

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. А. И. ГЕРЦЕНА»

На правах рукописи

Шурунов Константин Михайлович

**КОНЦЕПТ ДИНАМИЧЕСКОГО МИСТИЦИЗМА
В ПРОСТРАНСТВЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ**

Специальность 5.7.2 – история философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Грякалов А. А.

Санкт-Петербург

2023

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Герменевтическая реконструкция мистического опыта:	
история вопроса.....	17
§ 1.1. Аксиоматика мистицизма: генезис понятий и историко-философские интерпретации	17
§ 1.2. Вопрос о Троице (Николай Кузанский) и «активное свидетельство» (Мейстер Экхарт).....	37
Глава 2. Философия техники и идея мистицизма:	
от ремесла к концепции Истины.....	60
§ 2.1. Становление философии техники: канон и интерпретации	60
§ 2.2. Техника как мистический путь: опыт Мартина Хайдеггера	76
Глава 3. Мистицизм и квантовая механика:	
взаимовлияние и новые смыслы	96
§ 3.1. Кризис редукционизма и апофатический мистицизм	96
§ 3.2. Квантовый мистицизм и тройственное представление сущности Вселенной	107
Заключение.....	130
Список литературы.....	136
Приложение	146

Введение

Актуальность темы исследования.

Для современного философского знания чрезвычайно важным является исследование взаимодействий и взаимовлияний науки и философии. В связи с этим существенную значимость имеет такая константа историко-философского знания как мистицизм. Данная тема является весьма объёмной и активно присутствует в культурном сознании всех основных исторических эпох. В диссертационном исследовании проводится конкретизация темы с целью выявления влияния идеи мистицизма на современную философскую рефлексию, в особенности на философию техники и на стратегию философского осмысления квантовой механики.

Проблемы квантовой физики, космологии, «искусственного интеллекта» всё больше и больше приближаются к основополагающим вопросам бытия (например, «что есть жизнь?»). Поиски ответов на такие вопросы побуждают исследователей и инженеров обращаться к основам философской рефлексии, актуализируя философское знание как постоянную составляющую в эволюции духовной культуры человечества. Исследование генезиса проявляющихся концепций представляется актуальной историко-философской задачей.

Философская рефлексия определяется как осмысление предельных оснований бытия и мышления. Мистицизм есть один из древнейших способов познания мира, основанный на эмпирическом переживании прямого касания бытия. Таким образом, поиск исторических оснований современной философской рефлексии приводит к необходимости изучения мистицизма как константы философской рефлексии. Идея мистицизма находится у истоков собственно философской рефлексии и является одним из первых её предметов, что доказывает важность исследования мистицизма для истории философии.

Исторически мистицизм существует в форме традиции, неотъемлемым свойством которой является её передача. Философский анализ работ античных и средневековых философов-мистиков позволяет переосмыслить передачу

мистической традиции как метод преподавания, что может оказаться полезным для решения актуальных задач социализации, образования и просвещения.

Мистицизм является имманентной линией философии, и идея мистицизма остаётся актуальной для современной философии в контексте междисциплинарных исследований. Ключевым противоречием западной философии, в формулировке Бертрانا Рассела, является следующее: «Хотя метафизический материализм не может считаться истинным, на эмоциональном уровне мир в общем-то такой, каким бы он был, если бы материалисты были правы»¹. Отмеченное Расселом противоречие приводит к тому, что попытки логически непротиворечивого (исходящего из набора неких предпосылок) описания реальности расходятся с окружающей действительностью. Мистицизм, принимающий безусловную объективность исторического развития как проявления единой Истины, создаёт возможность альтернативного философского осмысления сути современных процессов, происходящих в науке и технике. Ярким примером является философско-мистическое осмысление сути техники, представленное Мартином Хайдеггером² в статье «Вопрос о технике». Работа Хайдеггера чрезвычайно важна для философии техники, формирующейся в последние 30-40 лет в качестве самостоятельной дисциплины, что определяет актуальность исследования идеи мистицизма в контексте истории философии техники.

Также существенным в историко-философском аспекте является проявление мистицизма в современном естествознании. В середине XX века Лев Давидович Ландау (СССР) и Ричард Фейнман (США) постулировали, что естественные языки не адекватны описанию природных процессов – математика является единственным языком, пригодным для описания фундаментальных явлений природы. С этого времени от теоретиков не требовалось объяснять результаты своих выкладок естественным языком. Если теория математически непротиворечива и её предсказания подтверждаются (не опровергаются)

¹ Russell B. In Praise of Idleness. – Routledge 2004. – P. 162.

² Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221–237.

экспериментом, то она считается верной. Разрыв между физикой и философией, как казалось, окончательно оформился.

Тем не менее в XXI веке возвращается интерес к попыткам объяснения результатов теоретической физики философским языком. В том числе активизировалась дискуссия о возможных трактовках квантовой механики, что приводит к плодотворному сотрудничеству физиков и философов. Например, неустойчивость фундаментальных уравнений квантовой физики, в частности, Стандартной Модели, привела к тому, что философия обогатилась разработкой сильного и слабого антропных принципов. Со стороны физиков растёт интерес к философским концепциям – размытие границы между субъектом и объектом, появляющееся в физике как следствие квантовой механики, коррелирует с философскими проблемами взаимодействия субъекта и объекта, тем самым актуализируя огромный пласт философского наследия человечества. Аналогичные процессы происходят в зарождающейся в последнее десятилетие квантовой биологии, в которой актуализирован вопрос «что есть мышление?». Наряду с размытием границы между естественно-научным, философским и теологическим дискурсами возникает новая стратегия их консолидации – в историко-философском аспекте это позволяет говорить о появлении специфического квантового мистицизма.

Вышесказанное определяет актуальность настоящего диссертационного исследования, которое посвящено концептуализации мистицизма и его следствий в поле историко-философской рефлексии.

Степень разработанности проблемы.

1. Мистицизм, основанный на опыте переживания Единого, присутствует в истории западной философии уже в работах досократиков (в частности, пифагорейцев, Ксенофана, Парменида, Гераклита) и в текстах Платона (например, в трактате «Государство»)³. Наследие античных философов глубоко изучено в

³ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – 576 с.; Платон. Государство / Пер. А. Е. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 79–420.

многочисленных работах отечественных историков философии: прежде всего в фундаментальных монографиях В. В. Бибихина, А. В. Лебедева и А. Ф. Лосева⁴, а также в статьях С. С. Аванесова, С. М. Антакова, Е. В. Афонасина, М. Н. Вольф, П. П. Гайдено, Т. Ю. Денисовой, Р. В. Светлова и др⁵. В этих работах подробно освещены различные философские аспекты содержания текстов античных философов, однако вопросам осмысления мистического опыта и передачи мистической традиции уделяется незначительное внимание (вплоть до того, что, например, А. Ф. Лосев отрицает наличие какого-либо элемента мистицизма в сочинениях Парменида). Соответственно, можно констатировать наличие целесообразности проведения исследования в данной области.

Существенные для выполнения диссертации позиции философского осмысления мистицизма (вкпе с компаративистским анализом) разработаны в трудах Б. Рассела и К. Альберта⁶.

В современной русской философии тема мистицизма в поле историко-философской рефлексии разработана А. А. Корольковым в рамках «духовной антропологии» и С. С. Хоружим, Е. С. Штейнером и др. в рамках «синергической антропологии»⁷. Данное диссертационное исследование использует

⁴ Бибихин В. В. Язык философии. – М.: Язык славянской культуры, 2002. – 416 с.; Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – 576 с.; Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). – СПб.: Наука, 2014. – 533 с.; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: «АСТ», 2000. – 624 с.

⁵ Аванесов С. С. Автобиографическая риторика у Парменида // Универсум Платоновской мысли: Платон и риторика. Тезисы докладов XXVIII научной конференции. Санкт-Петербург, 2020. – С. 225–228. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=brr4sB-NX60> ; Антаков С. М. Апории Парменида и судьба западной культуры // Вестник Нижегород. ун-та им. Н.И. Лобачевского: Серия Социальные науки. Вып. 1 (5). Н.Новгород: Изд-во ННГУ, 2006. – С. 437–446.; Афонасин Е. В. Прозимий поэмы Парменида // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 4. – С. 157–169.; Богомоллов А. В., Светлов Р. В. Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии // Платоновские исследования. 2021. Т. 15. № 2. – С. 41–73.; Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран. – СПб.: Алетейя, 2007. – 224 с.; Гайдено П.П. История греческой философии в её связи с наукой. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 319 с.; Денисова Т.Ю. Время и вечность в онтологических моделях Парменида и Гераклита // Идеи и идеалы. – 2018. – № 4, т. 1. – С. 212–229.

