, но, главное, он одерживает верх, приобретая не только новый статус отважного искателя истины, но и сами основания «восхитительной науки», како-

⁵⁷ Помимо собственно психоаналитических трактовок сновидения Декарта вызвали к жизни целую онирологическую традицию, крайние, вплоть до взаимоисключения, положения которой представлены в следующих работах: *Marion J.-L. Les trois songes ou l'éveil du philosophe // La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié / Ed. de N. Gérard. Paris: Presses universitaires de France, 1983. P. 55–78; Cavaillé J. -P. L'itinéraire onirique de Descartes: de l'âge des songes aux temps du rêve // Les Olympiques de Descartes / Études et textes réunis par F. Hallyn. Genève: Droz, 1995. P. 73–112.*

⁵⁸ *Foucault M. «Mon corps, ce papier, ce feu» // Foucault M. Dits et écrits. T. 1. Paris: Gallimard, 2001. P. 1125.*

вая в данной ситуации должна пониматься не только через понятие «энтузиазма», но и через понятие «избавления» от тревожностей праздного или суетного существования.

В довершение этой части толкования сновидений философа необходимо заметить, что в явлении новой науки главную роль играет скорее упорный сновидец, нежели фигура Бога, которая как будто маячит на заднем плане, выступая то ли в виде «смирительной рубашки», то ли как средство предохранения (*garde-fou*) философа-энтузиаста от пленительных бесчинств, что предстают перед ним на пути к истине. Словом, партия здесь разыгрывается не между Богом и человеком, а между сновидцем и «злым гением», который, как известно, станет одним из ведущих концептуальных персонажей в «Метафизических медитациях» Декарта.

Вот почему, чтобы чуть более рельефно представить значение и смысл сновидений Декарта, как они могли быть прочитаны ревностными католиками, имеет смысл остановиться на заключении этого раздела на одном из первых религиозно-философских опытов «опровержения Декарта», который предпринял в начале 20-х годов XX века молодой французский философ и католик-неофит Ж. Маритен (1882–1973), ставший с течением времени одним из самых непримиримых идейных противников автора «Рассуждения о методе», увидев в нем тайного врага католической религии⁵⁹.

Важно подчеркнуть, что Маритен не отрицает человеческого величия в философском начинании Декарта; напротив, оно для него *слишком человеческое*:

Ведь он одинок, ни один человек ему не в помощь; ни один наставник; ни одна книга, никакой спасительный опыт, никакой голос из прошлого с ним не заговорят. В чем же его прибежище? Единственно в разуме: не в исполненном силлогизмами разуме Докторов и Ученых, а именно в инстинктивном разуме, воспринятом так, как человек принимает его от природы, в здравом смысле, который не нуждается в особых качествах, приобретаемых с течением времени и возвышающих его в его сущности, который нуждается лишь в надлежащих правилах метода, способных довести его до вершины науки и мудрости⁶⁰.

Несмотря на то что в приведенных строчках больше грусти, чем осуждения, философ-католик дает понять, что человеку, философу, не под силу такое одиночество, что философ, как и всякий человек, нуждается в других людях, наставниках, книгах, спасительных голосах из прошлого. Для истинно католического мыслителя, которым старался быть Маритен после своего перехода из протестантизма в католичество, философия абсолютной свободы, к созиданию которой подступал Декарт в своих снах в ночь с 10 на 11 ноября 1619 года, была не более чем сном философа:

Эта наука, которая в мифологии нового времени играет столь же величественную и столь же внушительную роль, что сам Прогресс, эта Наука, которая все наобещала, и все подвергла сомнению, которая вознесла надо всем абсолютную независимость, божественную *самосуицидность* человеческого ума и которая столько людей, отвращенных ею от вечных истин, сделала несчастными [...], не есть наука истинная, наука как она есть и как она делается, наука покладистая к вещам, это – сон в осеннюю ночь, зажженный в мозгу философа злым гением; это и есть *сон Декарта*⁶¹.

Отталкиваясь от двух самых крайних трактовок сновидений Декарта – психоаналитической и католической, которые сходятся в том, что не признают за «*Olympica*» собственно

⁵⁹ Разумеется, самым первым в этом ряду было «опровержение» Паскаля, но оно заслуживает отдельного рассмотрения, чему посвящен один из последующих этюдов.

⁶⁰ *Maritain J. Le songe de Descartes. Paris: Corrêa, 1932. P. 21–22.*

⁶¹ *Ibid. P. 31.*

философского значения, сводя запись либо к сугубо личной истории, либо к эксцентричности слишком человеческого сознания, можно попытаться сформулировать некие общие положения, направленные на создание более точного представления о роли трех снов в интеллектуальном становлении мыслителя. Это тем более необходимо, что в «Метафизических медитациях» именно сновидение, наряду с безумием, будет составлять своего рода воображаемый противовес, точнее, противовес воображения, в противоположении которому разум будет пытаться более ясно сознавать собственную природу. Уму необходимо отвернуться от этого «способа воображения», утверждает Декарт, чтобы обрести отчетливое знание о самом себе. Но это усилие, на которое идет ум, чтобы познать свою природу, не отменяет действительности иного «способа воображения». Более того, оно именно подтверждает реальность и силу последнего, в противопоставлении которым ум обретает достоверное знание о самом себе. Иными словами, «вещь, которая мыслит», «которая сомневается, которая понимает, которая воспринимает, которая утверждает, которая отрицает, которая желает, которая не желает, которая также воображает и которая чувствует», учреждает себя не иначе, как в зеркальном повторении иного «способа воображения»: два способа воображения различны по своей природе – один работает в состоянии сна, другой в состоянии бодрствования, – но тождественны по своей структуре, по номенклатуре дискурсивных операций. Как в сновидении, так и в медитации, я-которое-воображает все время становится иным: оно сомневается, выбирает, подвергает себя искушениям, испытаниям, опасностям, оно переживает событие. Сны в ночь с 10 на 11 ноября 1619 года зафиксировали событие появления на свет мыслителя, они стали свидетельством рождения философа.

1.3. Философ-номад

Итак, в толковании сновидений Декарта можно, разумеется, учитывать как версию Фрейда, остающуюся, впрочем, достаточно расплывчатой, так и версию Маритена, представляющую скорее морализаторской. Вместе с тем эти трактовки, при очевидном расхождении методологических установок, сходятся в одном положении, которое может навести нас на совершенно иное понимание семантики трех сновидений начинающего философа. Речь идет о «воображении одинокого молодого человека», о котором отец-основатель психоанализа говорил, что оно могло быть занято сексуальными представлениями и которое имплицитно присутствует в заключительных строчках «опровержения» Маритена, где философ-католик говорит о том, что «злой гений» «возбудил», если взять этот глагол в самом прямом смысле (*exciter*), сном мозг философа.

Действительно, желание познания, которому вверяет себя молодой Декарт, а оно-то и составляет основной мотив сновидений, не может быть сведено к сексуальному желанию познать другого – женщину или мужчину – в том смысле глагола «познать», что фигурирует в библейском рассказе о Содоме, жители которого хотели *познать* двух Ангелов, остановившихся в доме Лота (Быт. 19.5). Тем не менее не приходится сомневаться, что в этой воле к знанию, одержимость которой составляет как самое явное, так и самое неявное содержание снов Декарта, заключался мотив запретного познания другого, запечатленный в Библии. Этот мотив прорывается как в неоднократных упоминаниях «греховной жизни», которую будто бы вел до сего дня молодой повеса, признававший много позднее, в ответ на обвинения одного церковника в неподобающем образе жизни, что никогда не давал обета жить жизнью святого, так и ссылкой на карнавальную ночь в преддверии дня святого Мартена.

Так или иначе, но крайне важно, что мотив осознания призвания к восхитительной науке, связанный со своего рода интеллектуальным трансом, в который ввел себя начинающий мыслитель, соотносится также с понятием «родного дома»: «Вскоре он заметил, что человеку так же трудно избавиться от своих предрассудков, как и сжечь собственный дом». Иными словами, выбор в пользу науки связывается в сознании Декарта с отказом от родного дома, более того: чтобы следовать зову Духа истины, он должен сжечь за собой все мосты.

Почти все биографы, толкующие этот поворотный момент в творческом становлении Декарта, будто сговорившись, твердят: мало что известно о данном периоде жизни философа. Но даже то, что известно, дает основание полагать, что выбор в пользу философии предполагал радикальный разрыв с отцом, с родными, с семьей. Впрочем, с отцом Декарт никогда не был близок, получив домашнее воспитание в доме бабушки по материнской линии, лишь время от времени навещая родителя, который, вскоре после смерти матери Декарта, не преминул обзавестись новой семьей.

