*С. Л. Фокин**

НОЧЬ РОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФА, ИЛИ ТРИ СНА ДЕКАРТА**

Аннотация: Статья представляет собой опыт истолкования трех сновидений Рене Декарта, которые образуют своего рода «слепое пятно» в мировоззрении основоположника западного рационализма. Основная проблема, рассматриваемая в статье, формулируется следующим образом: принадлежат ли первоначальные размышления Декарта к действенным основаниям учения философа, которые в таком случае могут показаться весьма легкомысленными, если не сказать зыбкими, или, наоборот, сны суть лишь плоды досужего воображения, не имевшие принципиального значения для последующего интеллектуального развития мыслителя? 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. 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. В работе устанавливается, что толкование Фрейда свидетельствует о некоем недомогании классического психоанализа перед лицом сновидений Декарта. 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 ним. В статье утверждается, что сама форма изложения и толкования сновидения, даже если сделать поправку на то,

* *Фокин Сергей Леонидович* — доктор филологический наук, доцент, профессор и научный руководитель кафедры романо-германской филологии и перевода, гуманитарный факультет, Санкт-Петербургский государственный экономический университет (СПбГЭУ).

** Работа подготовлена при поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Рене Декарт и моральная философия: метафизика, политика, теология и этика в переписке философа с принцессой Елизаветой Богемской, королевой Швеции Кристиной и несколькими современниками», грант № 17-03-50205а(ф).

что они дошли до нас в пересказе Байе, во многом соответствуют формальным характеристикам медитации, как определял этот жанр мышления М. Фуко. 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», каковая в данной ситуации должна пониматься не только через понятие «энтузиазма», но и через понятие «избавления» от треволнений праздного или суетного существования.

Ключевые слова: Декарт, Фрейд, Фуко, сновидение, медитация, литература, философия, язык.

S. L. Fokin

QUASI-CARTESIAN ETUDES. THE BIRTH NIGHT OF THE PHILOSOPHER, OR THREE DESCARTES' DREAMS

Annotation: The articles attempts to give an interpretation of three of René Descartes' dreams that represent a blind spot in the world vision of the founder of Western rationalism. The main problem studied in the article is formulated is follows: do Descartes' original ideas, pictured in his dreams, belong to actual foundations of the philosopher's doctrine, in which case the latter may seem quite frivolous or even shaky, or, to the contrary, the dreams are only the result of idle imagination and have no profound meaning for further evolution of Descartes' thought? Descartes' dreams, that became known by the general public at the end of the XVIIth century, gave way to many a speculation, rumour, spiteful pamphlet but also to more or less serious literary, religious, philosophical and psychoanalytical interpretations. Among the latter, we find the «Letter to Maxime Leroy on one of Descartes' dreams»: it was written by Freud in response to a demand by the French historian of ideas Maxime Leroy who contacted the founding father of psychoanalysis asking him to interpret the philosopher's dreams. The article stipulates that Freud's interpretation attests of a discomfort within classical psychoanalysis as regards Descartes' dreams. It results from the fact that for a young philosopher a dream almost equals awakened state of mind or, at least, actively interacts with it. The article states that despite the fact that we know Descartes' dreams from Baillet's words, the very form in which they are told and interpreted largely corresponds to formal characteristics of meditation, in the definition given to this type of thinking by Michel Foucault. Descartes-dreamer is driven by temptation and doubt, he faces risks and hardship, but most importantly, he triumphs and gains not only the new status of searcher of truth but also the foundations of scientia mirabilis, that should here be understood not only through the notion of enthusiasm but also through that of liberation from idle tribulations or vanity.

Key words: Descartes, Freud, Foucault, dreams, meditation, literature, philosophy, language.

Он спал — и чудотворный сон
Мечты ему являл геройски:
Казалося ему, что он…

Г. Р. Державин. «Водопад»

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 мысли. 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)[1]. 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 знамением европейского духа, символом интеллектуальной отваги и воплощением «истинного француза»[2]. 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 новейших[3].