⁶ Альберт К. О понятии философии у Платона / Пер. с нем. М. Е. Буланенко. – Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2012. – 120 с.; Рассел Б. Мистицизм и логика. URL: <https://studfile.net/preview/5175711/>

⁷ Корольков, А. А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 323 с.; Хоружий С. С.

терминологию, введённую С. С. Хоружим (в частности, термин «динамический мистицизм» эквивалентен «динамической реализации телоса» в терминологии Хоружего). Однако в трудах этих учёных уделяется недостаточное внимание герменевтическому выделению инструментального содержания текстов мистиков. В западной культуре одним из наиболее известных современных мыслителей в этой области является И. Шах⁸, который уделяет существенное внимание именно герменевтическому выделению функционального содержания суфийских текстов, но при этом подчёркнуто игнорирует возможность введения этих текстов в общефилософский контекст. Таким образом, в исследуемой теме существуют определённые эвристические перспективы для развития философской рефлексии.

Для разработки темы в этом направлении требуется проведение герменевтического анализа текстов философов-мистиков. В плане герменевтической методологии диссертационное исследование опирается на работы М. А. Кукарцевой и А. С. Степановой⁹.

В Средние Века имам аль-Газали вводит суфийский мистицизм в поле исламской религиозной философии¹⁰. В западной христианской философии того же исторического периода разработка идеи мистицизма произведена прежде всего усилиями Мейстера Экхарта, Иоганна Таулера и Николая Кузанского¹¹.

Философия под антропологическим углом зрения. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pj/pj_3/3.pdf; Штейнер Е. С. Дхарма и дзэнская практика её обретения и передачи // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 479–521.

⁸ Shah I. Knowing how to know. – ISF Publishing, 2020. – 389 pp.

⁹ Кукарцева М. А. Опыт чтения текстов в лингвистической философии истории // Философия и общество 1/2005. – С. 116–133.; Степанова А. С. Герменевтический характер диалектики (Платон и Гадамер) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 3. – С. 253–260.

¹⁰ Абу Хамид Мухаммад Аль-Газали Ат-Туси. «Ихйа' улум ад-дин». Возрождение религиозных наук. Том I. Первая четверть о видах поклонения. Часть I / Пер. с араб. Насыров И. Р., Ацаев А. С. – М.: Нуруль Иршад, 2007. – 585 с.

¹¹ Кузанский Н. Книги простеца / Пер. Ж. А. Тажуризиной, А. Ф. Лосева, В. В. Бибикина // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 360–460.; Кузанский Н. О возможности-бытия / Пер. А. Ф. Лосева // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – С. 136–181.; Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 238 с.; Таулер И. Божественная Троица в глубине души / Пер. И. М. Прохоровой // Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – С. 145–148.; Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1. – Stuttgart: Kohlhammer, 1964. – 760 S.; The complete mystical works of Meister

Существенный вклад в изучение трудов Мейстера Экхарта внесли такие авторы как И. И. Евлампиев, В. В. Нечунаев и М. Ю. Реутин¹². Тем не менее в настоящее время наследие Мейстера Экхарта недостаточно освещено в отечественной философии. С точки зрения автора диссертации, труды Экхарта значимы как в историко-философском аспекте, так и в практико-педагогическом, что определяет необходимость проведения их более детального исследования. Возможность актуализации методов передачи мистического учения в современной педагогической методологии обоснована в работе О. В. Шимельфенига¹³.

2. При рассмотрении западноевропейской философии XX века особенно значимым в контексте диссертации представляется осмысление мистицизма, данное в работах М. Хайдеггера¹⁴. В частности, в статье «Вопрос о технике» М. Хайдеггера отражены мистическая суть техники (что совпадает с мистической сутью ремесла в трактате Николая Кузанского) и представление техники в качестве исторического процесса (что перекликается с работами Ф. Бэкона и И. Г. Фихте)¹⁵.

Статья М. Хайдеггера «Вопрос о технике» является одним из краеугольных камней современной англо-американской философии техники. Влияние М. Хайдеггера на разработки в этой области разобрано в трудах признанных в США авторитетов в области преподавания философии техники А. Боргманна и

Eckhart. – Crossroads Publishing Company, 2009. – 600 pp. и др.