Иными словами, психический мир Декарта был совершенно свободен от комплексов, на работе с которыми строится психоанализ: с младенчества лишенный матери, но оставшийся в детстве на попечении любящих его простых женщин; плохо знавший отца, вечно занятого своей службой королевского советника при парламенте Бретани, он был заведомо свободен от наваждения Эдипа, наяву или мысленно убивающего отца и делящего ложе с матерью. Молодой Декарт был волен конструировать довольно причудливый персональный миф, в котором переплетались образы рано умершей матери, определенного рода покинутости и притягательной открытости жизненных путей. Всю жизнь он был убежден, что мать передала ему смертельный недуг, который, как это ни парадоксально, наделял подростка определенного рода свободой волеизъявления, распространявшейся как на врачей, пользовавшихся без особого энтузиазма болезненного мальчика, так и на правила дисциплины, действовавшие в иезуитской коллегии Ла Флеш, наиболее привилегированном учебном заведении Франции того времени,

куда определил свое чадо отец, питая надежду, что со временем наследник займет достойное место в судейском сословии.

Появившись на свет от матери, которая скончалась через несколько дней после моего рождения от болезни легких, вызванной какими-то огорчениями, я унаследовал от нее сухой кашель и бледный цвет лица, с которыми прожил до двадцати лет и из-за которых все врачи, осматривавшие меня вплоть до этого возраста, выносили приговор, что я умру молодым⁶².

Это суждение, высказанное в одном из писем к принцессе Елизавете Богемской, было положено в основу биографической легенды, согласно которой Декарт по меньшей мере до 20 лет был не совсем здоров. Это нездоровье, в частности, оправдывало некоторые поблажки, которыми Декарт якобы пользовался в иезуитской коллегии: в то время как другие воспитанники шли поутру на подготовительные занятия, он оставался в постели, предаваясь первым метафизическим медитациям. Отсюда же, согласно тем же биографическим легендам, привычка или, точнее, правило, которое установил для себя Декарт в зрелом возрасте, – оставаться в теплой постели почти до полудня. Возвращаясь к отрывку из письма к Елизавете, следует уточнить, что в действительности речь идет не столько о воспоминании, верно отражающем далекую биографическую реальность, сколько о психически-экзистенциальной конструкции, где истина неотделима от вымысла, а вымысел является средоточием воли к жизни, поставленной под знак болезни и смерти.

Поясним: биографы давно установили, что мать Декарта умерла не сразу после его рождения, а год спустя, через несколько дней после того как родила еще одного сына, который, впрочем, также вскоре умер⁶³. В течение первого года жизни Декарт не знал ни матери, ни родных, так как жил в доме кормилицы, с которой, правда, необыкновенно сроднился; потом воспитывался в доме Жанны Сэн, бабушки по материнской линии, которую он любовно называл в одном из сохранившихся писем «мадемуазель моя матушка». Вероятно, в детстве ему не раз случалось бывать у могилы матери, что и способствовало, с одной стороны, самоидентификации с болезнью, тогда как с другой – сознательному и усиленному культу здорового образа жизни, который философ противопоставлял современной медицине⁶⁴.

Важно вместе с тем, что культ матери так или иначе ставил под вопрос авторитет отца, отеческий закон, язык отца. Ж. Деррида, размышляя об этом повороте на жизненном пути философа, утверждал, что он был связан с особым – трепетным – отношением к французскому языку:

Для Декарта, потерявшего мать, когда ему был год, это был язык праматеринский (он был воспитан бабушкой), который он противопоставляет языку своих наставников; это они ему навязывали закон знания и, попросту говоря, закон на латыни. Язык закона, поскольку это латынь, язык отца, если угодно, язык науки и школы, язык не домашний язык, а главное – язык права⁶⁵.

Словом, персональный миф Декарта не укладывался в классические схемы психоанализа, его сознание направлялось волей к знанию, которой, строго говоря, ничто не препятствовало. Поступив после окончания коллегии Ла Флеш в Университет Пуатье, он получил степень сначала бакалавра, затем лиценциата права, что, по всей видимости, было последней уступкой отцу, готовившему Рене, как и других сыновей, к проторенной стезе судейского на службе монархии. Не что иное, как наследство матери, полученное по достижении совершеннолетия,

⁶² *Descartes R. Correspondance*, 2. T. VIII. P. 103.

⁶³ *Hilzheimer F. Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison*. P. 26.

⁶⁴ См. ниже главу о медицинской философии Декарта.

⁶⁵ *Derrida J. S'il y a lieu du traduire. La philosophie dans sa langue nationale (vers une «litterature en françois»)*. P. 290–291.

позволило Декарту уклониться от предустановленной карьеры и пуститься в странствия по Европе, когда он, по собственному признанию, решил употребить «остаток юности»

...на то, чтобы путешествовать, видеть дворы и армии, встречаться с людьми разных настроений и положений и приобретать многообразный опыт, испытывать себя во встречах, которые посылала мне судьба, и всюду размышлять над предстоящими предметами, чтобы можно было извлечь из этого какую-нибудь пользу⁶⁶.

В развитие этого признания, сделанного в самом начале «Рассуждения о методе», следует уточнить, что если обратить более пристальное внимание на последующий образ жизни Декарта, то можно думать, что перед нами предстает первый философ-номад Нового времени. Попутешествовав по Европе второго десятилетия XVII столетия, раздираемой гражданскими или религиозными войнами, поучаствовав в ряде крупных военных кампаний, хлебнув лиха безродного шевалье-волонтера, свободно переходившего из одной армии в другую, он в конце концов обретает пустыню уединения в Голландии. Последняя с первых десятилетий века притягивала вольнодумцев со всей Европы, искавших в Республике Соединенных Провинций не только более свободных университетских программ, но и более вольных форм социальной жизни, нежели предлагались тогдашними европейскими монархическими режимами, так или иначе тяготевшими к абсолютизму⁶⁷.

Наиболее развернутое и поэтичное живописание прелестей жизни в Амстердаме того времени Декарт представил в одном из писем Бальзаку, писателю-вольнодумцу, уединившемуся в своем замке неподалеку от Ангулема после бурной светской жизни и громких литературных баталий в Париже 20–30-х годов:

[...] В громадном городе, где я пребываю и где все, кроме меня, занимаются торговлей, каждый настолько внимает собственной выгоде, что я всю свою жизнь могу здесь прожить никем не замеченный. Ежедневно я прогуливаюсь среди столпотворения народа с такой же свободой и покоем, с какой вы гуляете по аллеям своих владений, при этом людей, которых я вижу, я воспринимаю не иначе, как в виде деревьев ваших лесов или животных, что в них водятся. Даже их суматошная деловитость нарушает мои грезы не более, чем журчанье ручья. Ежели я позволю себе иногда поразмыслить над их деятельностью, то получаю от сего занятия такое же удовольствие, какое испытываете вы, наблюдая за крестьянами, обрабатывающими ваши поля; ибо я вижу, что все труды этих людей служат украшению места моего обитания и нацелены на то, чтобы я здесь ни в чем не нуждался. И ежели есть удовольствие видеть, как созревают плоды в ваших садах, и собственными глазами наблюдать изобилие, подумайте, разве не так же обстоит дело, когда вы видите здесь, как прибывают суда, в изобилии доставляющие нам все, что производится в Индии, и все редкости Европы. Можно ли найти другое место во всем мире, где все удобства жизни и все достопримечательности, которых можно только пожелать, было бы так легко заполучить, как здесь? В какой другой стране можно пользоваться свободой, столь всецелой, спать столь спокойно и где всегда наготове армия, чтобы вас защитить, где отравления, предательства, клевета менее известны, нежели здесь, где более всего сохранились остатки невинности наших предков? Не понимаю, как можете вы так любить воздух Италии, с которым мы столь часто вдыхаем

⁶⁶ Descartes R. Discours de la méthode. P. 87.

⁶⁷ См. об этом: Cohen G. Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII siècle. Paris: Champion, 1920.

чуму и где дневная жара невыносима, вечерняя прохлада болезнетворна, а темнота ночи покрывает воришек и убийц. Если же вас страшат северные зимы, скажите мне, какая тень, какие веера, какие фонтаны способны спасти вас от несносности римской жары с таким же успехом, с каким жаркая печь-голландка защитит вас здесь от холода?

