

Рене Декарт и Кристина Шведская: мания разума и страсть суверенности

СЕРГЕЙ ФОКИН

Заведующий, кафедра романо-германской филологии и перевода, гуманитарный факультет, Санкт-Петербургский государственный экономический университет (СПбГЭУ). Адрес: 191023, Санкт-Петербург, Москательный пер., 4.
E-mail: serge.fokine@yandex.ru.

Ключевые слова: Декарт; Кристина Шведская; письма как инструмент философии; либертинство; «злой гений»; «суверенное благо»; любовь.

В настоящей работе представлен и прокомментирован ряд эпистолярных документов, касающихся последнего странствия Рене Декарта и его загадочных отношений с королевой Швеции Кристиной. Приняв поначалу форму своеобразного «эпистолярного романа», они могут рассматриваться как один из вариантов диалога мыслителя и правителя, закончившегося, в полном соответствии с исторической традицией, радикальным расхождением власти и философии. Автор пытается прояснить те основания, в силу которых Декарт, всю жизнь бежавший от всяких властных искушений, столь безрассудно поддался чарам «северной Минервы» и согласился принять роль придворного философа, хотя все в его существовании, равно как в его философии, противоречило такому выбору.

Автор статьи следует ряду гипотез. Во-первых, в отношениях Декарта и Кристины доминировала не столько рациональная в целом структура «философа» и «государя», сколько своего рода конфронтация двух маний: помрачение абсолютного разума,

во всемогуществе которого высокомерно утвердился мыслитель, и своеволие суверенной власти, которому следовала в своем существовании молодая королева. Во-вторых, если обратиться к некоторым мотивам собственно философской концепции Декарта, в частности к образу «злого гения» из «Метафизических медитаций» (1641), то приходится признать, что эта фигура, скорее, литературного или даже поэтического толка в определенный момент приняла облик своего рода *femme fatale*, завладев помыслами философа и наполнив его жизнь экзистенциальным смятением, в стихии которого и было принято роковое решение отправиться в Швецию. В заключение делается вывод, что «Суверенным Благом» философа была редкая возможность безраздельно владеть своей мыслью: соблазнившись было услужением государыне, он изменил себе. «Суверенным Благом» властительницы было самодержавие как таковое, в том числе страсть к себе самой как чувственному субъекту отправления власти.

Введение

РЕНЕ ДЕКАРТ (1596–1650), автор «Рассуждения о методе» (1637), снискавший славу «самого красноречивого философа» своего времени¹ сразу после публикации этого манифеста антисхоластической философии, 1 сентября 1649 года отправился в очередное дальней странствие, которому, как известно, суждено было оказаться последним: мыслитель, превыше всего ценивший свободу *отправления* разума и потому проживавший прежде в самых тихих уголках странноприимной Голландии, ринулся в Стокгольм, в «страну медведей, среди льдов и скал»². После долгих колебаний и глубоких раздумий философ, большую часть жизни проведший вдали от Франции, решил принять лестное приглашение молодой королевы Кристины Августы (1626–1689), которая, пожелав превратить шведскую столицу в «северные Афины», призвала ко двору целый сонм европейских знаменитостей: Иоганна Френсгеймия (1608–1680), знатока латинских древностей, ставшего историографом и конфидентом королевы; Маркуса Мейбомия (1630–1711), многообещающего музыковеда; Клода де Сомеза (1588–1653), выдающегося гуманиста, филолога и экономиста; Габриэля Ноде (1600–1653), историографа кардинала Мазарини, библиофила, филолога, и др.³ Декарт, с трудами которого королева познакомилась благодаря дальновидному посредничеству французского дипломата, литератора и эрудита Пьера Шаню (1601–1662), был приглашен в Стокгольм, чтобы учить Кристину философии.

Статья 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 № 17-03-50205a(ф).

1. Cavaillé J.-P. "Le plus éloquent philosophe des derniers temps". Les stratégies d'auteur de René Descartes // Annales. Histoire, Sciences Sociales. 1994. Vol. 49. № 2. P. 349–367.
2. Descartes R. Correspondance, 2 / J.-R. Armogathe (ed.) // Œuvres complètes. P.: Gallimard, 2013. T. VIII. P. 581.
3. Григорьев Б. Королева Кристина. М.: Молодая гвардия, 2012. С. 108–128.

В Стокгольме Декарта 4 октября встретили со всеми подобающими почестями, и уже на следующий день его приняла королева «с таким благоволением, которое было отмечено всем двором и которое, быть может, приумножило ревность иных ученых мужей, для коих прибытие его могло показаться угрожающим», — как справедливо заметил один из первых биографов философа⁴. Королева сразу же осыпала его баснословными щедротами: предложила навсегда остаться в Швеции, посулила возвести в шведское дворянское звание, а также пообещала имение на юге страны, в германских землях, завоеванных шведской короной. Однако Декарт отклонил все королевские благодеяния, которые, по всей видимости, счел преждевременными или даже неприемлемыми, то ли из педагогических соображений, то ли из стремления сохранить обычную для него независимость. Так или иначе, было принято решение, что занятия начнутся не раньше чем через несколько недель, чтобы философ мог «свыкнуться с гением страны»⁵.

Истребовав себе в учителя философа с европейским именем, своенравная королева в дальнейшем не особенно баловала наставника вниманием, посвящая львиную долю своего времени куда более важным государственным делам: за первые три месяца пребывания Декарта в Стокгольме Кристина приняла его четыре-пять раз, так что регулярные занятия философией начались лишь в январе 1650 года. Неизвестно в точности, сколько всего уроков мудрости сумел преподать философ королеве, но не прошло и четырех месяцев с момента его прибытия в Швецию, как ранним утром одного из первых февральских дней Декарт не смог подняться с постели, стал жаловаться на озноб и боли в голове и животе, выпил полстакана горячей водки и забылся. Неделью больной метался то в ознобе, то в горячке, то в лихорадке, то в бреде, упорно настаивая в несвязных словах на том, чтобы к нему не подпускали врачей; затем он пришел было в себя, но лишь для того, чтобы умереть через два дня в ясном сознании. При кончине присутствовали посол Франции Шаню, в чьем доме остановился философ, чада и домочадцы дипломата, секретари посольства, немец-камердинер Генрих Шлютер, с недавних пор прислуживавший Декарту, и католический священник Франсуа Вьоге, отказавшийся, правда, в последний момент соборовать философа, сославшись на отсутствие елея, что, в общем, звучит вполне

4. *Baillet A. La Vie de Monsieur Des-Cartes*. P.: D. Horthemels, 1691. Vol. 2. P. 386.

5. *Ibid.* P. 389.

правдоподобно для лютеранской Швеции, где действовал строгий запрет на отправление католических таинств.

Вероятно, мыслитель не смог вынести некоторых тягот придворной жизни, а главное — не сумел пережить невероятных морозов, что обрушились на Стокгольм зимой 1650 года, ведь он как ничто другое ценил уединение, покой и волю, равно как тепло хорошо натопленной спальни, в которой по своему обыкновению оставался до полудня, не вставая с постели. Словом, Вольтер (1694–1778) был недалек от истины, когда не без иронии заметил в «Философских письмах» (1733), что Декарт

...скончался в Стокгольме преждевременной смертью, вызванной дурным режимом, среди нескольких ученых мужей, которые были ему врагами, на руках врача, который его ненавидел⁶.

Под дурным режимом имелось в виду прежде всего драконовское расписание занятий философией, которое установила для наставника шведская королева: строго говоря, назначив их на пять часов утра в дворцовой библиотеке, когда Кристина была свободна от государственных дел, она столь радикально поломала образ жизни и течение мыслей Декарта, что могла невольно свести его в могилу. Враждебность приглашенных к шведскому двору ученых мужей в отношении французского философа-католика могла быть продиктована не только интеллектуальной ревностью, спровоцированной особенным благоволением королевы к Декарту, но и различием вероисповеданий: большинство придворных составляли ортодоксальные лютеране. Во главе антикартезианской партии в Стокгольме стоял доктор медицины Иоганн Ван Вюллен, который, находясь еще в Голландии, успел зарекомендовать себя отъявленным противником новой философии. По злой иронии судьбы именно ему пришлось по просьбе Кристины наблюдать больного Декарта; согласно известной биографической легенде, философ, терзаемый горячкой, будто бы бросил в лицо врачам, настаивавшим на кровопускании, считавшемуся тогда панацеей от всех болезней: «Господа! Пощадите французскую кровь!»

Не исключено также, что само моральное учение автора трактата «Страсти души» (1649) пришлось не по сердцу прихотливой властительнице, ибо уже в январе в письмах философа появились нотки разочарования и стремление покинуть Стокгольм. Во всяком случае в Париже, при дворе Анны Австрийской (1601–

6. *Voltaire. Lettres philosophiques* / R. Pomeau (ed.). P.: Flammarion, 1964. P. 92.

1606), сложилось мнение, что Декарт ушел из жизни из-за капризов шведской королевы. Мадам де Моттевиль (1621–1689), фрейлина Анны Австрийской, оставила в своих мемуарах характерный пассаж:

Королева Кристина вместо того, чтобы вести себя так, чтобы мужчины умирали от любви, способствовала тому, чтобы они умирали от стыда и разочарования, и, как говорили в то время, стала причиной того, что великий философ Декарт скончался именно потому, что она не одобрила его манеры философствовать⁷.

Впрочем, согласно канонической версии, выстроенной по мемуарным и эпистолярным свидетельствам вышеупомянутых очевидцев, причиной смерти стала элементарная пневмония, от которой посол Шаню оправился за день до того, как слег философ: впервые такая версия была представлена в биографии Адриана Байе (1649–1706) «Жизнь господина Декарта» (1691)⁸. Байе, страстный библиофил и видный историк католической церкви, сумел собрать массу ценных исторических документов, значительная часть из которых со временем была утрачена: несмотря на откровенно агиографический характер, этот монументальный труд считается достаточно авторитетным в фактологическом отношении; по крайней мере, с ним считаются все последующие жизнеописания философа, вплоть до новейших⁹.

Так или иначе, но в настоящей работе нам хотелось бы представить и прокомментировать некоторые важные письма, касающиеся последнего странствия Декарта, а главное — его загадочных отношений с королевой Кристиной, которые, приняв поначалу форму своеобразного «эпистолярного романа», могут рассматриваться как один из вариантов диалога мыслителя и правителя, закончившегося, в полном соответствии с исторической традицией, радикальным расхождением власти и философии. Нам важно понять, каковы могли быть основания, по которым Декарт, всю жизнь бежавший от всяких властных искушений, столь безрассудно поддался чарам «северной Минервы» и согласился принять

7. Цит. по: *Hildesheimer F. Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison*. P.: Flammarion, 2010. P. 382.

8. *Baillet A. Op. cit.* Vol. 1–2.