¹² Евлампиев И. И. Майстер Экхарт и неклассическая философия // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры. Вып. 17: Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта. Псков: Изд-во Псков. ун-та, 2015. – С. 96–111.; Нечунаев В. В. Некоторые интерпретации философии Мейстера Экхарта // Вестник НГУ. Серия: Психология. 2007, том 1, выпуск 2. – С. 87–93.; Реутин М. Ю. Мистическое богословие Мейстера Экхарта. – М.: РГГУ, 2011. – 462 с.

¹³ Шимельфениг О. В. Философия как интегральный инструмент развития творческого мышления // Проблемы современного образования. 2022. № 1. – С. 31–42.

¹⁴ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Бибикина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221–237.; Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / Пер. Т. В. Васильевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 28–68.; Хайдеггер М. О сущности истины / Пер. З. Н. Зайцевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 8–27.

¹⁵ Кузанский Н. Книги простеца / Пер. Ж. А. Тажуризиной, А. Ф. Лосева, В. В. Бибикина // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 360–460.; Бэкон Ф. Новый Органон / Пер. З. Е. Александровой, А. Н. Гутермана, С. Красильщикова, Е. С. Лагутина, Я. А. Федорова // Сочинения в 2 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.; Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство / Пер. Э. Э. Эссена // Фихте И. Г. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 225–358.

В. Дусека¹⁶. Также разбору «Вопроса о технике» посвящены многочисленные статьи англо-американских философов: Дж. ван Бракела, Х. М. Зитцелсбергера, А. Кима, Л. Ма, П. Стэндиша, Д. И. Уаддингтона и др.¹⁷. Авторы всех этих работ приходят к однозначному выводу, что «Вопрос о технике» осуждает технику. Этот вывод и его предпосылки требуют детального критического анализа.

3. Проблематизация научного метода, начатая Платоном в диалоге «Менон»¹⁸, остаётся темой активного обсуждения в работах современных философов (Н. Блок, Дж. Фодор, Дж. Ким, П. Оппенгейм, Х. Патнэм, Р. Е. Вэнс и др.)¹⁹ и физиков (Н. Бор, А. Вулпиани, Л. Рондони, С. Чибарро и др.)²⁰. Из этого следует, что пограничные вопросы научной методологии являются актуальным предметом историко-философской рефлексии.

Особенно значимыми для диссертационного исследования являются труды Р. Гамбини, В. Зурека, И. фон Неймана, Дж. Пуллина и П. Тейяра де Шардена²¹. Их

¹⁶ Borgmann A. *Technology // A Companion to Heidegger*. – Blackwell Publishing, 2005. – P. 420–432.; Dusek V. *Introduction: Philosophy and technology // A Companion to the Philosophy of Technology*. – Blackwell Publishing, 2009. – P. 131–140.

¹⁷ Kim A. *Frameworks & foundations // Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 2005, 10:1. – P. 201–218.; Ma L., van Brakel J. *Heidegger's thinking on the "Same" of Science and Technology // Continental Philosophy Review* 47(1), 2014. – P. 19–43.; Standish P. *Heidegger and the technology of further education // Journal of Philosophy of Education*, Vol. 31, No. 3, 1997. – P. 439–459.; Waddington D. I. *A Field Guide to Heidegger: Understanding 'The Question Concerning Technology' // Educational Philosophy and Theory*, Vol. 37, No. 4, 2005. – P. 567–583.; Zitzelsberger H. M. *Concerning technology: thinking with Heidegger // Nursing Philosophy*, 5, 2004. – P. 242–250.

¹⁸ Платон. *Менон* / Пер. С. А. Ошерова // Платон. *Собрание сочинений в 4 т. Т. 1.* М.: Мысль, 1990. – С. 575–612.

¹⁹ Block N. *Anti-Reductionism Slaps Back // Mind, Causation, and World*, Vol. 11, 1997. – P. 107–132.; Fodor J. A. *Special Sciences // Synthese* 28, 1974. – P. 97–115.; Kim J. *Multiple Realizability and the Metaphysics of Reduction // Philosophy and Phenomenological Research* 52, 1992. – P. 1–26.; Oppenheim P., Putnam H. *Unity of Science as a Working Hypothesis // Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol II. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958. – P. 3–35.; Vance R. E. *Heroic antireductionism and genetics: a tale of one science // Philosophy of Science*. 1996. Vol. 63, Suppl. *Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part I: Contributed Papers (Sep., 1996)*. – P. 36–45.