Голландия Декарта – это пустыня философа, уединившегося в многолюдном чужеземном городе, интересы и ритмы которого если и затрагивают умонастроение мыслителя, то не иначе, как в виде размеренного производства комфортных условий существования. Это – идеальный топос отправления свободной мысли, лишившей себя субъективных привязанностей: отечество, семья, прибыльная должность. Философ одновременно здесь и не здесь – *иногда*; он дважды чужестранец: как заезжий чужеземец, вряд ли свободно владевший разговорным нидерландским языком, и как праздношатающийся мыслитель-бездельник, чуждый закипающему духу капитализма. В Амстердаме, где все или почти все заняты коммерцией (сельдь, сукно, тюльпаны), где никому или почти никому нет до него никакого дела, Декарт живет в таком уединении, будто «в самых отдаленных пустынях».

Но ведь Декарту не сиделось на одном месте, он все время колесил по городам и весям Голландской республики, сменив за 20 лет, проведенных на чужбине, не менее десятка местонахождений, часто скрывая даже от близких, где пребывает в настоящее время. Наверное, действительно следует думать, что Декарт стал первым философом-номадом Нового времени, превратив детерриторизацию в образ жизни. Как известно, Ж. Делез видел в детерриторизации один из самых верных способов избежать логики господства, свойственной тому или иному типу дисциплинарного общества, связывающего индивида различными отношениями, восходящими к определенной территории: семья, школа, университет, государство. Детерриторизация исключает романтизм изгнания или эмиграции, поскольку предполагает ретерриторизацию, создание нового распорядка отношений: «Феодализм, к примеру, – новый распорядок отношений с животным (лошадью), землей, с выходом за пределы некоей территориальности (рыцарские странствия, Крестовые походы), с женщинами (рыцарская любовь) и т. п.»⁶⁸ Исторически локализованный опыт Декарта выливается в создание нового распорядка отношений философа с домом (безотцовщина, не исключаяющая культа матери-женщины), университетом (свободный философ, не исключаяющий полемики с деканами, докторами, профессорами теологических факультетов, но отдающий предпочтение новым игрокам культурного поля: Академия, салоны, ученые жены), религией (уклонение от роли служки теологии, не исключаящее соблюдения правил игры с фигурой Бога), государством (формальная независимость, не исключаяющая внимания к государственному заданию создания философии на национальном языке). Очевидно, что в этой схеме, отдельные положения которой детально аргументируются ниже, мы вновь сталкиваемся с метафорой ловкого фехтовальщика: Декарт смело скрещивает шпаги с традиционными формами существования философии, но при каждом успешном *tour* всегда готов прибегнуть к *вольту*. Более приземленная, если не сказать – уничижительная, характеристика радикальной амбивалентности философской позиции Декарта принадлежит Стендалю: «Декарт начинает с того, что все ставит под сомнение, после чего, метров через пять, начинает рассуждать как монах»⁶⁹.

Как известно, многие люди жалуются на темноту, невнятность языка философов, при этом они не могут взять в толк, что эта невнятность как раз и обусловлена тем, что философ, исходя из общепринятого, так или иначе определенного языка, переходит к языку универсальных истин, которые чаще всего остаются недоступными для большинства людей. Как писал

⁶⁸ Делез Ж. Желание и наслаждение / Пер. с фр. С. Фокина // Комментарии. 1997. № 11. Электронный ресурс: <http://www.commentmag.ru/magazine/>.

⁶⁹ Цит. по: Brinbaum A. Le vertige d'une pensée. Lyon: Horlieu, 2003. P. 10.

Ф. Алькье, один из самых авторитетных специалистов по творчеству Декарта, «...драма философа – это драма человека, который чувствует себя носителем универсальных истин и понимает, что он не может передать эти истины другим людям, несмотря на всю их очевидность»⁷⁰. Но в действительности драма философа этим не исчерпывается, поскольку, кроме сознания неспособности передать универсальные истины, философ все время сталкивается с необходимостью изобретения нового, невиданного и неслыханного языка, помогающего ему схватывать неопределенности сущего. Это изобретение философского языка отличается от изобретения языка литературного в той мере, в какой последний все время стремится к тому, чтобы стать иностранным языком внутри языка исходного, родного, тяготеющего к языку общедоступному, тогда как язык философский, напротив, исходя из языка национального, то есть языка, характеризующегося индивидуальной самобытностью, ищет перехода к языку универсальному, языку универсальных истин. Собственно этот переход, или перевод, подразумевает некую форму философии, язык философии, риторику философии. В этом отношении здесь важно подчеркнуть, предваряя более обстоятельное рассмотрение темы выбора Декартом французского простонародного языка языком новой философии, что сам этот выбор был формой покушения на власть схоластической традиции.

Итак, жест философа, делающий выбор в пользу французского языка, так или иначе определяется его личным отношением к языку и милой Франции: в этом смысле совсем небезразлично, что философ, выбирая языком новой философии родной язык, покидает родину, решив обосноваться в Голландии, чтобы именно там, на чужбине, завершить свой провокационный философский манифест, опубликованный анонимно. Как если бы это отсутствие родины, отчизны, это острое или, наоборот, глухое ощущение лишенности, обездоленности или просто утраты было необходимым условием возвращения философа в лоно самых первых слов, детского лепета, который, как известно, бывает столь же невнятен, что и язык философа.

⁷⁰ Алькье Ф. Что значит понять философа? / Пер. с фр. С. Л. Фокина // Романский коллегийум: Сборник междисциплинарных научных работ. Вып. 2. СПб.: Изд-во СПбГЭФ, 2009. С. 173.

Этюд второй. Мир как басня, история, картина, театр ⁷¹

2.1. Больше чем один язык

Мне хотелось бы начать этот этюд, посвященный рассмотрению одного из самых сложных понятий в мысли и письме Рене Декарта, цитатой из речи Барбары Кассен, произнесенной 17 октября 2019 года во Французской академии и вызвавшей довольно громкие отклики в национальной прессе. Говоря о нашей общей задаче «философствовать на языках (во множественном числе) и между языками», выдающийся французский филолог и философ, по уши влюбленная в родной язык, связывает свои труды с известной линией в становлении новейшей европейской философии:

Вот почему я сегодня предпочитаю множественное число: «Более чем один язык». Речь идет о девизе философа, «экономичном как призыв», который я заимствую у Жака Деррида. Он использовал данное выражение для определения «деконструкции», практики, которую он применял для устранения очевидностей, в том числе очевидностей из истории философии...⁷²

«Более чем один язык» – это выражение могло бы стать девизом разноязычного интеллектуального сообщества, собранного С. Н. Зенкиным в конце октября 2019 года с целью разработки новых подходов в постижении одного из самых спорных понятий, изобретенных в интеллектуальной Европе эпохи Просвещения: *Weltanschauung*⁷³. Заметим сразу, что это понятие было рождено к жизни в недрах немецкого языка и немецкой культуры, оказавшись столь труднопереводимым для иноязычных мыслителей, что зачастую оно появляется в философских трудах на языке оригинала⁷⁴.

Действительно, в немецком языке понятие *Weltanschauung* впервые появляется в § 26 «Критики способности суждения» (1790) И. Канта (1724–1804), где обозначает «созерцание мира как явления в качестве субстрата», в то же время смежное понятие *Weltansicht*, введенное чуть позднее В. фон Гумбольдтом (1767–1834), подразумевает, что каждый язык заключает в себе собственное мировоззрение. Во французском языке перед нами в отношении аналогичных понятий возникает совершенно иная история: судя по всему, словосочетание *vision du monde* появилось во французской культуре не ранее начала XX века в ходе обсуждения работ В. Дильтея (1833–1911), оказавшись таким образом семантическим заимствованием из немецкого⁷⁵. Однако необходимо уточнить, что слово *vision* (видение, воззрение), вошедшее в

⁷¹ Переработанный вариант текста доклада, прочитанного 29 ноября 2019 года на международной конференции «Мировоззрение / картина мира: веки интеллектуальной истории», организованной исследовательской группой во главе с С. Н. Зенкиным на базе департамента филологии НИУ ВШЭ СПб.

⁷² Cassin B. Discours de réception à l'Académie Française, prononcé le 17 octobre 2019 // <http://academie-francaise.fr/discours-de-reception-de-mme-barbara-cassin>.