9. Одна из последних биографий философа, принадлежащая перу известного историка и хранительницы «Национальных архивов» Франции, строится на активной дискуссии с Байе: *Hildesheimer F. Op. cit.*

роль придворного философа, хотя все в его существовании, равно как и в его философии, противоречило такому выбору.

Предваряя последующее изложение, выдвинем несколько соображений, которые послужат путеводными нитями нашей работы. Во-первых, мы исходим из того, что в отношениях Декарта и Кристины доминировала не столько рациональная в целом структура «философ — государь», сколько своего рода конфронтация двух маний: помрачение абсолютного разума, во всемогуществе которого высокомерно утвердился мыслитель, и своеволие суверенной власти, которому следовала в своем существовании молодая королева. Во-вторых, если обратиться к некоторым мотивам собственно философской концепции Декарта, в частности к образу «злого гения» из «Метафизических медитаций» (1641)¹⁰, то приходится полагать, что эта фигура, скорее литературного или даже поэтического толка, в определенный момент приняла формы своего рода *femme fatale*, завладев всеми помыслами философа и наполнив его жизнь экзистенциальным смятением, и в этой стихии и было принято роковое решение отправиться в Швецию.

Актуальность подобного исследования определяется прежде всего тем, что в настоящее время во Франции выходит новое полное, обстоятельно комментированное собрание сочинений Декарта, в котором суммированы достижения западного декартоведения за более чем столетие, отделяющее это издание от предыдущего, вышедшего на рубеже XIX и XX веков. Особое место в новом издании занимают два объемистых тома переписки философа, существенная часть которой только сейчас стала доступна широкому читателю, позволяя по-новому взглянуть на многие обстоятельства жизни, творчества и смерти великого мыслителя, ученого и... *фабулиста*.

10. Русский перевод как названия, так и самого текста одного из важнейших сочинений философа оставляет желать лучшего. Во всяком случае необходимо различать субъекта письма «Рассуждения о методе», которое мыслится как вызов, манифест и анонимный автобиографический роман, и субъекта «Метафизических медитаций», которые, по верному замечанию Мишеля Фуко, восходят к «Духовным упражнениям» Игнатия де Лойолы (1491–1556): «Необходимо держать в уме само название текста: „Медитации“. Что предполагает, что говорящий субъект все время перемещается, модифицируется, меняет свои убеждения, углубляется в свои достоверности, идет на риск, предпринимает попытки. В отличие от дедуктивного рассуждения, субъект которого остается фиксированным и неизменным, медитативный текст предполагает мобильного субъекта, который сам на себя примеряет рассматриваемые гипотезы» (Foucault M. «Mon corps, ce papier, ce feu» // Idem. Dits et écrits. P.: Gallimard, 2001. T. 2. P. 285).

«Северная Минерва»

Прежде всего заметим, что проблема отношений Декарта и Кристины подлежит рассмотрению в более широком историко-культурном контексте, который можно обозначить здесь, не вдаваясь в подробности, как «философ и ученые жены»¹¹. В этой связи подчеркнем, что обращенность к женщинам, выразившаяся, в частности, в решении написать и опубликовать «Рассуждение о методе» не на латыни, языке теологов и философов, а на французском, языке поэтов и салонной культуры, с тем, «чтобы даже женщины»¹² могли понять новую философию, образует то, что можно было бы назвать *прагматическим аспектом* текста Декарта. Не приходится сомневаться, что он соотносится в общем и целом с доктриной галантности великого века, представляющей собой своего рода экзистенциально-эстетическое кредо, предопределявшее собственно поэтику французского классицизма. Однако галантность, будучи прерогативой скорее мужской части светского общества, соотносится также с прециозностью, то есть особой изысканностью в манере держать себя, одеваться и, главное, пользоваться языком, посредством которой прекрасная половина парижского света противопоставляла себя двору, не обладавшему в ее глазах соответствующей рафинированностью¹³.

О действительном значении этого прагматического поворота во французском философском письме прекрасно свидетельствуют знаменитые эпистолярные романы философа с «учеными женами» королевских кровей — принцессой Богемии Елизаветой (1618–1680) и королевой Швеции Кристиной. По словам Алена Бадью, в этом повороте Декарта в сторону прекрасной половины определяется одна из самых характерных черт всей французской философии:

В этом ключевом моменте с принцессами и королевами заключается стихийная демократическая интенция, разворачивающая философское рассуждение к беседе и обобщению, скорее к Венере, нежели к Минерве, и освобождающая его, насколько это

11. Rodis-Lewis G. Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth // Donne filosofia e cultura nel seicento / P. Tovarо (dir.). Roma: Consiglio nazionale delle ricerche, 1999. P. 155–175.
12. Descartes R. Correspondance, 2. P. 574.
13. Denis D. Classicisme, préciosité et galanterie // Histoire de la France littéraire / M. Pringet (ed.). P.: PUF, 2006. T. 2. Classicismes, XVII–XVIII siècle / J.-Ch. Darmon, M. Delon (dir.). P. 117–130.

возможно, от оков академизма или сциентизма. И эту интенцию будут подчеркивать все знаменитые французские философы. <...> Все они желают быть услышанными женщинами, все хотят снискать их восхищение, понимая, что за женщинами ухаживают не на латыни, равно как не на языке педантов¹⁴.

Именно повышенное внимание к читательской аудитории и, в частности, к «ученым женам» ставит автора «Рассуждения о методе» в один ряд с законодателями литературного канона того времени или по меньшей мере подтверждает то культурное обстоятельство, что он не мог не разделять главной заботы писателя XVII столетия — «писать, чтобы нравиться»¹⁵. При этом необходимо подчеркнуть, что в парадоксальном начинании Декарта следует видеть также знак ответственного решения мыслителя, направленного на освобождение философии от роли служанки теологии и превращение свободной мысли в действенный инструмент участия философа в гражданской, или светской, жизни.

Отношениям Декарта с королевой Швеции посвящено несколько добротных научных трудов, в том числе классическая монография Эрнста Кассирера (1874–1945), где отношения королевы и философа представлены на фоне широкой идейной панорамы французского классицизма и возрождения в нем идеала «античного стоицизма»¹⁶. Вместе с тем в противовес по большей части агиографическим описаниям королевы Кристины, среди которых выгодно выделяется взвешенная биографическая работа Жана-Франсуа де Реймона, также посвященная отношениям королевы и философа¹⁷, только в самое последнее время стали появляться глубокие исторические исследования, в которых образ знаменитой государыни трактуется в перспективе развития культуры европейского либертинства XVI–XVIII веков¹⁸.

Несмотря на то что историко-культурная категория европейского либертинства характеризуется известной дискуссионно-

14. Badiou A. De la langue française comme évidemment // Vocabulaire européen des philosophies / B. Cassin (ed.). P.: Seuil; Le Robert, 2004. P. 654.

15. La littérature française: dynamique & histoire / J.-Y. Tadié (dir.). P.: Gallimard, 2007. P. 567–591.

16. Cassirer E. Descartes. Doctrine. Personnalité. Influence. P.: Serf, 2008.

17. De Raymond J.-F. La Reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suede. P.: Lettres Modernes, 1993.

18. Cavaillé J.-P. Masculinité et libertinage dans la figure et les écrits de Christine de Suède // Les Dossiers du Grihl. Jan. 2010. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3965>.

стью, особенно в среде университетских историков философии¹⁹, стремящихся к тому, чтобы сохранить традиционные схемы представления эволюции классической рациональности, необходимо признать, что либертинство XVI–XVIII веков может рассматриваться, с одной стороны, в качестве своеобразного вольнолюбивого порыва европейской культуры, во многом предвосхитившего Просвещение, а с другой — в качестве дерзкого умственного вызова, брошенного разнородными интеллектуальными группами как схоластической философии и традиционной теологии, так и собственно классическому рационализму, сложившемуся в общих чертах уже после смерти Декарта, хотя и под эгидой слишком благоразумно воспринятого картезианства. Речь идет о вызове тем более провокационном, что он диктовался стремлением обнаружить собственно человеческие, а не божественные основания способности к критическому мышлению.

Не вдаваясь здесь в более подробные характеристики либертинства, заметим, что основополагающим принципом этого умственного движения оставался вопрос о свободе — вероисповедания, мысли, гражданской, личной и чувственной жизни. Добавим также, что, как бы мы ни выстраивали археологию, генеалогию и типологию либертинства, связывая его с Реформацией, культурой барокко, галантности или прециозности²⁰, важно сознавать, что сами либертинцы себя таковыми отнюдь не считали и не называли, поскольку это понятие изначально носило предосудительный или даже обличительный характер. Под пером оппонентов, представлявших, как правило, ту или иную религиозную ортодоксию — от римского католицизма до кальвинизма или лютеранства, — либертинцем мог стать любой инаковерующий, инакомыслящий, инакосуществующий, инакочувствующий человек. Вместе с тем следует признать, что если либертинству довольно затруднительно приписать какую-то определенную идеологическую или историческую цельность или свести его к социологической характеристике образа жизни, мысли и чувствования, то нельзя не заметить, что сами либертинцы так или иначе тяготели друг к другу, завязывали друг с другом разнообразные интеллектуальные или личные отношения, порой далеко не очевидные для окружающих, образуя своего рода «непризнаваемые со-

19. *Idem*. Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources // *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 2009. Vol. 64. № 1. P. 45–78.

20. *Foucault D.* Histoire du libertinage: des goliards au marquis de Sade. P.: Perrin, 2007.

общества» (Морис Бланшо), скорее воображаемые, чем реальные, скорее тайные, чем явные, в чем-то подобные размытой структуре известного ордена розенкрейцеров, о возможной принадлежности к которому Декарта споры идут по сей день²¹.

Отличительной чертой либертинства следует считать скрещение философского вольнодумства, граничащего в крайних своих формах с атеизмом или деизмом, и вольных нравов, нередко выливавшихся в культ сластолюбия, усугублявшийся крепнущим ощущением безнаказанности, характерным для высших слоев европейской аристократии того времени. Возвращаясь к характеристике «северной Минервы», заметим, что нельзя, конечно, сказать, что королева Кристина была «маркизом де Садом в юбке» — хотя бы потому, что она появилась на свет более чем за столетие до рождения автора «Философии в будуаре» (1795), но также потому, что ей нередко случалось выходить в свет в мужском платье, будоража воображение придворных и зарубежных гостей афишируемой гендерной неопределенностью²². Однако стоит все же напомнить, что некоторые особенности образа жизни этой эксцентричной особы действительно ставили в тупик современников. Разумеется, необходимо принимать во внимание прежде всего ту часть авантюрной истории Кристины, что развернулась уже после смерти Декарта: громкое отречение от шведского престола, скандальный переход в католическую веру, восемь лет шумных странствий по столицам Европы, где за ней тянулся шлейф слухов и подозрений во всех смертных грехах, наконец, богоугодное уединение в Ватикане²³. Тем не менее отдельные детали интимной жизни королевы, равно как особенности ее психофизического склада, манеры говорить и держать себя в обществе, настолько бросались в глаза пытливым очевидцам, что сразу же находили себе место в политических и сатирических памфлетах эпохи, составивших еще при жизни Кристины весьма живописную галерею «литературных портретов» «девы-короля»²⁴, воспроизво-

21. Кротов А. А. Декарт и розенкрейцеры // Сократ. Журнал современной философии. 2011. № 3. С. 66–69.