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»[4], 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, 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 анти-картезианцы, 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 этаким «обкурившимся чудаком», ценителем особенно крепкого табака, под чарами которого грезившая душа легко отлетала от бренного тела…

Во втором — сокращенном — издании биографии (1693) Байе пришлось изрядно переработать весь этот пассаж, сведя к минимуму патетически-энтузиастическую стихию рассказа о сновидениях[5]. 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 сохранившийся 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»[6].

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)[7]. 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 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»[8]. 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 выспренности. 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.

Философ спит и видит… Истину

Несмотря на то, что первоисточника записи сновидений не существует, в реальности самого события духовного потрясения, испытанного молодым Декарт 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 онирического 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 являются неотъемлемой частью философского проекта Декарта, но принадлежат 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 издания[9]. Автор, доктор этнологии, выпустившая годом раньше научно-популярную книгу «Антропология сна»[10], работала над своим главным трудом несколько десятилетий, собирая в анналах истории, литературы, психоанализа, философии, 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 семнадцатого 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 мыслях[11].

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 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 разразилось ночью не только фантастическими картинами, где ему явились различные фигуры, препятствующие осуществлению его различных и противоречивых чаяний, но и предписывают сновидцу отказаться от воинской стези, презреть ратные доблести, равно как земные 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 сказалось 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»[12].

Совершенно иной интеллектуальный контекст вещих 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»[13]. 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 больное место в университетском декартоведении[14]: речь идет о теологе В. Андреэ (1586–1654), авторе основ основополагающего «Манифеста розенкрейцерского братства» (1617), юристе К. Безольде (1577–1638), как раз в 1619 году выпустившем труд, название которого странных 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, с формальной точки зрения в эту эпоха никакого братства не существовало.

Другое дело, что в 10–20 годы Германия была центром настоящей интеллектуальной революции, связанной с изменением научной картины мира: и как бы ни называть 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 гео-генеалогических изысканий французского историка науки, которому удалось обнаружить тот слой интеллектуальной почвы, который был скрыт толщей последующих пластов в развитии научной культуры и мало-помалу предан 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 нескольких 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 исследования французского историка наука 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) заключает 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 секретов[15].

Не вдаваясь в подробности исторической и биографической аргументации, обстоятельно представленные в исследовании Меля, примем гипотезу французского ученого, впрочем, уже встречавшуюся в трудах историков науки[16], 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 появление кометы, которое, впрочем, имело место быть.

У нас нет сведений, почему молодой Декарт не опубликовал тогда свои ранние математические работы, действительно связанные с тематикой исследований Фаульхабера, что неоднократно отмечалось историками науки[17]. Но для нашей темы важнее фигура Полибиуса, 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 тезаурус 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 привнести; 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>[18].

Как и в отношении всего корпуса ранних текстов философа, в науке о Декарте нет согласия касаемо 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 М. Мерсенн (1588–1648), эпистолярный конфидент 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 страной 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 лишь в пересказе Байе, Декарт обнаруживал живой интерес к модному умственному движению, соблазнявшего 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 науки[19]:

> …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[20].

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 истиной науки играет заглавную роль: как через образ раздвоившейся Елены, так и через мотив псевдонаучности иных искусств.

Итак, выступая под псевдонимом царя Фив, к которым восходят начала (сокровище, тезарус) 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 действа, 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»[21], 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, играющую некую роль в общей экономике фрагмента, следует, возможно, 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»[22]. 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»[23]. 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 и не предавать забвению 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 «Приложении 1» в русском переводе той версии французского текста, что воспроизведен в полном собрании сочинений Декарта.

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 (1856–1939) в ответ на просьбу французского историка идей М. Леруа (1873–1957), 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 году[24]; как это ни странно, но немецкий оригинал письма канул в Лету. Русский перевод сделан с того варианта текста, что республикован во французском издании полного собрания сочинений Фрейда: он приведен в «Приложении 2».

Характерно, что 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 предстоявшим 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 Сен-Мартена, отмечаемого 11 ноября? 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, двоился, 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, сосредотачиваясь на бессознательном и его выражение 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), который будет рассматривать бессознательное через структуру языка.