⁷³ См. программу конференции на сайте Центра франко-российских исследований (Москва), выступившего одним из соорганизаторов конференции: <http://cefr-moscou.cnrs.fr/ru/evenement/konferenciya/mezhdunarodnaya-konferenciya-mirovozzrenie-kartina-mira-vehi-intellektualnoy>.

⁷⁴ О непереводаемости *Weltanschauung* писали на рубеже 30-х годов XX века столь не похожие друг на друга приверженцы немецкой языковой исключительности, как М. Хайдеггер и З. Фрейд. Подробнее о генеалогии понятия в немецкой культуре от Канта до III Рейха см. сжатый очерк П. Давида, опубликованный в «Европейском словаре философий» (2004), который следует расценивать как одно из самых притязательных предприятий по единению Европы под знаком культа многоязычия, реализованное по инициативе и под руководством Б. Кассен: David P. *Weltanschauung* // *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* / Sous la direction de B. Cassin. Paris: Seuil; Le Robert, 2004. P. 1396–1397.

⁷⁵ Heyndels R. Étude du concept de «vision du monde» : sa portée en théorie de la littérature // *L'Homme et la société*. Année

состав новой лексемы, изначально не было свободным от сопутствующих значений «видения», «химеры», «тщетного образа», «явления», граничащих с этим разупорядочиванием всех чувствований, каковым может быть безумие.

В «Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера» мы читаем:

Vision, apparition (syn.) Видение, явление (синоним.) Видение происходит во внутренних чувствованиях и предполагает лишь действие воображения. Явление при этом поражает больше внешние чувствования и предполагает объект вовне. Иосиф был предупрежден видением о необходимости бегства в Египет вместе со своей семьей; Магдалина была оповещена о воскресении Спасителя через явление. Разгоряченные мозги и алкающие пищи часто имеют видения. Робкие и доверчивые умы иногда принимают за видения то, что не является ничем, или то, что является просто игрой воображения⁷⁶.

«Больше чем один язык», философский девиз, «экономичный будто призыв» – в действительности его гораздо легче провозгласить, чем следовать ему буквально, потому как даже Б. Кассен, выдающийся французский филолог, всеми помыслами устремленная к утверждению полилингвизма Европы, не смогла с ним сообразоваться в своем монументальном «Словаре непереводимостей» (2004), где почти все работы о ключевых понятиях русского языка и культуры («народность», «мир», «правда», «русский язык», «соборность» и т. п.) были поручены украинским философам и филологам, в результате чего русские мыслители и филологи были устранены из философской Европы⁷⁷. Не менее знаменательно, что это «устранение» состоялось как раз в начале той войны двух языков в Украине, которая, как известно, переросла со временем в нечто иное, нежели борьба двух славянских наречий, восходящих к одной языковой группе, но разнящихся в ряде отношений сложившихся национальных идентичностей.

Таким образом, девиз «больше чем один язык» может быть принят как принцип ответственной филологической или философской работы, правда при том всенепременном условии, что мы свято чтим монолингвизм другого человека, который, с одной стороны, взывает к переводу («Перевод – это язык Европы», согласно У. Эко), тогда как, с другой, утверждает через две апории Деррида: «1. Мы никогда не говорим более чем на одном языке. 2. Мы никогда не говорим на одном языке»⁷⁸. Очевидно, однако, что данные апории можно если не преодолеть, то, по меньшей мере, обойти при помощи третьего термина, каковым является некий «межеумочный язык», ставший под именем Global English латынью новой схоластики,

1977. № 43–44. P. 133–140.

⁷⁶ L'Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la Partie Mathématique, par M. D'Alembert // Электронный ресурс: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/> (дата обращения 01.12.2019).

⁷⁷ Примечательно, что статьи украинских специалистов, написанные изначально по-русски и затем переведенные на французский, легли в основу украинской версии «Словаря непереводимостей», то есть были снова переведены (переписаны?) на украинский язык, либо с русского, либо, что маловероятно, с французского. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что как в украинской, так и в русскоязычной версии словаря была нарушена сама словарная композиция оригинала, вместо которой предложена банальная тематическая структура. См.: Европейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший / Наук. керівники проекту Б. Кассен, К. Сігов. Київ: Дух і Літера, 2009. – 576 с. Ср. скорее позитивный отклик на это издание: Голубович И. В. «Европейский словарь философий: лексикон непереводимостей» (французский оригинал и украинская версия): универсум, мультиверсум, картография // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2011. Т. 2. № 3. С. 229–241. Русское издание также вышло в свет в Украине, оставшись труднодоступным для русского читателя, в том числе для иных переводчиков французского оригинала, как, например, автор этих строк: Европейський словник філософій – Лексикон непереводимостей. Т. 1–2 / Под. ред. Б. Кассен. Пер. с фр. Т. 1–2. Київ: Дух і Літера, 2015–2017. Достаточно взвешенную оценку всего начинания по работе с «непереводимостями» можно найти в специальном номере журнала «Логос», посвященном «Философии перевода»: Маяцкий М. Непереводимости реальные и воображаемые. Листая «Европейский словарь философий: лексикон непереводимостей» под ред. Б. Кассен // Логос. 2011. № 5–6. Философия перевода. Перевод философий / Ред.-сост. номера С. Фокин. С. 13–21.

⁷⁸ Derrida J. Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. Paris: Galilée, 1996. P. 21.

в пользу которой нас вынуждают писать на этом чужестранном для всех европейских языков языке, в том числе на чуждом русскому языку волапюке, каковой следует квалифицировать, вслед за французским писателем Р. Мийе, как «prêt-à-l'anglais»⁷⁹. Тем не менее наперекор господству Global English, языка поверхностной коммуникации, основные сочинения которого сводятся, по определению Б. Кассен, «к заявкам на финансирование» научных проектов, наперекор также двум апориям Деррида, что обрекают нас говорить на одном языке, который никогда не будет одним, поскольку никогда не является чистым, я постараюсь в том, что следует дальше, размышлять именно между французским и русским языками, попытавшись дополнить все время неполный список непереводаемостей одной лексемой, к которой особенно благоволил Декарт, как в годы тревожной молодости, так и перед самой смертью, оставив на своем портрете кисти Яна Веникса (1621–1659, 1661 (?)) загадочное признание «Mundus est Fabula», что можно было бы перевести, если учесть основные значения слова *Fabula* в классический век: «Мир есть басня, история, картина, театр».

⁷⁹ См., в частности: *Millet R. Langue fantôme*. Paris: Roux, 2012; *Idem. Déchristianisation de la littérature*. Paris: Leo Scheeer, 2018.

2.2. Мировоззрение и картина мира

Разумеется, можно было бы сразу задаться вопросом о том, действительно ли лексемы *die Weltanschauung*, *die Weltansicht*, *la vision du monde* или *мировоззрение* называют одно и то же, но по-разному. Однако прежде всего хотелось бы обратить внимание на то, что ни в коем случае не стоит замалчивать то важнейшее концептуальное положение, согласно которому все четыре выражения указывают на то, что глагол «видеть» и связанные с ним субстантивные формы представляют собой привилегированное отношение к миру, выработанное в лоне европейской культуры Просвещения под знаком понятия «свет». Другими словами, они говорят, что в данном подходе дело идет о том, чтобы открывать мир через видение, а не через чтение, например, какой-нибудь книги мира, то есть исключительно через «свет», в силу чего так или иначе забвению предается тьма, в том числе кромешная.

По всей видимости, это был решающий шаг в последовательной разработке различных видений мира, мировоззрений, миропониманий – национальных, революционных, философских и пр., которой предавалась интеллектуальная Европа в течение XIX–XX веков. При этом видение мира строилось в основном именно в Европе. Последняя, в силу собственной географии духа⁸⁰, подходит к становлению-миром, которое позднее назовут мондиализацией или глобализацией, через утверждение в качестве интеллектуальной доминанты столь естественной способности *видеть*, мало-помалу предавая забвению того темного, допросвещенческого человека науки, который был больше внимательным *читателем* книги мира – читай: предания, традиции, а не самостоятельным визионером⁸¹. Однако, как мы помним, *Weltansicht* В. фон Гумбольдта не то же самое, что *la vision* в «Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера»: если первое содержится в языке, то второе – преимущественно плод воображения, зачастую не вполне здорового. Тем не менее оба предполагают ту или иную форму забвения диспозитива, посредством которого постигался мир в эпоху Возрождения и в самом начале классического века: речь идет о книге. Разумеется, о той самой книге мира, первые упоминания о которой комментаторы находят у Монтеня, Галилея, а затем у самого Декарта, строптивого читателя «Опытов» (1580–1588) и тайного приверженца галилеевской картины мира⁸².