22. Bee S. Christine de Suède: un premier “trouble dans le genre” au XVII^e siècle // Une femme invertie en vaut deux. URL: <https://unefemmeinvertieenvautdeux.wordpress.com/projet-dhistoire/christine-de-suede-un-premier-trouble-dans-le-genre-au-xviiie-siecle>.

23. Quilliet B. Christine de Suède. P.: Fayard, 2003.

24. Lemaignan M. La souveraineté ancrée dans le corps // L'Atelier du Centre de recherches historiques. Novembre 2013. URL: <http://acrh.revues.org/5256>. Насколько история как наука может отличаться от мифов, порождаемых культурным сознанием и бессознательным, можно судить по двум самым

дивших, по всей видимости, не только косые взгляды, злые пере-суды и вздорные сплетни высшего света Европы, но и культур-ное бессознательное эпохи, смутенное непривычным зрелищем:

Она влюбилась в одну еврейку, которую публично сажала в свою карету и с которой неоднократно ложилась спать. Ибо она принадлежит к самой развратной породе, о которой когда-либо слышали. Пока она здесь гостила, за ней часто замечали, что она залезала под подол женщинам и проделывала с ними такое, что обычно предназначено мужьям, так что иные дамы не решались представлять ей своих дочерей: мадам де Куэва... часто проходила через ее руки, и все здесь уверены, что она служила королеве суккубой²⁵.

Не менее характерный, хотя и более сдержанный портрет Кристины оставила в своих «Мемуарах» уже упоминавшаяся мадам де Моттевиль:

Она ни в чем не походила на женщину, у нее не было необходи-мой для этого скромности: даже в самые особенные часы ей при-служивали мужчины; она стремилась казаться мужчиной во всех своих действиях; она непомерно смеялась, когда что-то ее трога-ло, особенно в Итальянской комедии, когда случалось, что шу-товство актеров было удачным; она раздражалась также похвала-ми и воздыханиями... когда ей нравилось что-то серьезное. Она часто пела в компании, а то впадала в задумчивость и тогда гре-зила до потери чувств; она казалась неровной, непредсказуемой, вольнодумной (*libertine*) во всех своих высказываниях касаемо как религии, так и того, в отношении чего благопристойность пола обязывала быть сдержанной; она сквернословила именем Бога, вольнодумство (*libertinage*) захватывало как ее помыслы, так и ее действия. В присутствии Короля, Королевы и всего Дво-ра она ставила свои ноги так же высоко, как сама сидела, свобод-но открывая их взорам; она клялась, что ненавидит всех женщин за необразованность, и предпочитала разговаривать с мужчи-нами, затрагивая предметы как дурные, так и благие; она не со-блюдала никаких правил, которым обыкновенно следуют коро-левские особы...²⁶

известным киноверсиям жизни Кристины: довольно откровенной «Ко-ролеве Кристине» (1933) с Гретой Гарбо в главной роли и скорее гламур-ной ленте «Девушка-король» (2015).

25. Bee S. Op. cit.

26. Cavaillé J.-P. Masculinité et libertinage dans la figure et les écrits de Christine de Suède.

Очевидно, что современники не любили Кристину, она многих приводила в замешательство, но вместе с тем завораживала, представляя в своей скандальной фигуре невиданное сочетание абсолютной власти, ясной рассудительности и своевольной сексуальности.

Действительно, родившись вместо долгожданного наследника шведского престола, появления которого достославный король Густав II Адольф Ваза (1594–1632) жаждал столь сильно, что придворные поначалу приняли девочку за мальчика, Кристина, оставшаяся без отца в шесть лет, с детства стремилась соединить в себе женское и мужское или, точнее, подавить в себе женское за счет благоприобретенной и афишируемой мужественности. Отсюда полуспартанский распорядок дня, подъем до зари, регулярные физические упражнения, фехтование, верховая езда, конная охота, ночные прогулки на санях по заснеженным шведским просторам, но также усиленные интеллектуальные занятия, чтение классических авторов и современных поэтов, переписка со светилами европейской мысли (Гассенди, Лейбниц, Паскаль, Спиноза), ученые беседы с приглашенными ко двору грамматистами, гуманистами, эрудитами, дополнявшиеся, как можно предполагать, провокационными любовными связями с приближенными обоих полов. Необычайно острый ум, столь же острый язык, несомненный писательский дар, тяготеющий к афористичности, обширная книжная культура, знание классических и основных европейских языков — все эти очевидные достоинства ставили королеву в ряд самых образованных личностей своего времени. Но вот вызывающий образ жизни, мужеподобные манеры и мужиковатая речь, одобренная скабрзностями, придавали Кристине вид воцарившегося на престоле ученого чудовища.

Согласно характеристике Жана-Пьера Кавайе, одного из самых авторитетных специалистов по культуре европейского либертинства XVI–XVII веков, Кристина была своего рода межеумком на троне, существом «третьего пола»:

Кристина Шведская, «шведская амазонка», но также королева-андрогин, королева-гермафродит (такие слова звучали в ее адрес), зачаровывает окружающих, поскольку она воплощает в себе абсолютно аномальную и абсолютно анормальную фигуру власти, но не потому, что она женщина (в истории бывали и другие правящие королевы), а потому, что она женщина, которая выставляет напоказ сильную маскулинность и остается тем не менее женщиной, потому что она сумела воплотить в себе и слабый, и сильный пол одновременно, то есть ни тот, ни дру-

гой в полной мере. Эта гендерная неопределенность в фигуре суверенной власти, которую она воплощала в воображении современников и которую она по-прежнему представляет через вызываемую ей завороченность — завороченность, стало быть, политико-эротического свойства, неотделима от того обстоятельства, что Кристина упорно и многократно отвергала брак, статус замужней женщины и матери²⁷.

Отталкиваясь от этого интеллектуального портрета, легко вообразить себе, сколь разноречивые, смешанные, по-настоящему амбивалентные чувства мог испытывать Декарт, общаясь с «северной Минервой»; непростыми были, судя по всему, и отношения философа-католика с придворными, большинство из которых принадлежали, как уже сказано, к ортодоксальному лютеранству. Действительно, как вызывающее поведение королевы, так и проводившиеся ею государственные реформы, направленные на умаление власти родовой аристократии, не вызвали особых восторгов при дворе, тем более что среди придворных уже поползли слухи о том, что Кристина, дерзко высмеивая лютеранство, готовится принять католичество, по-видимому втайне питая надежду обуздать папскими догматами свою экстраординарную натуру. Словом, пригласив Декарта в Стокгольм, королева в одночасье втянула его в запутанные хитросплетения дворцовых интриг, религиозных контrovers и прочих нездоровых козней. Но если в приглашении Декарта к шведскому двору говорили, как следует думать, неоторимая воля к знанию и известное тщеславие Кристины, возжелавшей превратить Стокгольм в культурную столицу Европы, то в решении философа принять это приглашение сказались, судя по всему, менее очевидные мотивы. Чтобы их прояснить, нам необходимо вернуться на несколько лет назад, к самому началу эпистолярного диалога философа и королевы.

От философского трио к философскому дуэту

Как уже говорилось, Декарт вступил в переписку с Кристиной благодаря стараниям дипломатического представителя, а с 1649 года — посла Франции в Швеции Пьера Шаню. Опытный политик, входивший в ближний круг всеильного министра Николя Фуке (1615–1680), а также доверенное лицо кардинала Мазарини (1602–1661), он был направлен в Стокгольм в 1645 году, чтобы способствовать сближению политического курса Швеции, оказавшей-

27. Ibidem.

ся под конец Тридцатилетней войны одним из сильнейших государств Европы, с политическими позициями Франции, несколько ослабленной протестным движением аристократической Фронды. Дипломат, философ, эрудит, служивший интеллектуальным посредником между научными, философскими и теологическими кругами Парижа и придворными литераторами и политиками, Шаню познакомился с Декартом около 1642 года, по всей видимости, в парижском кружке отца-минорита Марена Мерсенна (1588–1648), математика, музыковеда, философа, страстного пропагандиста творчества автора «Рассуждения о методе»²⁸. Необычайно теплая дружба связала тогда философа-затворника, уединившегося в далеком голландском Эдмонде и бывавшего в Париже лишь наездами, и искусного политика, вращавшегося в самой гуще дипломатической и интеллектуальной жизни Европы.

Нельзя сказать в точности, чего больше добивался Шаню, всемерно пытаясь заинтересовать Кристину философией Декарта: защиты и прославления вольнолюбивых идей «Рассуждения о методе» в интеллектуальном пространстве «северных Афин», где доминировали доморощенные протестантские теологи; возбуждения умственного влечения королевы к собственно французской мысли, одним из родоначальников которой по праву считался философ, решивший противопоставить «философию на национальном языке» космополитической латыни²⁹; или же, приняв роль интеллектуального посредника, он сам испытывал определенное удовольствие от открывшейся возможности связать двух гениев, равно поразивших его воображение? Во всяком случае создается впечатление, что в этом жесте было что-то от интеллектуального соращения как философа, которого дипломат прельщал возможностью испытать философию на поприще политического советника государыни, так и королевы, тщеславный ум которой не мог устоять перед соблазном изведать себя в личном диалоге с самым знаменитым философом Европы. Так или иначе, но очевидно, что главная ставка делалась на сближение Швеции и Франции, в котором Декарт был призван сыграть определенную роль, значение которой, вероятно, он сам не вполне осознавал.

Приверженец культурной дипломатии, сумевший в первые годы своего пребывания в Швеции стать постоянным собеседни-

28. *De Raymond J.-F. Pierre Chanut, ami de Descartes. Un diplomate philosophe.* P.: Beauchesne, 1997.

29. *Derrida J. S'il y a lieu du traduire. La philosophie dans sa langue nationale* // Idem. *Du droit la philosophie.* P.: Galillé, 1990. P. 311–342.

ком и конфиденнтом Кристины, Шаню с течением времени сумел организовать оригинальную эпистолярную мизансцену, в которой философия зазвучала на три голоса: сначала дипломат пересказывал Кристине идеи Декарта или знакомил королеву с трудами своего друга, затем она через него задавала философу довольно каверзные вопросы, после чего последний отвечал Шаню, будучи совершенно уверенным, что его рассуждения в полном виде будут доведены до государыни.