В этом отношении принципиальным представляется замечание М. Фуко (1926–1884), 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 таковую[25].

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 что речь идет о восходящем к Просвещению и усиленном позитивизмом XIX культе непротиворечивого, чистого, ясного знания, способного проникнуть 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 непосредственного общения с пациентом, отдающемуся 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 ним[26].

От сновидения к медитации

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 поэтики 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, среди прочих источников,

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 происходят[27].

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

В довершение этой части толкования сновидений философа необходимо заметить, что в явлении новой науки заглавную роль играет скорее упорный сновидец, нежели фигура Бога, которая как будто маячит на заднем плане, выступая то ли в виде то ли «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 прочитаны ревностными католиками, имеет смысл остановиться в заключение этого этюда 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», увидевшем в нем тайного врага католической религии.

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 надлежащих правилах метода, способных довести его до вершины науки и мудрости[28].

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 *самосущность* 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 — *сон Декарта*[29].

Отталкиваясь от двух самых крайних трактовок сновидений Декарта — психоаналитической и католической, — которые сходятся в том, что не признают за «Olympica» собственно 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, будут 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 обратились свидетельством рождения философа.

Примечания

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

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

[3] Одна из последних биографий философа, написанная хранительницей «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.

[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. 88.

[5] 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.

[6] *Marion J.-L.* Questions cartésiennes. Paris: PUF, 1991. P. 28.

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

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

[9] *Jama S.* La nuit de songes de René Descartes. Paris: Aubier, 1998.

[10] *Jama S.* L'Anthropologie du rêve. Paris: PUF, 1997.

[11] *Descartes R.* Discours de la Méthode. P. 88.

[12] *Jama S.* La nuit de songes de René Descartes. P. 100–101, 104–105, 253–255.

[13] *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 поле поля зрения исследователя в ходе подготовки докторской диссертации.

[14] 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 франц. В. Каспарова. М.: Энигма, 2011. С. 298–374.

[15] *Mehl E.* Descartes en Allemagne, 1619–1620. P. 212.

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

[17] *Mehl E*. Descartes en Allemagne, 1619–1620. P. 213.

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

[19] *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.

[20] *Платон.* Федр. 274. Пер. В. В. Вересаева.

[21] *Hildesheimer F.* Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison. P. 93.

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

[23] Ibid. P. 270.

[24] *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.

[25] *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.

[26] 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. Génève: Droz, 1995. P. 73–112.

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

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

[29] Ibid. P. 31.

Приложение 1

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,

* *Descartes R.* Œuvres complètes /S/d de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner. I. Premiers écrits. Paris: Gallimard, 2016. P. 252–257; см. также комментарии: p. 615–632.

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 проделкой 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 сверкающим 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 представали. 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.»[1]. Его одолело любопытство, и он захотел что-то прочесть оттуда: и в начале книги наткнулся на стих «Quod vitæ sectabor iter»[2]? В тот же миг он увидел человека, ему неизвестного, тот представил ему

[1] 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 1610–1611 учебном году, после чего прошел класс риторики и три класса философии, отказавшись от выпускного класса теологии: *Petrus Brossaeus.* Corpus omnimum veterum poetarum… Lyon, 1603.

[2] Речь идет об ужу упоминавшемся стихотворении Авсония «Как мне выбрать жизненный путь…?». См.: *Авсоний*. Стихотворения / Изд. подгот. М. Л. Гаспаров; Отв. ред. С. С. Аверинцев. М.: Наука, 1993. С. 50.

поэтическую пиесу, которая начиналась словами «Est et Non»[3], и которую неизвестный расхваливал как превосходную. Г-н Декарт сказал ему, что он знал, что это такое, и что эта пиеса была среди «Идиллий» Авсония, входивших в большой сборник поэтов, лежавший на столе. Ему самому захотелось показать пиесу 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 пиесы, которая начинается словам «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

[3] «“Да” и “нет” два у всех на устах односложные слова…» (Там же. С. 52).

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 пиеса 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 пиесой «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, 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 сопровождались 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 Сен-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 [...].

Приложение 2

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 впечатление 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

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

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 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.