Напомню ключевой пассаж «Рассуждения о методе» (1637):

Решив не искать иной науки, кроме той, что могла находиться во мне самом или же в великой книге мира, я употребил остаток моей юности на то, чтобы путешествовать, видеть дворы и армии, встречаться с людьми разных настроений и положений и приобретать многообразный опыт, испытывать себя во встречах, которые посылала мне судьба, и всюду размышлять над предстоящими предметами, чтобы можно было извлечь из этого какую-нибудь пользу⁸³.

В этом пассаже примечательно само сближение двух понятий, которые составляют автономные, но взаимосвязанные элементы в построении текста «Рассуждения о методе»: с одной стороны, перед нами стихия «moi», объективированная форма «я», составляющая предмет автобиографического повествования («Я с детства был вскормлен словесностью...»); с дру-

⁸⁰ Crépon M. *Les géographies de l'esprit*. Paris: Payot & Rivages, 1996.

⁸¹ О читаемости мира в виде книги см. классическую монографию немецкого философа Ханса Блюменберга (1920–1996) «Читаемость мира» (1979): *Blumenberg H. Die Lesbarkeit der Welt*. Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1981.

⁸² Ср.: *Spallazani M.* «Le grand livre du monde» et «le magnifique théâtre de nos vies». *Montaigne, Descartes, La Motte Le Vayer* // *Montaigne Studies*. 2007. Vol. XIX. № 1–2. P. 95–110.

⁸³ *Descartes R. Discours de la méthode* // *Descartes R. Œuvres complètes*. T. III / Sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner. Paris: Gallimard, 2009. P. 87.

гой – «великая книга мира», которая, заметим, все-таки отличается от книжной премудрости, поскольку обретается в миру, в свете, в путешествиях, встречах, в человеческом общении, еще не ставших, но также готовых обратиться книгой. Таким образом, Декарт, вслед за Монтенем, превращает историю становления своего философского «я» в предмет книги, при этом само «я», в настоящем времени, оказывается субъектом повествования, которое тем самым оказывается сугубо автобиографическим, по меньшей мере в отдельных линиях⁸⁴.

Тем не менее, несмотря на этот упор, который был сделан в «Рассуждении о методе» на понятии «книга мира», ситуация Декарта в европейской интеллектуальной традиции может быть представлена так, что именно на автора «Диоптрики» (1637) будет возложена ответственность за то, что способность видеть оказалась в самом центре той концепции мира, что будет разрабатываться в рамках Просвещения и предельной формой которой явился, как известно, знаменитый Паноптикум Бентама⁸⁵. Однако в данном отношении важно напомнить, что тот же Декарт, сомневающийся во всем, кроме того, что он действительно сомневается, решительно поставил под сомнение всемогущество зрения и видения в трактате, посвященном «самому универсальному и самому благородному» из человеческих чувствований.

Действительно, в той же «Диоптрике» мы читаем:

Это душа видит, а отнюдь не глаз, и видит она непосредственно не иначе, как через мозг, вот почему всякого рода буйные, а также спящие часто видят или думают, что видят, различные предметы, которых нет у них перед глазами⁸⁶.

Не будем останавливаться здесь на той определяющей роли, которую сыграли в философском становлении автора «Рассуждения о методе» сновидения: об этом говорилось выше. Важно подчеркнуть, что, рассматривая в своем трактате проблему зрения-видения, мыслитель, судя по всему, был буквально одержим той идеей, что это чувствование, «универсальное и благородное», способно вводить нас в обман. Вот почему все выглядит так, будто он стремится к тому, чтобы установить определенные ограничения способности видеть, проверяя или даже обуздывая ее такими понятиями, как «душа», «мозг», «буйство», «сон», или просто простым похвальным словом «очкам», представленным в последних частях трактата. Иначе говоря, он ищет не непосредственного видения мира, а какой-то иной диспозитив, позволяющий изобразить его мировидение. Словом, философ, сомневающийся во всем, кроме того, что он сомневается, стремится к тому, чтобы смотреть на мир не иначе, как через какое-то более надежное устройство, нежели столь естественная способность, правда, в точном наименовании такого устройства он тоже сомневается.

Так или иначе, но в «Рассуждении о методе» мы читаем:

Но мне очень хотелось бы показать в этом рассуждении, какими путями я следовал, и изобразить в нем свою жизнь, как на картине, чтобы каждый мог составить об этом свое суждение, а я, узнав из молвы мнения о ней, обрел бы новое средство самонаучения, которое присовокупил бы к тем, которыми обычно я пользуюсь⁸⁷.

Таким образом, рассуждение строится как *картина*, образ которой, следовательно, выступает первой нарративной моделью текста Декарта. Но речь пока не о картине мира, но

⁸⁴ Наиболее обстоятельно проблема поэтики повествования в «Рассуждении о методе» рассмотрена в монографии известного историка французской литературы и бывшего президента Международного философского коллежа (2004–2007) Б. Клемана, красноречиво озаглавленной «Рассказ о методе»: Clément B. Le Récit de la méthode. Paris: Seuil, 2005.

⁸⁵ См.: Foucault M. Surveiller et punir. Paris: Gallimard, 1975. P. 228–243.

⁸⁶ Descartes R. La Dioptrique // Descartes R. Œuvres complètes. T. III. P. 190.

⁸⁷ Descartes R. Discours de la méthode. P. 83.

о картине жизни философа, предлагающего своим читателям пройти по тем путям, по которым он сам шел, пока не столкнулся с потребностью написать «Рассуждение о методе». Так или иначе, но следует думать, что Декарт имеет в виду изображение, представление, историю своей жизни или даже роман своей жизни. В этом отношении следует напомнить, что Поль Валери, наиболее влиятельный французский поэт первой половины XX века, расценивал текст Декарта как первый новейший роман в истории французской литературы, презируя при этом современные романы за необязательность построения (пресловутый *incipit* «Маркиза вышла в пять часов пополудни...», приписанный вождем сюрреализма автору «Вечера с господином Тэстом»)⁸⁸:

Я перечитал «Рассуждение о методе, это самый настоящий новейший роман (*roman moderne*), каким его можно было бы сделать. Заметим, что в последующей философии была отброшена автобиографическая часть. Тем не менее к этой точке следовало бы вернуться и написать историю жизни теории⁸⁹.

То, что Валери говорит о последующей философской традиции, предавшей забвению автобиографическое и романическое начала «Рассуждения о методе», можно было бы повторить в отношении русской культуры, в которой Декарт всегда меньше чем Декарт, то есть сводится к расхожему образу отца-основателя новейшего европейского рационализма. Если вспомнить слова Б. Кассен о деконструкции как способе борьбы с очевидностями, то следует думать, что представление о Декарте как чистом рационалисте есть именно такая очевидность, прописная истина из истории русской философии, которую следует поставить под вопрос⁹⁰. Важно уточнить также, что такому видению Декарта в немалой степени поспособствовали переводы Декарта на русский язык, где он предстает прежде всего как мыслитель здравого смысла, естественного света, ясного ума. Словом, *другой, темный* Декарт все время оставался в тени русской культуры, или, проще говоря, недопереведенным.

Недопереведенной оказалась прежде всего сама форма «Рассуждения о методе», которая опознается русскими переводчиками как философский трактат. Однако даже без ссылки на суждение Валери, сумевшего увидеть в тексте Декарта прообраз новейшего романа, следовало бы напомнить то обстоятельство, что Декарт, ощущая изнутри формальную новизну своего текста, пытался определить ее особенности в самом произведении. Таким образом, можно думать, что автор «Рассуждения о методе» предвосхитил такую константу модернистского романа, как рефлексивность: прием, когда рассуждение о методе романа помещается в текст самого романа, отражая его в миниатюре и вместе с тем как будто подвешивая повествование, ставя его под вопрос, как это происходит, когда в тексте прямо возникает авторефлексивная фигура *mise en abîme*, наиболее последовательно использованная, как известно, А. Жидом (1869–1951) в «Фальшивомонетчиках» (1925), безусловном шедевре модернистского романа XX столетия⁹¹.