В этом отношении весьма красноречивым является письмо Декарта к Шаню от 1 февраля 1647 года, которое в действительности представляет собой развернутые ответы философа на три вопроса, сформулированные дипломатом в ходе эпистолярного диалога с Декартом и личного общения с Кристиной. Речь идет именно о философской партии на три голоса: два первых вопроса были продиктованы собственными размышлениями дипломата-философа, третий возник в ходе его диспута с королевой, о чем он сообщал Декарту в своем письме от 1 декабря 1646 года. Поскольку ответ философа никогда не переводился на русский язык и не получил сколько-нибудь развернутого историко-культурного комментария в современной российской истории идей, если не считать беглых замечаний Валентина Асмуса (1894–1975)³⁰ и легких примечаний русского биографа Кристины³¹, приведем его в нескольких характерных выписках, а в довершение представим свои соображения о начале заочного диспута философа и государыни.

Вы хотите знать мое мнение касемо трех предметов: 1. Что есть любовь? 2. Единственно ли естественный свет учит нас любить Бога? 3. Которое из двух расстройств и дурного пользования [чувствами] является наихудшим — любовь или ненависть?

Отвечая на первый пункт, я провожу отличие между любовью, которая является чисто интеллектуальной, и той, что является страстью. Первая есть не что иное, как когда, кажется мне, душа наша замечает некое благо, либо присутствующее, либо отсутствующее, о коем она судит, что оно ей подходяще, тогда она сопрягается с ним вволю, то есть себя самое рассматривает с этим именно благом как нечто целое, коего оно является одной частью, а она — другой. Вследствие чего, ежели оно присутствует, то есть ежели душа благом этим владеет, или же оно владеет ею, или же, наконец, она сопряжена с ним не только своей во-

30. Асмус В. Ф. Декарт. М.: Госполитиздат, 1956. С. 287–289.

31. Григорьев Б. Указ. соч. С. 129–144.

лей, но также реально и действительно, таким именно образом, каковым ей надлежит с ним быть сопряженной, движение воли, которое сопровождает знание, каковым она обладает, что это именно то благо, является для нее радостью; ежели оно отсутствует, движение воли, которое сопровождает знание, что она его лишена, является для нее грустью; но то, что сопровождает знание, каковым душа обладает, что для нее было бы благом этот благо приобрести, является желанием. Все эти движения воли, в которых заключаются любовь, радость и грусть, а также желание постольку, поскольку они суть разумные мысли, а совсем не страсти, вполне могли бы обретаться в нашей душе, пусть даже последняя не имела бы тела. <...>

Но в то время, как наша душа сопряжена с телом, эта разумная любовь обыкновенно сопровождается другой, которую можно назвать чувственной или чувствительной и которая... есть не что иное, как мысль смятенная, возбужденная в душе неким движением нервов, которая располагает душу к этой другой, более ясной и отчетливой мысли, в коей заключена любовь разумная. <...>

Но обыкновенно эти две любви обретаются вместе, ибо существует такая связь одной и другой, что, когда душа рассудит, что некое благо ее достойно, это незамедлительно располагает сердце к движениям, которые возбуждают любовную страсть, и, когда сердце таким образом расположено посредством каких-то иных причин, душа в силу этого воображает любовные качества в таких предметах, где в иное время она увидела бы сплошь недостатки. <...>

Однако надлежало бы написать объемистый труд с тем, чтобы трактовать о всех предметах, принадлежащих этой страсти; и, хотя ее естество в том, что мы сообщаем себе больше, нежели можем, в силу чего она побуждает меня постараться сказать вам здесь больше того, что я об этом знаю, я все же хочу сдержаться, чтобы не наскучить вам пространностью этого письма. Вот почему я перехожу к вашему второму вопросу, который заключался в том, чтобы понять, единственно ли естественный свет учит нас любить Бога и можно ли его любить силой этого света. Я вижу, что есть два сильных разумных основания, чтобы в этом усомниться; первое заключается в том, что атрибуты Бога, которые мы рассматриваем самым обычным образом, столь возвышены над нами, что нам никоим образом не постичь, чтобы они были для нас подходящими, в силу чего мы не сопрягаемся с ними вволю; второе в том, что в Боге нет ничего, что могло бы быть воображаемым, в силу чего, если мы и могли бы испытывать к нему разумную любовь, не похоже, чтобы можно было испытывать к нему какую бы то ни было любовь чувствительную

по той причине, что ей следовало бы пройти через воображение, переходя через рассудок к чувствам. Вот почему я не удивляюсь, что некоторые философы убеждают себя в том, что только в силу христианской религии, научающей нас таинству воплощения, посредством которого Бог снизошел до нас, дабы обратить себя нам подобным, мы способны его полюбить. <...>

Однако путь, которому, как я сужу, мы должны следовать, чтобы достичь любви к Богу, сводится к тому, что следует полагать, что он есть ум или вещь, которая мыслит, в силу чего, поскольку природа нашей души в чем-то подобна его природе, мы можем убедиться, что природа эта есть эманация его высочайшего разума и «будто частица божественного дыхания».

Я не боюсь, что эти метафизические размышления будут слишком тягостны для вашего ума, ибо я прекрасно знаю, что он способен на все; но признаюсь, что они утомительны для моего и что присутствие в них вещей, осязаемых чувствами, не позволяет мне долее на этом останавливаться. Вот почему я перехожу к третьему вопросу, а именно: какое именно из расстройств является наихудшим — любовь или ненависть? <...> Но оказывается, что на него ответить мне гораздо труднее, чем на два первых, по той причине, что вы не достаточно разъяснили, в чем здесь состоит ваше намерение, а также потому, что эта трудность может пониматься в различных смыслах, которые, как мне кажется, должны быть рассмотрены по отдельности. Можно сказать, что одна страсть хуже другой по той причине, что делает нас менее добродетельными; или потому, что она противоречит нашему удовольствию; или, наконец, потому, что она доводит нас до больших крайностей и нас располагает причинять больше зла другим людям. <...>

Но если задаться вопросом, которая из этих двух страстей доводит нас до больших крайностей и делает способными причинять больше зла другим людям, мне кажется, что я должен ответить, что это любовь; тем более что она естественно обладает большей силой и большей крепостью, нежели ненависть; и что часто аффекция к какому-то малозначительному предмету причиняет несравнимо больше зла, нежели могла бы причинить ненависть к предмету более значительному. <...>

Кроме того, самые великие злодеяния любви отнюдь не те, которые она творит при посредничестве ненависти; самыми главными и самыми опасными злодеяниями любви являются те, которые она творит или заставляет творить только ради удовольствия предмета любви или своего собственного. Мне вспоминается одна реплика Теофиля, которую можно привести здесь в качестве примера; в уста персонажа, гибнущего от любви, он вкладывает такие слова:

Боги, какую прекрасную Парис прекрасный имел добычу!
Как влюбленный этот славно поступил,
Когда пламенем сжег он Трою,
Чтобы притушить его в себе! <...>³²

Трудно не согласиться с французским биографом Кристины, утверждающим, что это пространное послание, откуда мы привели едва ли треть, является настоящей «философской диссертацией»³³, тему которой можно было бы определить без всяких околичностей в латинской формулировке: *De Amore*. Впрочем, в архивах Клода де Клерселье (1614–1684), зятя Шаню, парижского адвоката, друга и переводчика латинских текстов Декарта на французский язык, а также первого издателя эпистолярного наследия философа, это письмо так и помечено: «Диссертация о любви»³⁴. Поистине речь идет об одном из самых важных текстов Декарта, относящихся к философии любви, морали и метафизике в ее отношениях с теологией. Более того, речь идет об одном из самых важных текстов Декарта, относящихся к философии литературы, или, точнее, к изящной словесности как неотъемлемой части философского сочинения. В этом плане весьма показательным кажется замечание Асмуса, утверждавшего в свое время, что ответ философа — «не трактат педанта, а письмо остроумного литератора. Декарт не отказывается от серьезного разъяснения по существу вопроса, но в то же время принимает все меры к тому, чтобы изложение получилось привлекательным в литературном отношении»³⁵. Писать, чтобы нравиться, — этот непреложный закон французского классицизма был непреложен и для Декарта. Особенно в письмах, особенно если эти письма были обращены не к «педантам», а к друзьям или ученым женам, тем более к венценосным особам. Галантный век обязывал к галантности, но в иных галантных письмах Декарта было также что-то вычурное, наигранное, чрезмерное, как если бы, обращаясь к ученым женам, Декарт намеренно переходил на язык прециозниц, язык салонной культуры, который всего через несколько десятилетий будет высмеивать Мольер.

Вместе с тем не стоит забывать, что литература эпохи классицизма характеризуется не только законами, нормами, правилами, но и определенного рода беззаконием, аномальностью

32. *Descartes R. Correspondance*, 2. P. 687.

33. *De Raymond J.-F. Pierre Chanut, ami de Descartes*. P. 68.

34. *Descartes R. Correspondance*, 2. P. 687.

35. Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 287.

и аморальностью: речь идет о своеобразной изнанке, оборотной, потаенной стороне классицизма, которую, собственно, и образует либертинская словесность. В этом отношении как нельзя более красноречивой является та деталь, что в конце своего письма Декарт приводит цитату из поэтического сборника «Стансы» Теофиля де Вио (1590–1626): речь идет об одном из самых ярких представителей французского литературного либертинства, чье творчество, да и сама жизнь, может рассматриваться как наиболее жесткая антитеза высоким «моралям великого века»³⁶. Действительно, в фигуре Вио (или просто Теофиля, как его упоминает Декарт и как его называли в кругах парижских либертинцев 1620–1630-х годов) воплотилась фигура «проклятого поэта» *avant la lettre*: приговоренный к смертной казни через сожжение на костре за участие в поэтическом сборнике «Сатирический Парнас» (1623), где уже в первом сонете поэт давал обет мужеложства, Теофиль одно время был в бегах, потом сидел в парижской тюрьме Консьержери, вышел было на свободу, но в скором времени скончался, не вынеся выпавших на его долю злоключений. В поэзии Теофиля либертинство давало себя знать на трех уровнях: эстетическом (вольное отношение к классицистическим канонам), экзистенциальном (свободные нравы) и религиозном (богохульство). Для нас, однако, важнее, что поэта судили как главу некоего полутайного сообщества, которое прямо сравнивалось с розенкрейцерами³⁷.

Неизвестно в точности, был ли знаком молодой Декарт с Теофилом в пору бурной светской жизни в Париже, о которой сам писал позднее, оправдываясь перед одним из педантов, что «...не давал обета целомудрия и не думал быть святым»³⁸, зато доподлинно известно, что целый ряд друзей философа входил в ближний круг проклятого поэта — одного из самых почитаемых и читаемых в свое время. Не станем перечислять всех, укажем лишь на двух литераторов, тесными связями с которыми особенно дорожил Декарт: на знаменитого писателя и фрондера Жана-Луи Геза де Бальзака (1597–1654), автора знаменитых «Писем» (1624), ставших со временем эталоном эпистолярного жанра в XVII веке, на первое издание которых молодой Декарт написал развернутый отзыв

36. Bénichou P. *Morales du Grand Siècle*. P.: Gallimard, 1973.

37. Dupas M. La sodomie dans l'affaire Théophile de Viau: questions de genre et de sexualité dans la France du premier XVII siècle // Les Dossiers du Grihl. Janvier 2010. URL: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3934>.