⁸⁸ «Не так давно, ощущая потребность в чистке, г-н Поль Валери предложил собрать в антологию как можно больше романических зачинов, нелепость которых казалась ему весьма многообещающей. В эту антологию должны были бы попасть самые прославленные писатели. Такая мысль служит к чести Поля Валери, уверявшего меня в свое время в беседе о романе, что он никогда не позволит себе написать фразу: *Маркиза вышла в пять*» (Бретон А. Манифест сюрреализма // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литературы. М.: Прогресс, 1986. С. 44–59).

⁸⁹ Valéry P. Œuvres. T. I / Ed. établie et annotée par J. Nuyter. Paris: Gallimard, 1960. P. 1755–1756. Как это ни парадоксально, но может показаться, что устремление французского поэта было реализовано в одном из самых амбициозных проектов по исследованию взаимодействия между теорией и жизнью теоретика: Томэ Д., Шмид У., Кауфман В. Вторжение жизни: теория как тайная автобиография. М.: ИД ВШЭ, 2017. Однако откровенно морализаторский тон отдельных глав этой книги несколько смазывает благоприятное в общем впечатление от данной работы.

⁹⁰ Судьин Г. Г. Рене Декарт в России // Электронный ресурс: <https://runivers.ru/philosophy/logosphere/456938/> (дата обращения 01.12.2019). См. также: Krotov A. Descartes et la philosophie russe // Slavica Occitania. Revue de Slavistique. Université de Toulouse. 2019. № 49. P. 113–126.

⁹¹ Lacroix M. L'aventure de la bâtardise critique: rupture, filiation et mise en abyme dans *Les Faux-monnayeurs* // Littérature.

Действительно, чтобы убедиться в этом, достаточно перечитать пассаж, который идет сразу за тем, где говорится о картине как повествовательной модели текста:

Таким образом, мой замысел состоит не в том, чтобы научить здесь методу, которому должен следовать каждый, чтобы правильно управлять своим разумом, а лишь в том, чтобы показать, как я старался управлять своим. [...] Но, предлагая это сочинение только как рассказ, или, если вам это больше нравится, как басню, в которой, среди нескольких примеров, коим можно подражать, найдутся, возможно, такие, которым правильно будет не следовать, я надеюсь, что мое сочинение будет полезно для некоторых и не навредит никому, и все будут мне благодарны за мое чистосердечие⁹².

Итак, очевидно, что Декарт колеблется, сомневается, не может со всей определенностью сказать, что же представляет собой его рассуждение – картину, историю или басню. Не вдаваясь здесь в детали различий между этими понятиями, следует сразу уточнить, что скорее именно басня, согласно мысли Декарта, наилучшим образом соответствует его начинанию. Заметим также, что слово «басня» ни разу не используется русскими переводчиками Декарта, которые отдают предпочтение более расплывчатому понятию «вымысел»; то же самое можно сказать о русских философах-толкователях Декарта.

Правда, есть одно заметное исключение. Мераб Мамардашвили (1930–1990), «грузинский Сократ», задействует слово «фабула» («басня») в одном из своих «Картезианских размышлений»:

Есть портрет Декарта (не Хальса, а другого художника), на котором изображено мягкое и задумчивое лицо и какие-то странные волосы, такие волосы бывают обычно у очень мягких и немного уродливых людей. Художник видел Декарта, а мы не видели, и ему, художнику, очевидно, было виднее. Так вот, на этом портрете Декарт держит в руках книгу, на которой написано: «Mundus est fabula». То есть «мир – сказка». Или [...] мир есть описание. А научное описание мира есть язык. И только язык. Фабула. Рассказ в смысле правдоподобной сказки. Язык в смысле способа говорения, у которого есть свои законы⁹³.

Не думаю, что Мамардашвили был безусловно прав, сделав упор на слове «сказка», которое в современном русском языке в основном обозначает вполне определенный литературный жанр. Но Декарт действительно говорит о басне в тех точных значениях, которыми обладало это слово в век философа, в том числе в самом очевидном значении поэтического текста, содержащего в себе нравоучение или, если вспомнить его собственные слова, «примеры» для подражания. Вместе с тем речь идет о понятии, восходящем к поэтике Аристотеля и обозначающем интригу, сюжет, фабулу драматического представления. Довольно красноречивый пример такого словоупотребления можно найти в толковом словаре «Robert»:

(Fable). Басня: Последовательность событий, составляющих нарративный элемент произведения. => Содержание, повествование (3.), 3. Сюжет (И., 2.). / / Фабула и форма повествования. 1 «(...) один древний толкователь Софокла очень хорошо заметил: „не следует забавляться тем,

2011. Vol. 162. № 2. P. 36–47.

⁹² Descartes R. Discours de la méthode. P. 83.

⁹³ Мамардашвили М. Картезианские размышления // Электронный ресурс: http://modernlib.net/books/mamardashvili_merab/kartezianske_razmishleniya/read (дата обращения 01.12.2019).

чтобы осмивать поэтов за некоторые изменения, которые они могли внести в фабулу (...)». Расин, «Андромаха», 2-е предисловие⁹⁴.

Итак, наряду со значением «басни» как поэтического текста Декарт мог иметь в виду *fable* как сюжет, интригу повествования. Но в то же самое время во французской культуре утверждается другое значение данной лексической единицы. В «Историческом словаре французского языка» (2010) мы читаем: «Только в начале XVII в. этим словом обозначается мифология языческой древности и вообще миф (*mythe*)»⁹⁵. Иными словами, третьим значением понятия *fable* в век Декарта был собственно «миф», предание о богах и героях, происхождении мира и природы. Очевидно, что в свете этого значения текст Декарта предстает не только как текст о доказательстве бытия Божьего, но и как сказание о герое философского разума, каковым Декарт выставляет себя в «Рассуждении о методе».

Примечательно, что в близких значениях слово «басня» использовалось в русском языке XVIII века, то есть вплоть до оглушительного успеха басен И. А. Крылова (1768–1844), редуцировавших многозначность лексемы:

1. Мифологическое сказание, миф. Стали на то <либретто опер> употреблять как басни, так и гражданскую историю. Прим. Вед. 1738 74.

[...]

4. Лит. Сюжет, фабула, содержание произведения. И ясно покажи какой в Поемах смак: Какие замыслы, какие басни тамо, Всѣль ложно в них гласят иль правду пишут прямо? Члвк ПП 2. Баснь сея пиимы хорошо расположена, искусно выдумана. САР I 114⁹⁶.

В свете последнего значения текст Декарта словно бы оказывается между истиной, которую разыскивает персонаж, и басней, литературным произведением, правдоподобие которого, однако, основывается на реальной истории превращения рассказчика в философа. Реальность или, что почти то же самое, *явь* сочинения Декарта предстает облеченной в художественное слово и передается искусством красноречия, подразумевающим если не вымысел, то, по меньшей мере, использование ряда риторических фигур. Иначе говоря, нельзя обходить молчанием то существенное обстоятельство, что «Рассуждение о методе» отличается, как уже говорилось, необычайно сложной жанровой текстурой: рассказ об истории жизни мыслителя – роман воспитания «*avant la lettre*» переплетается в тексте с ученым изложением метода, нацеленного на создание универсальной науки, и сливается с представлением подлинного философского манифеста, исподволь – или между строк – призывающего к свержению господства схоластики и утверждению самовластия человеческого ума. Все жанровые стихии текста скрепляются как рассказом от первого лица, так и литературной формой басни, построенной в соответствии с главным риторическим правилом эпохи – «писать, чтобы нравиться». Более того, имеются основания полагать, что еще до публикации книги философ читал друзьям что-то из того, что со временем приняло форму «Рассуждения о методе». Судя по всему, один из наиболее полных авантестов сочинения Декарта, то есть более или менее внятное предварительное изложение замысла грядущей книги, мы встречаем в одном письме Жана-Луи Гез де Бальзака, ближайшего друга философа и признанного основоположника французской прозы. Действительно, пикируясь с философом в остроумии, литератор схватил в следующем ироничном пассаже сразу несколько мотивов еще не существующего произведения:

⁹⁴ Le Grand Robert de la langue française. Версия: 1.1 (05.07.2009). Заголовков/карточек: 83372/83372. Источник: Le CD-ROM du Grand Robert (version 2), 2005. <http://www.lerobert.com/>.

⁹⁵ Fable // Le Dictionnaire Historique de la Langue Française. 2010. Версия 1.0 от 06.01.2013. Источник: Le CD-ROM.

⁹⁶ Басня // Словарь русского языка XVIII века / АН СССР. Ин-т рус. яз. Гл. ред. Ю. С. Сорокин. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1984–2006. Версия 1.0 от 28.01.10. <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/0slov.htm?cmd=p&istext=0>.

...Сударь, вспомните, пожалуйста, об «Истории вашего ума»: она ожидается всеми нашими друзьями и вы обещали мне ее в присутствии отца Клитофона, которого на простонародном языке именуют господин де Жерсан. Он с удовольствием прочтет о ваших разнообразных авантюрах в средних и высших регионах Атмосферы, а также рассмотрит ваши подвиги в борьбе с гигантами схоластики, путь, по которому вы шли, прогресс, которого достигли в истине вещей, и т. д.⁹⁷

Итак, Бальзак указывает на заглавную жанровую формулу сочинения, о котором философу случалось говорить в литературных кругах Парижа, – «История вашего ума» или, если перевести выражение в безличный регистр, «История одного ума». Но писатель-остроумец в нескольких словах передает также иные тематические и жанровые стихии произведения, из которого Декарт мог читать друзьям: авантюры, подвиги, гиганты, схоластика и, самое главное, «путь», которым следовал философ в разыскании истины. Словом, перед нами в свернутом виде басня, или интрига, или фабула будущего произведения.

Как уже было сказано, слово *fable* принадлежит самой глубокой, самой сокровенной части личного словаря мыслителя. Речь идет о понятии, к которому Декарт относился совершенно по-особому, часто употребляя его в своих сочинениях и письмах. Поэтому не стоит, наверное, удивляться, что именно оно фигурирует на портрете философа, написанном примерно в 1647–1649 годах очень модным и очень дорогим в то время голландским живописцем, которого звали Ян Батист Веникс. Мало что известно о создании этого портрета⁹⁸, однако несомненно то, что художник был молодым, глазастым, проницательным, – словом, мог отлично видеть, воспринимать и понимать философа, находившегося на пороге смерти, о приходе которой он пока не подозревает, но которая его уже дожидается при дворе Кристины Шведской. Вот почему позволительно смотреть на этот портрет как на своего рода невольное завещание философа, который к концу своей довольно бурной жизни пожелал оставить нам эту формулу: «Mundus est Fabula». Заметим, на картине не написано «Я мыслю, следовательно, я существую», слишком высокомерный девиз или, наоборот, слишком сокровенная молитва философа, с помощью которой он убеждал себя, что действительно мыслит и существует, не бредит, не грезит, не спит, а бодрствует, видя, что окружающий мир является не чистой выдумкой, населенной какими-то персонажами, напоминающими автоматы, а самой настоящей басней, сложенной по определенным законам. Таким образом, на последнем, предсмертном портрете Декарта нам оставлена загадка, в которой утверждается, что мир есть не что иное, как басня.

Что это значит на самом деле? Для нас это значит, что нельзя видеть в Декарте лишь отца-основателя европейского рационализма, равно как нельзя видеть в нем прообраз добропорядочного французского буржуа, каким он представлялся, например, Ж. Маритену в 30-х годах XX века, выставившего автора «Рассуждения о методе» в виде предтечи царства буржуазной добродетели, напрочь лишенного чувства сакрального:

Он был истинным «французским буржуа» [...] прародителем или предшественником французского буржуа, который в предосторожности усматривает добродетель, что стоит выше мудрости, французского буржуа, для которого Святой Дух всего лишь гипотеза, французского буржуа, который может быть неправ во всех деталях, зато прав вообще, французского буржуа,

⁹⁷ См. ниже, в четвертом этюде, полный перевод этого письма и соответствующие комментарии.

⁹⁸ Тем не менее можно с пользой прочесть монографию современного американского историка философии С. Надлера «Философ, пастор и художник: к портрету Декарта» (2013), где последние годы жизни Декарта представлены на фоне золотого века голландского портрета, и, в частности, творчества Франца Хальса, перу которого принадлежит один из самых загадочных портретов философа: *Nadler S. The Philosopher, the Priest, and the Painter: A Portrait of Descartes*. Princeton University Press, 2013.

для которого идея католической Церкви сводится к одному историческому факту, к одному событию: суду над Галилеем...⁹⁹

Наперекор узколобому морализаторству философа-католика, в зарисовке которого образ Декарта неразличимо сливается с образом аптекаря Оме, в котором узнавали себя все парижские аптекари эпохи Флобера, следует, наоборот, пытаться представлять себе Декарта через незабываемую формулу французского поэта и мыслителя Ш. Пеги (1873–1914), который незадолго до своей героической смерти на поле брани Великой войны смог увидеть в авторе «Рассуждения о методе» истинного аристократа французской философии. Приведем еще раз эту формулу: «Декарт в истории мысли навсегда останется этим французским шевалье, который тронулся вперед такой бодрой иноходью»¹⁰⁰. Мораль Декарта совершенно чужда буржуазной морали: это мораль праздности, необходимой для ученых занятий, а не культ труда, постоянно сводящий досуг на нет; это мораль свободного волеизъявления, а не господство капиталистической эксплуатации, основанное на диалектике господина-раба; это мораль аристократического великодушия, точнее, щедрости, в рамках которой другой не объект унижения, а равный среди равных, какой бы вид он ни принимал – Бога, злокозненного духа, женщины.

С другой стороны, точнее говоря, уже во второй половине XX века, мало кто из французских философов оказался столь внимателен к героизму, трагизму и... романизму в философском начинании автора «Рассуждения о методе», как Ж. Деррида. В своем ярком отклике на «Историю безумия» (1961) М. Фуко, где «Метафизические медитации» Декарта были представлены так, будто *Cogito* благоразумно и словно страхуясь исключает безумие «...из круга философского достоинства», лишает его «вида на жительство в философском граде»¹⁰¹, Деррида, наоборот, утверждал «гиперболическую дерзость картезианского *Cogito*», выводя отсюда почти донкихотовское определение философии: «...Философия, возможно, есть не что иное, как [...] как [...] обретенная в непосредственной близости от безумия застрахованность от его жути»¹⁰².

Гиперболическая дерзость картезианского *Cogito*, его безумная дерзость, которую мы, возможно, уже не очень хорошо понимаем как таковую, поскольку, в отличие от современников Декарта, слишком спокойны, слишком привычны скорее к его схеме, а не к остроте его опыта; его безумная дерзость заключается, стало быть, в возвращении к исходной точке, каковая не принадлежит более паре, состоящей из определенного разума и определенного неразумия, их оппозиции или альтернативе. Безумен я или нет, *Cogito, sum*. Тем самым безумие – лишь один из случаев – во всех смыслах этого слова – мысли (в мысли). Итак, речь идет об отступлении к точке, где всякое определенное в виде той или иной фактической исторической структуры противоречие может проявиться, проявиться как относящееся к той нулевой точке, где определенные смысл и бессмыслие сливаются в общем истоке. Об этой нулевой точке, определяемой Декартом как *Cogito*, можно было бы, наверное, с точки зрения, которую мы сейчас занимаем, сказать следующее.

⁹⁹ Tassis G. (S/D). *Le Studio Franco-Russe / Textes Réunis Et Présentés par L. Livak. Sous la direction de Tassis G.* Toronto: Toronto Slavic Library, 2005. P. 282.

¹⁰⁰ Pégu Ch. *Œuvres en prose complètes* / Ed. de R. Burac. P. 1280. См. также: Фокин С. Л. Нация как событие: война, Германия, Франция в «Декарте» Шарля Пеги // *Slavica Tergestina*. 2017. № 18. С. 58–89.

¹⁰¹ Деррида Ж. *Cogito и история безумия* / Пер. с фр. С. Фокина // Деррида Ж. *Письмо и различие* / Пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 44. Подробнее об этой дискуссии на русском языке можно посмотреть в работах Д. Голобородько, см., например: Голобородько Д. *Картезианское исключение*. М. Фуко и Ж. Деррида: спор о разуме и неразумии // *Опыт и чувственное в культуре современности: Филос.-антропол. Аспекты*. М.: ИФ РАН, 2004.

¹⁰² Там же. С. 78.

Неуязвимая для любого определенного противоречия между разумом и неразумием, она является той точкой, исходя из которой может появиться как таковая и быть высказана история определенных форм этого противоречия, этого початого или прерванного диалога¹⁰³.