38. Descartes R. *Correspondance*, 1 / J.-R. Armogathe (ed.) // *Œuvres complètes*. P.: Gallimard, 2013. T. VIII. P. 342.

в лучших традициях галантной словесности; а также на почти безвестного аббата Клода Пико, который, судя по всему, был одним из наиболее близких Декарту друзей-либертинцев — в его доме останавливался философ, когда бывал в Париже, он занимался финансовыми делами автора «Рассуждения о методе», в отсутствие отца Мерсенна выступал посредником в переписке, подолгу гостил у философа в Голландии, наконец, предоставил в распоряжение Декарта, когда тот стал готовиться к путешествию в Швецию, своего камердинера Шлютера...

Строго говоря, проблема связей Декарта с отдельными либертинцами и либертинством как таковым заслуживает отдельного рассмотрения и лишь в последнее время стала привлекать внимание исследователей³⁹. В связи с характеристикой отношений философа и королевы подчеркнем, что Декарт, не исповедуя слишком явно и тем более не проповедуя в открытую либертинского образа жизни и мысли, находился в том же или сходном семантическо-экзистенциальном пространстве, где искала себя мятущаяся Кристина, где навлекал на себя проклятья бесчинствующий Вио и где кардинальный вопрос о свободе — веры, любви, мысли, чувствований — сопрягался с вопросом о власти человека над самим собой и другими.

Возвращаясь к цитате из Вио, заметим также в заключение этого раздела, что само месторасположение поэтического отрывка придает ему амбивалентную функцию: с одной стороны, представляя, до каких злодеяний способен дойти человек, находящийся во власти слепой страсти, он служит как бы контрпримером к тем рассуждениям о любви как усилении воли и разума, которые представлены в основной части эпистолярного рассуждения; с другой стороны, само упоминание имени проклятого поэта в письме, адресованном близкому другу, а через него — королеве, могло указывать на существование какой-то иной, более непосредственной, но и более потаенной связи мысли философа с той стихией всевластия страсти, которую воспевал в своей поэзии Вио.

В конечном счете следует думать, что, резко противопоставив любовь волевою, интеллектуальную, разумную, полностью подвластную человеку, любви-страсти, всегда готовой его поработить, лишая «естественного света» разума и толкая на всякого рода беззакония, Декарт утверждал возвышенный и героический идеал французского классицизма в духе «Сиды» Корнеля, который, кста-

39. *Staquet A. Descartes et le libertinage*. P.: Hermann, 2009.

ти, вышел в свет в один год с «Рассуждением о методе». Этот идеал не мог оставить королеву равнодушной, тем более что в конце эпистолярного манифеста интеллектуальной любви философ оставлял лазейку, позволявшую эрудированной читательнице более снисходительно относиться к иным способам любить и чувствовать. В общем, следует думать, что Шаню прекрасно справился со своей ролью интеллектуального посредника: после письма-диссертации о любви Кристина стала все больше интересоваться трудами Декарта, все настойчивее стремиться к прямому диалогу с философом, который начался 20 ноября 1647 года. Тогда Декарт, узнав из очередного письма дипломата, что королеве было угодно узнать его мнение относительно понятия Суверенного Блага, написал Кристине напрямую, и она через некоторое время откликнулась на послание мыслителя восторженным письмом. Партия философского трио, превосходно разыгранная Шаню на эпистолярной сцене, должна была уступить место прямому диалогу мыслителя и правительницы. До рокового приглашения Декарта в Стокгольм оставались считанные месяцы.

Во власти «злого гения»?

В каком именно настроении пребывал Декарт, собираясь в Стокгольм, можно судить по письму философа дипломату Анри Брассе (1591–1654), служившему во французском посольстве в Гааге. Это один из самых литературоцентричных текстов мыслителя, заключающий в себе, с одной стороны, веер цитаций из античной и библейской мифологии, с другой — ряд автобиографических реминисценций, приоткрывающих самоощущение философа накануне принятия фатального решения.

Сударь,

Никто не находил странным, что Одиссей покинул волшебные острова Калипсо и Кирки, где мог предаваться самому невообразимому наслаждению, и что он к тому же презрел пение Сирен, и все ради того, чтобы вернуться в гористую и бесплодную страну, поскольку она была ему родиной. Признаюсь, однако, что человек, который появился на свет в садах Турени, а теперь проживает в земле, где если и не больше меда, нежели в той, что была обещана Господом иудеям, то где, вполне вероятно, побольше будет молока, не может так легко решиться ее покинуть, чтобы отправиться на проживание в страну медведей, между скал и льдов. Тем не менее по той причине, что и там тоже живут люди, а также потому, что королева, что ими правит, обла-

дает более обширными познаниями, большим пониманием и разумом, чем все монастырские и университетские педанты, в изобилии взращенные землей, на которой я пожил, я убеждаю себя, что красоты места не обязательны для мудрости и что люди отнюдь не похожи на те деревья, по которым видно, что они не растут так хорошо, когда земля, куда их пересадили, более художочна, нежели та, в которой они когда-то пустили корни. Вы скажете, что я отделяюсь здесь лишь воображениями и баснями взамен важных и доподлинных известий, которыми вы соблаговолили поделиться со мной; но мое одиночество не приносит сейчас лучших плодов, и радость, в которой я пребываю, узнав, что Франция избежала крушения в страшной буре, так переполняет мой рассудок, что я не могу здесь сказать ничего серьезно, разве что остаюсь вам верным... и т. п.

*Рене Декарт*⁴⁰

Письмо датировано 23 апреля 1649 года: во Франции только что установилось хрупкое перемирие, положившее конец «парламентской Фронде» — по сути, гражданской войне, вынудившей королеву и юного Людовика бежать из восставшего Парижа, вскоре осажденного королевскими войсками во главе с принцем Конде, о чем Брассе, который получил эти известия из Франции только 16 апреля, сообщал философу, томившемуся в неведении в тихом Эгмонде. Из письма следует, что, готовясь к поездке в Швецию, Декарт воображает себя Одиссеем, возвращающимся на родину, чему не препятствуют ни воспоминания о садах родной Турени, где рос философ, ни мысли о милой Франции, терзаемой политическими волнениями, ни соображения о том, что новая родина не столь благодатна, как Голландия, где мыслитель прожил к этому времени около 19 лет, то есть большую часть своей творческой жизни. Более того, в словах о «монастырских и университетских педантах» прорывается то ли горечь, то ли усталость Декарта, раздраженного, по всей видимости, слишком жаркими спорами о его философии, разгоревшимися в голландских университетах, где его обвиняли в безбожии. К этим тревоблениям добавлялась озабоченность денежными вопросами: к концу жизни финансовое положение философа, прежде позволявшее ему вести достаточно независимый образ жизни, становилось все более шатким. Так что посулы «северной Минервы», обещавшей наставнику весьма по-

40. *Descartes R. Correspondance*, 2. P. 581.

рядочное денежное содержание, также могли сыграть свою роль в решении отправиться в «страну медведей, между скал и льдов».

Однако главным мотивом путешествия все же следует считать совершенную очарованность образом не по годам мудрой правительницы. Эта тема доминирует в целом ряде писем философа весны–осени 1649 года и могла бы быть проиллюстрирована довольно представительной галереей галантных портретов Кристины кисти Декарта. Довольствуемся здесь лишь тем, что был написан под непосредственным впечатлением от первых встреч с государыней и представлен в письме к принцессе Елизавете от 9 октября 1649 года:

Пока я только два раза имел честь видеть королеву; но мне кажется, что я ее уже достаточно хорошо знаю и смею сказать, что она имеет не меньше достоинств и гораздо больше добродетели, нежели приписывает ей молва. Великодушие и величие, что блещут во всех ее деяниях, дополняются кротостью и добросердечием, которые обязывают всякого, кто почитает добродетель и удостоен чести быть к ней приближенным, быть всецело преданным ее служению. Едва ли не первое, о чем она спросила, не имел ли я от вас известий, и я, не таясь, сказал ей сразу, что я думаю о Вашем Высочестве; ибо, заметив силу ее разумения, я не побоялся, что это пробудит в ней ревность, равно как убежден, что Ваше Высочество не будет ревновать к тому, что я так свободно описываю свои чувства к королеве⁴¹.

Оставим на будущее анализ этого письма и тех чувств, что мог испытывать философ, разрываясь между двумя учеными женами королевских кровей. А сейчас, возвращаясь к письму к Брасе, заметим, что в этом послании обращает на себя внимание одно слово, о котором, не боясь преувеличения, можно сказать, что оно является ключом ко всему образу мысли и письма Декарта: речь идет о «басне» или, что в данном случае почти то же самое, «фабуле» (*fable*).

В русских переводах трудов философа, равно как и в русской литературе о Декарте, это слово практически не встречается, за характерным исключением одного пассажа у Мераба Мамардашвили:

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 немно-

41. *Descartes R. Correspondance*, 2. P. 305–306.

го 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 законы⁴².

Действительно, речь идет о понятии, к которому столь охотно и столь часто прибегал философ в своих размышлениях и сочинениях, что не приходится удивляться его присутствию почти в самом центре прижизненного портрета Декарта, написанного незадолго до его отъезда в Стокгольм голландским художником Яном Баптистом Вениксом (1621–1660): философ, напоминающий престарелого мушкетера, изображен на нем держащим книгу, на открытой странице которой можно прочесть эти слова: *mundus est fabula*. Для Декарта-философа мир есть не реальность, как бы ни трактовалось это понятие, а фабула, то есть представление и, главное, описание — работа воображения, изображения, изобретения, письма. Именно в этом смысле понятие «фабула» фигурирует в раннем космогоническом трактате «Мир», о котором Декарт писал в 1630 году отцу Мерсенну, что «фабула моего Мира мне слишком нравится, чтобы я не преминул ее завершить»⁴³; в этом же смысле оно задействовано в «Рассуждении о методе», где мыслитель призывал читателя рассматривать свое сочинение «в виде истории или, если вам будет угодно, фабулы»⁴⁴; в таком же смысле оно используется в приведенном письме 1649 года и в целом ряде других текстов философа⁴⁵. Метафизика Декарта диктуется исключительно воображением, выливающимся в некое допущение, или вымысел, или фабулу, исходя из которой разум, или рассудок, или ум выстраивает определенную метафизическую конструкцию. Разумеется, фабулы Декарта не равнозначны басням Лафонтена, хотя речь идет об одном и том же слове; тем не менее следует думать, что в обоих видах словотворчества доминирует структура литературного воображения, просто баснописец следует определенному жанровому канону, восходящему

42. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления // Он же. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 579.

43. *Descartes R. Correspondance*, 1. Р. 453.

44. Ср. канонический русский перевод: «Но, предлагая настоящее сочинение только как рассказ или, если угодно, как вымысел...» (*Декарт Р. Рассуждение о методе* // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 253).

45. *Grimaldi N. Descartes et ses fables*. P.: Presses Universitaires de France, 2006.

к античным авторам, тогда как философ оперирует сердцем фабульной функции: он измышляет некую ситуацию, персонажа, событие, отталкиваясь от которых выстраивает более рациональную или даже рационализированную метафизическую конструкцию, очевидная крепость которой скрадывает иллюзорное начало. Словом, Декарт, конечно, не баснописец, но фабулистом назвать его вполне позволительно, если вспомнить одно из значений этого слова в русском языке XVIII–XIX веков: «человек, выдающий за действительность выдуманное им».

Чтобы проиллюстрировать это положение, достаточно будет обратиться к одному из самых известных вымыслов философа. Речь идет о пресловутом Боге-обманщике, или «злом гении» (*le malin génie*), выведенном под занавес первой из «Метафизических медитаций» (1641). Поскольку канонический русский текст этого трактата, начиная с названия и кончая делением на абзацы, оставляет желать лучшего, представим здесь новый русский вариант этого пассажа, более верный как латинскому оригиналу, так и новейшему французскому переводу:

Итак, предположу, что имеется не истинный Бог, каковой есть суверенный источник истины, но некий злой гений, столь же хитроумный и склонный к обману, сколь и могущественный, который приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы меня обмануть. Я буду мыслить, что небо, воздух, земля, цвета, фигуры, звуки и все вообще внешние вещи, которые мы видим, являются не более чем иллюзиями и обманами, которыми он пользуется, чтобы поразить мою доверчивость. Я сам себя буду рассматривать, будто не имею ни рук, ни глаз, ни плоти, ни крови, равно каких-либо чувств, но ложно полагая, что обладаю всем этим. Я буду упорно пребывать на привязи к такой мысли; и если таким образом не в моей власти достичь познания какой бы то ни было истины, то по меньшей мере я властен приостановить свое суждение. Вот почему я тщательно поостерегусь принять на веру все эти ложности и столь славно предуготовлю свой ум ко всем хитростям этого великого обманщика, что, сколь могущественным и хитроумным он ни был бы, он никогда и ничего не сможет мне навязать.

Но такого рода замысел является тягостным и многотрудным, и известная леность увлекает меня в обыкновенный ход моей жизни. И все же, как раб, что во сне наслаждался воображаемой свободой, когда начинает подозревать, что его свобода не более чем сон, боится, как бы его ни разбудили, и тайком сговаривается с этими приятными иллюзиями, чтобы они подоле им злоупотребляли, так и я незаметно снова впадаю в мои прежние мнения

и опасаясь пробудиться от этой дремоты из страха, что многотрудные бдения, что воспоследуют за покоем этого отдохновения, вместо того, чтобы принести мне какой-то проблеск и какой-то свет в познании истины, будут не в состоянии осветить мрак всех этих только что затронутых сложностей⁴⁶.

Почти все, кто когда-либо писал о Боге Декарта, замечали, что он невзрачен, невиден, невообразим: в приведенном пассаже ему уделено одно-единственное относительное, можно даже сказать, «дежурное» предложение. Паскаль некогда говорил, что Бог Декарта — это Бог геометра, чистая абстракция, это не Бог теолога или тем более страстно верующего человека. Впрочем, в процитированной выше диссертации о любви философ сам признавал, что если и можно любить Бога, то любовью волевой, интеллектуальной, разумной. Иное дело «злой гений»: здесь под пером философа-фабулиста рождается сколь живописный, столь и могущественный литературный образ, достоверность которого основательно подкрепляется сравнением с властью сновидения над человеческим рассудком. Не вдаваясь в детальное толкование этого пассажа, отметим наскоро лишь три наиболее важных момента: во-первых, «злой гений» настолько изобретателен на приятные иллюзии и хитроумный обман, что большая часть повседневной жизни человека находится в его власти; во-вторых, *cogito* во «Второй медитации» выстраивается в противовес «злому гению» и требует невероятного и тягостного напряжения воли, которое не может долго длиться и является посему одномоментным; в-третьих, говоря «Я мыслю, следовательно, я существую», человек Декарта не только закликает «злого гения», все время угрожающего соблазнить человеческое сознание ленью или праздностью, но и самого себя убеждает в том, что он не пребывает во власти иллюзии, совершая тем самым суверенный перформативный акт.

В завершение этой работы возвращаясь к истории отношений Декарта и Кристины, следует предположить, что «злой гений», власти которого над собой он столь опасался, сыграл с философом злую шутку, приняв вид добродетельной, мудрой и очаровательной королевы, сулившей к тому же обедневшему ученому золотые горы. Мыслитель что есть сил убеждал себя в этой иллюзии подобно тому, как человек Декарта должен был все вре-

46. Descartes R. Méditations métaphysiques; Objections et réponses, suivies de quatre Lettres Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade. P.: Garnier-Flammarion, 1979. P. 44.

мя убеждать себя в том, что ежели он мыслит, то непременно существует. Но человек существует не только мыслью, он существует также баснями, сказками и рассказаниями: Декарт сочинил для себя волшебную сказку про «добронравную королеву», а та, в свою очередь, придумала себе «философа-мудреца», способного наставить чудо-женщину, которой она себя ощущала, на путь истинный. Судя по всему, личные встречи быстро рассеяли взаимные иллюзии; во всяком случае в последнем письме, написанном Декартом из Стокгольма 15 января 1650 года, то есть за две недели до начала болезни, встречаются строки, наглядно свидетельствующие, что баснословное умонастроение, с которым мыслитель ринулся в Швецию, явно улетучилось, уступив место тоске по покою и уединению:

Клянусь вам, что желание вернуться в свою пустыню, которое я испытываю, крепнет изо дня в день. <...> Не то чтобы во мне не было прежнего превеликого рвения услужить королеве, а она не благоволила ко мне так, как я только могу здравомысленно желать. Но я здесь не в своей стихии и хочу лишь отдохновения и покоя, то есть тех благ, которые даже самые могущественные на свете короли не могут предоставить тому, кто сам не умеет их заполучить⁴⁷.

В последней фразе слышатся отголоски рассуждений о Суверенном Благе, с которых начался прямой диалог Декарта с Кристиной: очевидно, что все блага властительницы, которыми она соблазнила философа, не возымели власти над теми ценностями, которые он ставил превыше всего и которые для него выступали условиями отправления мысли, — уединение, покой и воля. Приходится думать, что королева также разуверилась в мыслителе или, наоборот, снова в нем обманулась, приняв страсть к независимости и верность собственной мысли за обыкновенную манию величия. В одном из редких развернутых высказываний Кристины о Декарте образ философа предстает совершенно неприглядным. Отвечая 9 марта 1650 года филологу Клоду де Сомезу, поделившемуся с ней своими соображениями о личности и философии только что скончавшегося Декарта, королева была как нельзя более высокомерна:

Я благодарю вас, Сударь, за то, что вы соблаговолили сообщить мне ваши чувства касаясь Декарта. <...> Некогда он казался мне

47. *Descartes R. Correspondance*, 2. P. 533.

таким, каким вы его представляете, как в плане личности, так и в плане учения; несомненно, что он имел хорошие стороны, но истинная правда в том, что он судил о себе слишком выигрышно, и хорошее мнение, которое он имел о себе, побуждало его презирать всех остальных людей, один раз в моем присутствии он хвалился, что только ему ведома истина и что остальные смертные ее знать не знают, мне это было довольно трудно переварить, не такой у меня сильный желудок, а в скором времени он заболел и скончался, и мне кажется, что своей смертью он засвидетельствовал, что его расчет был ложным, *suaque illud oracular fallunt*; скажу как на духу, что в течение его жизни я довольно высоко его ценила, но я ценила бы его много больше, если бы он смог скрыть от меня презрение, которое он испытывал к словесности и ко всем, кто ею занимается, а главное, я нахожу, что он умер, будучи недостойным имени философа, которым хвалился, и признаюсь, что эта причина не была одной из самых немаловажных среди тех, что помешали мне оценить по достоинству его Философию, поскольку мне кажется, что всю свою жизнь он с излишком предавался страстям и что он завершил свои дни, обнаружив такое упрямство и такую гордыню, которые отнюдь не подобают имени Философа, коим он себя называл⁴⁸.

Трудно сказать, чего больше в этой эпистолярной зарисовке: раздраженного злословия сумасбродной государыни, осознавшей собственное бессилие перед той волей к власти разума, которой отличался образ жизни и мысли философа и которую она просто списала на его непомерную гордыню, или уязвленного самолюбия ученой жены, ставившей изящные искусства выше метафизики и не сумевшей уяснить смысл учения философа. Во всяком случае портрет этот трудно назвать беспристрастным, хотя, разумеется, в определенной исторической верности ему отказать тоже нельзя: если перефразировать здесь формулу Мамардашвили, Кристина знала Декарта, а мы нет. Вместе с тем это письмо проливает новый свет на историю болезни и смерти Декарта, в которой королева не увидела ничего, кроме упрямства мыслителя, хотя в действительности эта кончина, заключая в себе загадку или тайну, предопределялась в некотором смысле его медицинской философией. Наконец, обвиняя философа в том, что он был слишком склонен предаваться страстям, Кристина, по всей видимости, просто валила с больной головы на здоровую: единственной страстью Декар-

48. Perrot M. Descartes, Saumaise et Christine de Suede. Une lettre inédite de Christine à Saumaise du 9 mars 1650 // Études philosophiques. 1984. № 1. P. 4-5.

та оставалась свобода, при этом трактат «Страсти души» (1649), который также могла иметь в виду королева, вменяя философу в вину излишнюю преданность страстям, был написан, как известно, в ходе эпистолярного диалога с принцессой Елизаветой и был многим обязан последней, что тоже не могло не задеть самолюбия высокомерной правительницы, не особенно жаловавшей, судя по всему, интеллектуальную соперницу.

Строго говоря, философия Декарта была не философией любви и тем более не философией страсти, которой домогались от него ученые жены, а философией свободы, где «ад — это другие», а рай — милая сердцу «пустыня», которую он мог создать себе в любом уголке странноприимной Голландии, но которая оказалась неуместной при шведском дворе. Разум был и остался для Декарта единственной страстью, которой он мог отдаться вволю, то есть он был для него волей к абсолютной власти разума, что, в частности, сыграло свою роль в истории болезни и смерти философа в Стокгольме. Но это тема другой работы⁴⁹. В общем, можно сказать, подводя предварительные итоги этой части нашего исследования, что Суверенным Благом философа была редкая возможность безраздельно владеть своей мыслью: соблазнившись было услужением государыне, он в общем и целом изменил своему призванию. Суверенным Благом властительницы было самодержавие как таковое, в том числе страсть к себе самой как чувственному субъекту отправления власти. Власть разума против разума Власти.