Эту близость к безумию, вылившуюся, в частности, в замысел стать учителем философии сумасбродной королевы Швеции, можно уловить, разумеется, задним числом, из нашего сегодня, на портрете кисти Веникса, где некогда бравый французский шевалье, которому случилось поучаствовать в европейских баталиях начала классического века и даже написать трактат о фехтовании, предстает буквально *другим*: перед нами некто в роде отставного, престарелого мушкетера, возможно злоупотребляющего горячительным; почти падший, почти павший, почти разуверившийся во всем человек, который если что-то и знает об этом мире, то разве лишь то, что этот мир является басней, как написано на книге, которую он держит в руках: «Mundus est Fabula».

¹⁰³ Там же. С. 74.

2.3. Мир как басня

Правда, для самого Декарта эта формула могла иметь другое значение, более индивидуальное, личное, сокровенное. Ибо, прежде чем написать «Рассуждение о методе», философ выразил свое видение мира в другом тексте, гораздо более традиционном по форме, но по-настоящему революционном по своей теме и по своей фабуле. Не менее примечательно, что этот текст, озаглавленный буквально «Мир», был для него столь дорог, столь любезен, что он признался как-то в одном из писем к отцу Мерсенну: «Басня моего *Мира* мне слишком мила...» Исходя из этой цитаты и следуя в дальнейшем соображениям французского историка идей Ж.-П. Кавайе, который является одним из самых авторитетных специалистов по культуре Возрождения, барокко и либертинажа, мы можем попытаться установить те значения понятия «басня» (*fable*), которые обретались в воображении Декарта.

Басня есть не что иное, как повествование, рассказ, смелое и свободное воссоздание мира, сотворенного Богом. Это не вымысел, ни, тем более, роман, по крайней мере в той форме, в которой он существовал и читался в XVII веке. Более того, одной из контрмоделей повествования Декарта является именно рыцарский роман, о чем свидетельствует следующий пассаж текста, в котором философ предупреждает, что слишком прилежные читатели вымышленных историй «рискуют впасть в экстравагантности паладинов наших романов и питать превосходящие их силы замыслы»¹⁰⁴. Не будем останавливаться здесь на по-настоящему опасных романических отношениях, что связали философа с двором Кристины Шведской, куда он отправился сразу после того, как был написан его последний портрет и где его ожидала загадочная скоропостижная кончина. Тем не менее приведенный пассаж наглядно свидетельствует, что философ смутно ощущал опасность, что исходит от романов: он пишет свое рассуждение *против* романов, с которыми сражается наподобие старшего современника М. де Сервантеса (1547–1616), чей роман о Дон Кихоте был переведен на французский язык как раз в эпоху боевой молодости философа, которую он употребил, как мы помним, на то, «чтобы путешествовать, видеть дворы и армии, встречаться с людьми разных настроений и положений и приобретать разнообразный опыт».

Итак, басня есть определенный вид письма, нарративными моделями которого попеременно выступают картина, история ума, философский манифест, басня, собственно говоря, подразумевающая следование определенным правилам: «писать, чтобы нравиться», для чего использовать приемы красноречия, риторические фигуры, в том числе персонажа-рассказчика, которого не следует смешивать с автором: в «Рассуждении о методе» Декарт создает Декарта, как на картине.

В понятиях русской культуры жанр этого сложносоставного текста можно было бы определить, особенно если принять во внимание то обстоятельство, что автору случалось его читать в ученых собраниях Парижа, как «Слово»: в духе «Слова о пользе стекла» М. В. Ломоносова (1711–1765). В «Рассуждении о методе», или «Слове о пути», если предельно русифицировать название текста Декарта, исподволь, с искусным применением основных приемов красноречия классического века, утверждается невиданная свобода, в том числе в отношении теологии, университетской философии и светской словесности: недаром сразу после выхода в свет «Рассуждения о методе» Декарт был признан «самым красноречивым философом» своего времени.

Итак, если «басня» представляет собой тип текста, соединяющий в себе посредством фигуры рассказчика и письма от первого лица литературное произведение, научное рассуждение и философское нравоучение, то собственно мир вырисовывается в мысли Декарта в четырех по меньшей мере видах, или значениях. Напомним, что, во-первых, речь идет о

¹⁰⁴ Descartes R. Discours de la méthode. P. 85.

мире, сотворенном Богом и воссозданном философом в книге. Во-вторых, мир – это сама книга мира, образ которой столь дорог, столь мил Декарту, что он называет его не иначе, как «Мой мир»: «Мой *Мир*, – пишет он в одном из писем накануне выхода в свет одной из своих книг, – в скором времени окажется в миру»¹⁰⁵. Откуда следует третье значение понятия *мир* в мысли Декарта: речь идет о светской жизни, о сообществе ученых мужей и ученых жен, об этих «истинных прециозницах», которые открывают свои салоны, принимают в них галантных литераторов, каковые по воле кардинала Ришелье уже заседают во Французской академии, куда одним из первых выбирают законодателя французской прозы Жана-Луи Гез де Бальзака, ближайшего друга Декарта и заклятого врага Теофиля де Вио (1590–1626), любимого поэта нашего философа, сгноенного в королевской тюрьме за поэтические гимны мужеложеству.

¹⁰⁵ Гюйгенсу, 31 января 1642. См.: *Descartes R. Correspondance*, 2. Т. VIII. Р. 99.

2.4. Миры философа

За тремя представленными мирами скрывается внутренний мир философа, живущего интенсивной интеллектуальной жизнью: как ничто другое, о ней рассказывают письма мыслителя, через которые он общался с ближними и дальними, с единомышленниками и прекословщиками, порой доверяя эпистолярным формам гораздо больше, нежели мог позволить себе сказать в предназначенных свету публичных сочинениях. В письмах перед нами открывается странный, причудливый, иногда фантазмагорический внутренний мир философа. В них перед нами вырисовывается Декарт в виде светского, публичного, под конец жизни придворного философа: его общества ищут ученые жены, в том числе венценосные, его ближний круг состоит из завязых вольнодумцев, которых в свете или памфлетах того времени называют либертинцами, образ его жизни вызывает нарекания богословов и педантов, оправдываясь перед которыми он заявляет, что не давал обета целомудрия, не думал становиться святым. Словом, перед нами *другой* Декарт, часто скрываемый лубочными образами чемпиона буржуазной морали, здравого смысла, европейского рационализма и homo oeconomicus...

Итак, важно осознать, что «Басня», через которую философ выстраивает свое видение мира, представляет собой форму барочного мышления: в ней рассеяны другие басни, более лаконичные, более загадочные, более фантастические, наподобие басни о злокозненном духе, рассказанной в «Метафизических медитациях», Речь идет о таком типе повествования, в котором главенствует мнительное до чрезмерности воображение, питающее подозрение, что все кругом сплошной обман. В культуре барокко басня, или *fable*, помимо того, что она соответствует таким жанровым формам эпохи, как аполог, сказка, роман, эпическая поэзия, может пониматься как собственно язык, главным образом язык литературный. Как замечает Ж.-П. Кавайе, в этом отношении «басня» отличается тремя связанными аспектами: «...нарративным (басня предполагает повествование), риторическим (баснословие предполагает использование ресурсов красноречия) и театральным: баснословие есть представление и подражание басне как басне»¹⁰⁶.

И далее:

Перформативное произведение дискурсивной способности воображения, барочная басня устремляется к тому, чтобы самой стать миром: миром вымышленным, притворным, обманным, миром словесным, замещающим через подражание внеязыковую реальность. Барочная басня, отражающая и воплощающая траур по традиционной онтологии, представляет собой тоpos общего кризиса культуры, благодаря которому наступает новое время, модернность¹⁰⁷.

Возвращаясь к портрету Декарта кисти Веникса, необходимо подчеркнуть, что современники прочитывали эпиграф к книге, которую держал философ «*Mundus est Fabula*»: «Мир есть Басня». Но не только, ибо, в соответствии с принятым в то время словоупотреблением, они могли прочесть эту надпись несколько иначе: «Мир – это театр». И это значение эпиграфа к «книге мира», которую держит на портрете Декарт, снова возвращает нас к загадочному фрагменту философа, где он сам определял себя как актера в театре Мира: «Подобно тому, как комедианты, заботясь скрыть красноту, что приливает им к лицу, надевают маски, так и я, когда выхожу на сцену этого мира, где я прежде оставался зрителем, иду вперед под маской»¹⁰⁸

¹⁰⁶ Cavaillé J.-P. Descartes: la fable du monde. Paris: Vrin; EHESS, 1991. P. 182.

¹⁰⁷ Ibid. P. 182.

¹⁰⁸ Descartes R. Cogitationes privatae // Œuvres complètes. T. I. Paris: Gallimard, 2009. P. 270.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.