* * *

Язык философа в двух письмах к королеве Кристине, которые публикуются ниже, играет четырьмя гранями, которые, сколь отдаленными одна от другой ни казались бы сегодня, были неотъемлемыми составными элементами политики эпистолярного жанра в классический век. Во-первых, пишущему важно показать, что действительно мыслит: рассуждение о Суверенном Благе, представленное в первом письме, служит наглядным примером этой философии в письмах, где мыслитель может позволить себе гораздо более свободный ход размышлений, нежели в предназначенных «педантам» опубликованных сочинениях. Во-вторых, пишущий играет роль светского остроумца, хочет блистать, произвести впечатление, отсюда некоторые почти крамольные суждения,

49. Фокин С. Л. Болезнь и здоровье в философии Рене Декарта // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. № 3 (в печати).

в которых философ ставит под сомнение необходимость абсолютного подчинения человека, почитающего свободное волеизъявление высшим благом, божественной инстанции. В-третьих, собственно философское рассуждение может периодически разрезаться литературными реминисценциями, и, хотя в письме о Суверенном Благе упоминаются только античные авторы, литературная составляющая в эпистолярном наследии философа неизменно обращает на себя внимание, особенно в письмах к ученым женам, с которыми мыслитель так или иначе делился личной библиотекой изящной словесности. В-четвертых, обязательные галантные формулы эпистолярного жанра порой способны настолько перекрывать ход мысли философа, что письмо может граничить с упражнением в светском пустословии; об этом наглядно свидетельствует последнее послание философа к королеве, о котором первый издатель переписки заметил, что оно «не достойно ни гения, ни имени господина Декарта»⁵⁰.

Приложение

Письма Рене Декарта к Кристине Шведской

Эгмонд — Биннен, 20 ноября 1647 года

Сударыня,

От господина Шаню мне стало известно, что Вашему Величеству было бы угодно, чтобы я имел честь изложить свои мнения касательно Суверенного Блага, рассматриваемого в том смысле, в каком говорили о нем древние философы; и это повеление я почитаю за такую великую милость, что желание ему повиноваться отвлекает меня от всякой другой мысли и заставляет меня, не принося извинений за несовершенства, изложить здесь в нескольких словах все, что мне пришлось знать об этой материи.

Можно рассматривать благодать всякой вещи в ней самой, безотносительно с чем-то другим, в коем смысле очевидно, что это Бог является Суверенным Благом, поскольку он несравненно более совершенен, нежели тварные вещи; но можно также соотнести благодать с нами, и в этом смысле я не вижу ничего, что нам следовало бы почитать, за исключением того, что нам так или иначе принадлежит и что таково, что иметь его для нас есть само совершенство. Так, например, древние философы, которые, не буду-

50. *Descartes R. Correspondance*, 2. P. 1013.

чи освещены светом веры, ничего не знали о сверхъестественном блаженстве, рассматривали лишь те блага, которыми мы можем обладать в этой жизни, и именно среди них искали то, которое могло быть суверенным, то есть преглавнейшее и превеликое.

Однако, с тем чтобы я мог его определить, я полагаю, что мы должны почитать со своей стороны те блага, которыми мы обладаем, или же те, которые имеем возможность приобрести. Исходя из этого положения, мне кажется, что Суверенным Благом всех людей вместе является скопление или собрание всех благ как души, так и тела, равно как фортуны, каковые могут быть в некоторых людях; однако благо каждого в частности — это совершенно другое, и оно состоит лишь в твердом волении благо делать и в удовлетворении, которое это деяние порождает. Какового основания в том, что я не замечаю никакого другого блага, которое казалось бы мне столь великим, ни того, что оно находится всецело во власти каждого. Ибо что касается благ тела и фортуны, то они абсолютно не зависят от нас; блага же души соотносятся все с двумя заглавными, из коих одно в том, чтобы познавать, а другое — волишь то, что является благом; однако познание зачастую выше наших сил; вот почему остается лишь наша воля, каковой мы можем абсолютно располагать. И я совсем не вижу, что как-то возможно располагать ею лучше, нежели все время обладать твердой и постоянной решительностью делать в точности все такое, что можно считать наилучшим, и использовать все силы своего рассудка на то, чтобы это хорошо познать. Только в этом состоят все добродетели; только это, собственно говоря, заслуживает похвалы и славы; наконец, только из этого все время истекает величайшее и твердейшее удовлетворение жизнью. Таким образом, я считаю, что в этом именно состоит Суверенное Благо.

И посредством этого я полагаю согласовать два наиболее противоречивых и наиболее знаменитых мнения древних, а именно мнение Зенона, который вкладывал такое благо в добродетель или в честь, и мнение Эпикура, который вкладывал его в удовлетворение, коему он дал имя наслаждения. Ибо, поскольку все пороки идут лишь из недоверности и слабости, каковые являются следствием неведения и порождают посему раскаяние, добродетель состоит лишь в решительности и в силе, с каковыми мы устремляемся делать вещи, которые считаем благими, при том условии, что эта сила идет не от упрямства, но из того, что мы знаем, что рассмотрели эти вещи настолько, насколько нам достало моральных сил. И хотя то, что мы делаем тогда, может быть дурным, мы тем не менее убеждены в том, что исполняем свой

долг; тогда как, если мы исполняем какое-то добродетельное деяние и, однако же, полагаем, что поступаем дурно, или же не даем себе труда узнать, как с этим в точности обстоит дело, нельзя сказать, что мы действуем как люди добродетельные. Что касается чести и хвалы, то зачастую их соотносят с другими благами фортуны; однако, поскольку я уверен, что Ваше Величество почитает больше свою добродетель, нежели свою корону, не побоюсь сказать, что мне не кажется, что есть что-то помимо этой добродетели, что было бы достойно похвалы. Все другие блага заслуживают лишь того, чтобы их почитали, но не того, чтобы их удостаивали чести или хвалы, разве что мы предполагаем, что они приобретены или получены от Бога надлежащим использованием свободного волеизъявления. Ибо честь и хвала являются своего рода вознаграждением, но нет ничего, что зависело бы от воли, что требовало бы вознаграждения или наказания.

Мне остается еще доказать здесь, что именно от благого употребления свободного волеизъявления происходит самое большое и самое прочное удовлетворение жизнью; что мне кажется не очень трудно, поскольку, тщательно рассмотрев, в чем заключаются наслаждение или удовольствие и вообще всякого рода удовлетворения, которые мы можем испытывать, я замечаю в первую очередь, что нет среди них ни одного, что не заключалось бы всецело в душе, хотя многие из них зависят от тела; ведь это душа видит, хотя через посредство глаз. Затем я замечаю, что ничто не может принести удовлетворения душе, кроме мнения о том, что она обладает каким-то благом, и зачастую это мнение является в ней весьма расплывчатым представлением; кроме того, союз души с телом является причиной того, что обыкновенно она представляет себе некоторые блага несравненно более великими, нежели они суть на самом деле; а ежели она отчетливо знала бы их истинную ценность, ее удовлетворение было бы всегда пропорционально величине блага, из которого это удовлетворение проистекало бы. Замечаю также, что величина некоего блага, в отношении нас самих, должна измеряться не только ценностью вещи, в коей оно заключено, но главным образом также посредством того способа, которым оно с нами соотносится; и помимо того, что свободное волеизъявление является самой что ни есть благородной вещью, которая только может быть в нас, — ибо только оно уподобляет нас некоторым образом Богу и, кажется, даже нас избавляет от того, чтобы быть ему подданными, и что, следовательно, его, свободного волеизъявления, благое употребление является самым превеликим из всех наших благ, — очевидно также, что оно явля-

ется также как нельзя более собственно нашим и имеет для нас самое превеликое значение, откуда следует, что именно из него могут проистекать наши самые основные удовлетворения. Вот почему, как можно видеть, например, что умственное отдохновение и внутренняя удовлетворенность, каковые испытывают те, кто знают, что они никогда не преминут сделать все наилучшим образом как в плане познания блага, так и в плане его приобретения, представляют собой такое наслаждение, которое несравненно более сладостно, более продолжительно и более твердо, нежели все те, что предоставляются чем-то иным.

Я опускаю здесь множество прочих вещей, поскольку, представляя себе количество дел, которые встречаются в ходе правления огромным королевством и о которых Ваше Величество должны беспокоиться, я не осмеливаюсь требовать более долгого внимания. Но я отсылаю господину Шаню несколько бумаг, где я более обстоятельно изложил свои чувства относительно той же материи с тем, чтобы, ежели Вашему Величеству будет угодно их посмотреть, он соблаговолил их вам представить, и дабы это могло засвидетельствовать, с каким рвением и преданностью я остаюсь вашим... и т. д.

Рене Декарт

Эгмонд — Биннен, 26 февраля 1649 года

Сударыня,

Если бы случилось так, что с самих небес мне было ниспослано письмо и я воочию увидел, как оно спускается с облаков, я не поразился бы более и не мог бы получить его с большим почтением и обожанием, нежели я получил то, что Вашему Величеству было угодно мне написать. Но я признаю себя столь мало достойным тех благодарностей, которые оно содержит, что могу принять их лишь как благоволение и милость, в отношении которых остаюсь столь обязанным, что никогда впредь не смогу от этого чувства совершенно избавиться. Честь, которой я удостоился, — быть испрошенным со стороны Вашего Величества через посредство господина Шаню касаясь Суверенного Блага — с избытком оплатила предоставленный мной ответ. И с тех пор, узнав через господина Шаню, что этот ответ был благосклонно принят, я чувствую себя столь премного обязанным, что не мог даже надеяться на что-то еще, не пожелать чего-то большего за такую малость; особенно от Государыни, которую Бог вознес так высоко и кото-

рая вся занята весьма важными делами, каковые составляют суть ее забот, и от малейших действий которой настолько зависит всеобщее благо всей земли, что все те, кто почитают добродетель, должны полагать себя весьма счастливыми, когда им представится случай оказать ей какую-либо услугу. И поскольку сам я принадлежу к числу последних, осмелюсь возразить Вашему Величеству, что она не сможет испросить у меня чего-то столь сложного, что я всегда не был бы готов исполнить; и что ежели мне было суждено родиться шведом или финном, я не мог бы с большим рвением, ни с большей совершенностью заверить вас в том, что остаюсь вашим... и т. д.

Рене Декарт

Библиография

- Badiou A. De la langue française comme évidemment // Vocabulaire européen des philosophies / B. Cassin (ed.). P.: Seuil; Le Robert, 2004.
- Baillet A. La Vie de Monsieur Des-Cartes. P.: D. Horthemels, 1691. T. 2.
- Bee S. Christine de Suède: un premier "trouble dans le genre" au XVII siècle // Une femme invertie en vaut deux. URL: <http://unefemmeinvertieenvautdeux.wordpress.com/projet-dhistoire/christine-de-suede-un-premier-trouble-dans-le-genre-au-xviiie-siecle>.
- Bénichou P. Morales du Grand Siècle. P.: Gallimard, 1973.
- Cassirer E. Descartes. Doctrine. Personnalité. Influence. P.: Serf, 2008.
- Cavaillé J.-P. "Le plus éloquent philosophe des derniers temps". Les stratégies d'auteur de René Descartes // Annales. Histoire, Sciences Sociales. 1994. Vol. 49. № 2. P. 349-367.
- Cavaillé J.-P. Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources // Annales. Histoire, Sciences Sociales. 2009. Vol. 64. № 1. P. 45-78.
- Cavaillé J.-P. Masculinité et libertinage dans la figure et les écrits de Christine de Suède // Les Dossiers du Grihl. January 2010. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3965>.
- De Raymond J.-F. La Reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suede. P.: Lettres Modernes, 1993.
- De Raymond J.-F. Pierre Chanut, ami de Descartes. Un diplomate philosophe. P.: Beauchesne, 1997.
- Denis D. Classicisme, préciosité et galanterie // Histoire de la France littéraire / M. Pringet (ed.). P.: PUF, 2006. T. 2. Classicismes, XVII-XVIII siècle / J.-Ch. Darmon, M. Delon (dir.).
- Derrida J. S'il y a lieu du traduire. La philosophie dans sa langue nationale // Idem. Du droit la philosophie. P.: Galillé, 1990. P. 311-342.
- Descartes R. Correspondance, 1 // Œuvres complètes. P.: Gallimard, 2013. T. VIII / J.-R. Armogathe (ed.).
- Descartes R. Correspondance, 2 // Œuvres complètes. P.: Gallimard, 2013. T. VIII / J.-R. Armogathe (ed.).

- Descartes R. Méditations métaphysiques; Objections et réponses, suivies de quatre Lettres Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade. P.: Garnier-Flammarion, 1979.
- Dupas M. La sodomie dans l'affaire Théophile de Viau: questions de genre et de sexualité dans la France du premier XVII siècle // Les Dossiers du Grihl. January 2010. URL: <http://journals.openedition.org/dossiersgrhl/3934>.
- Foucault D. Histoire du libertinage: des goliards au marquis de Sade. P.: Perrin, 2007.
- Foucault M. "Mon corps, ce papier, ce feu" // Idem. Dits et écrits II. P.: Gallimard, 2001. P. 245–268.
- Grimaldi N. Descartes et ses fables. P.: Presses Universitaires de France, 2006.
- Hildesheimer F. Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison. P.: Flammarion, 2010.
- La littérature française: dynamique & histoire / J.-Y. Tadié (dir.). P.: Gallimard, 2007.
- Lemaignan M. La souveraineté ancrée dans le corps // L'Atelier du Centre de recherches historiques. Novembre 2013. URL: <http://acrh.revues.org/5256>.
- Perrot M. Descartes, Saumaise et Christine de Suede. Une lettre inédite de Christine à Saumaise du 9 mars 1650 // Études philosophiques. 1984. № 1.
- Quilliet B. Christine de Suède. P.: Fayard, 2003.
- Rodis-Lewis G. Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth // Donne filosofia e cultura nel seicento / P. Tovar (dir.). Roma: Consiglio nazionale delle ricerche, 1999. P. 155–175.
- Staquet A. Descartes et le libertinage. P.: Hermann, 2009.
- Voltaire. Lettres philosophiques / R. Pomeau (ed.). P.: Flammarion, 1964.
- Асмус В. Ф. Декарт. М.: Госполитиздат, 1956.
- Григорьев Б. Королева Кристина. М.: Молодая гвардия, 2012.
- Декарт Р. Рассуждение о методе // Соч.: В 2 тт. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
- Кротов А. А. Декарт и розенкрейцеры // Сократ. Журнал современной философии. 2011. № 3. С. 66–69.
- Мамардашвили М. К. Картезианские размышления // Он же. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002.
- Фокин С. Л. Болезнь и здоровье в философии Рене Декарта // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. № 3.

RENÉ DESCARTES AND CHRISTINA OF SWEDEN: OBSESSION WITH REASON AND PASSION FOR SOVEREIGNTY

SERGEI FOKINE. Head, Department of German, Romance and Scandinavian Languages and Translation, Faculty of Humanities, serge.fokine@yandex.ru. St. Petersburg State University of Economics (UNECON), 4 Moskatelny Ln, 191023 St. Petersburg, Russia.

Keywords: René Descartes; Christina of Sweden; letters as instrument of philosophy; libertinism; “malin génie”; “souverain bien”; love.

The article describes and comments on a number of epistolary documents pertaining to the last journey of René Descartes and specifically to his enigmatic relations with Queen Christina. Those relations were conducted at first as a kind of “epistolary novel” and may be regarded as one of the examples of a dialogue between a thinker and a ruler. As the historical tradition clearly indicates, the relationship ended in a radical rift between power and philosophy. It is important for us to understand why Descartes, who had shunned all the temptations of power throughout his life, so recklessly succumbed to the charms of the “northern Minerva” and agreed to assume the role of court philosopher even though his whole way of life, as well as his philosophy, argued against such a choice.

The author traces out a series of hypotheses. First, what was dominant in the relationship between Descartes and Christina was not so much the mostly rational framework of a “philosopher” encountering a “sovereign” but a sort of confrontation between two obsessions: the thinker’s arrogant trust in the omnipotence of an absolute reason that nevertheless had its blind spots, and the untrammelled will of sovereign power on which the young queen based her existence. Second, turning to some of the themes in Descartes’ own philosophical thought and in particular to the “malin génie” from *Meditations on First Philosophy* (1641), one may infer that this rather literary or even poetic figure at some point took the form of a kind of “femme fatale” that preoccupied the philosopher’s thinking and filled his life with an existential turmoil which contributed to his fatal decision to go to Sweden. The ultimate conclusion is that the “Souverain Bien” for the philosopher was the rare opportunity for his thinking to reign supreme; but by succumbing to the temptation to serve the Empress, he betrayed himself. The “souverain Bien” for the ruler lay in autocracy as such, and specifically in a devotion to herself as the embodiment of the administration of power.

DOI: 10.22394/0869-5377-2018-4-223-257

References

- Asmus V.F. *Dekart* [Descartes], Moscow, Gospolitizdat, 1956.
- Badiou A. De la langue française comme évidemment. *Vocabulaire européen des philosophies* (ed. B. Cassin), Paris, Seuil, Le Robert, 2004.
- Baillet A. *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris, D. Horthemels, 1691, T. 2.
- Bee S. Christine de Suède: un premier “trouble dans le genre” au XVII^e siècle. *Une femme invertie en vaut deux*. Available at: <http://unefemmeinvertieenvautdeux.wordpress.com/projet-dhistoire/christine-de-suede-un-premier-trouble-dans-le-genre-au-xvii-e-siecle>.
- Bénichou P. *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1973.
- Cassirer E. *Descartes. Doctrine. Personnalité. Influence*, Paris, Serf, 2008.

- Cavaillé J.-P. "Le plus éloquent philosophe des derniers temps". Les stratégies d'auteur de René Descartes. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1994, vol. 49, no. 2, pp. 349–367.
- Cavaillé J.-P. Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009, vol. 64, no. 1, pp. 45–78.
- Cavaillé J.-P. Masculinité et libertinage dans la figure et les écrits de Christine de Suède. *Les Dossiers du Grihl*, January 2010. Available at: <http://dossiersgrihl.revues.org/3965>.
- De Raymond J.-F. *La Reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suede*, Paris, Lettres Modernes, 1993.
- De Raymond J.-F. *Pierre Chanut, ami de Descartes. Un diplomate philosophe*, Paris, Beauchesne, 1997.
- Denis D. *Classicisme, préciosité et galanterie. Histoire de la France littéraire* (ed. M. Pringet), Paris, PUF, 2006, T. 2: Classicismes, XVII–XVIII siècle (dir. J.-Ch. Darmon, M. Delon).
- Derrida J. S'il y a lieu du traduire. La philosophie dans sa langue nationale. *Du droit la philosophie*, Paris, Galilé, 1990, pp. 311–342.
- Descartes R. Correspondance, 1. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2013, T. VIII (ed. J.-R. Armogathe).
- Descartes R. Correspondance, 2. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2013, T. VIII (ed. J.-R. Armogathe).
- Descartes R. *Méditations métaphysiques; Objections et réponses, suivies de quatre Lettres Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- Descartes R. Rassuzhdenie o metode [Discours de la méthode]. *Soch.: V 2 tt.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1989, vol. 1.
- Dupas M. La sodomie dans l'affaire Théophile de Viau: questions de genre et de sexualité dans la France du premier XVII siècle. *Les Dossiers du Grihl*, January 2010. Available at: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3934>.
- Fokin S. L. Bolezn' i zdorov'e v filosofii Rene Dekarta [Disease and Health in Rene Descartes's Philosophy]. *Vestnik SPbGU. Filosofii i konfliktologii* [Herald of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology], 2018, no. 3.
- Foucault D. *Histoire du libertinage: des goliards au marquis de Sade*, Paris, Perrin, 2007.
- Foucault M. "Mon corps, ce papier, ce feu". *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 245–268.
- Grigor'ev B. *Koroleva Kristina* [Queen Christina], Moscow, Molodaia gvardiia, 2012.
- Grimaldi N. *Descartes et ses fables*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- Hildesheimer F. *Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison*, Paris, Flammarion, 2010.
- Krotov A. A. Dekart i rozenkreitsery [Descartes and Rosicrucians]. *Sokrat. Zhurnal sovremennoi filosofii* [Socrates. Journal of Contemporary Philosophy], 2011, no. 3, pp. 66–69.
- La littérature française: dynamique & histoire* (dir. J.-Y. Tadié), Paris, Gallimard, 2007.
- Lemaignan M. La souveraineté ancrée dans le corps. *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, November 2013. Available at: <http://acrh.revues.org/5256>.
- Mamardashvili M. K. Kartezijskie razmyshleniia [Cartesian Meditations]. *Filosofskie chteniia* [Philosophical Readings], Saint Petersburg, Azbuka-klassika, 2002.

- Perrot M. Descartes, Saumaise et Christine de Suede. Une lettre inédite de Christine à Saumaise du 9 mars 1650. *Études philosophiques*, 1984, no. 1.
- Quilliet B. *Christine de Suède*, Paris, Fayard, 2003.
- Rodis-Lewis G. Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth. *Donne filosofia e cultura nel seicento* (dir. P. Tovar), Roma, Consiglio nazionale delle ricerche, 1999, pp. 155–175.
- Staquet A. *Descartes et le libertinage*, Paris, Hermann, 2009.
- Voltaire. *Lettres philosophiques* (ed. R. Pomeau), Paris, Flammarion, 1964.