²⁰ Бор Н. *Физическая наука и проблема жизни* / Пер. В. А. Фока и А. В. Лермонтовой // Бор Н. *Избранные научные труды в 2 тт. Т. 2.* – М.: Наука, 1971. – С. 518–525.; Chibarro S., Rondoni L., Vulpiani A. *Reductionism, Emergence and Levels of Reality – The Importance of Being Borderline*. – Springer, 2014. – 154 pp.

²¹ Нейман И. фон. *Математические основы квантовой механики* / Пер. с нем. М. К. Поливанова и Б. М. Степанова. – М.: Наука, 1964. – 367 с.; Тейяр де Шарден П. *Феномен человека* / Пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – 240 с.; Gambini R., Pullin J. *A Hospitable Universe: Addressing Ethical and Spiritual Concerns in Light of Recent Scientific Discoveries*. – Imprint

работы содержат фундаментальные основы осмысления мистицизма, проявляющегося в современных естественно-научных дисциплинах. Тематическое поле, сформированное в данных работах, требует философской концептуализации и помещения в историко-философский контекст.

Квантовая механика актуализирует понятие «неопределённости» в философском дискурсе. Представление Истины как возможности, основанное на работах Николая Кузанского, просуммировано В. А. Гельбером, в то время как философский анализ связи понятий «возможность» и «неопределённость» проведён А. А. Грякаловым²². Эти работы задают понятийный базис и потенциал для соотнесения представлений мистической Истины с современной квантово-механической картиной мироздания.

Объект исследования: мистицизм в пространстве философской рефлексии.

Предмет исследования: динамический мистицизм как константа философской рефлексии в историко-философском аспекте.

Цель исследования.

Целью выступает концептуализация динамического мистицизма в предметном поле историко-философского знания и последующее выявление потенциала этой концепции для современных междисциплинарных исследований.

Задачи исследования.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

– сформулировать аксиоматику мистицизма и раскрыть инструментальное содержание текстов мистиков на материалах античной и средневековой мистической философии;

– исследовать становление философии техники в историко-философском

Academic, 2018. – 250 pp.; Zurek V. Decoherence and the Transition from Quantum to Classical – Revisited // Los Alamos Science Number 27 2002. – P. 2–25.

²² Гельбер В. А. Значение идей Н. Кузанского для становления современной картины мира // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2009. № 3 (4). – С. 56–60.; Грякалов А. А. Неопределённость: событие и рефлексия // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 2. – С. 12–21.; Кузанский Н. О возможности-бытии / Пер. А. Ф. Лосева // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – С. 136–181.

аспекте;

- раскрыть актуальное значение идеи мистицизма для философии техники;
- провести и поместить в историко-философский контекст проблематизацию современной естественно-научной методологии;
- проанализировать концептуализацию идеи мистицизма в философском осмыслении квантовой механики в XX-XXI вв.;
- актуализировать практику передачи мистической традиции как метод преподавания.

Теоретико-методологические основы исследования.

Для достижения цели и задач, поставленных в диссертации, применяются метод единства исторического и логического и метод восхождения от абстрактного к конкретному. Также в работе используются сравнительно-сопоставительный метод, герменевтический и эвристический методы, системный метод и междисциплинарный анализ.

Конкретизация историко-философского материала проведена в соответствии с историческим становлением и историографическим жанром²³. Исторический материал рассматривается в диалогическом единстве анализируемых позиций. Методология герменевтики соотнесена с эвристикой посредством метода герменевтической реконструкции мистического опыта – данный метод является подвидом синоптического чтения. Применение системного метода при междисциплинарном анализе позволяет экземплифицировать мистицизм как одно из оснований философской рефлексии.

Научная новизна исследования.

Научная новизна диссертации состоит в актуализации идеи мистицизма как одной из первичных предпосылок, инициирующих философский дискурс от древнейших умозрительных построений до современных моделей философствования. В ходе исследования:

²³ Историографический жанр «Geistesgeschichte» («духовной истории») определен в Rorty R. The historiography of philosophy: four genres // Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy. – Cambridge University Press, 1984. – P. 49–75.

– методом герменевтической реконструкции мистического опыта раскрыто функциональное содержание динамической реализации телоса в ряде текстов античных и средневековых философов-мистиков;

– предложено расширение историко-философского канона философии техники за счёт уточнения категориальных смыслов основных понятий философии техники;

– проведён критический анализ ряда работ англо-американских философов, не публиковавшихся на русском языке;

– очерчено перспективное направление исследований в области философии техники, открывающееся в результате рассмотрения техники в свете идеи мистицизма;

– исследованы сущностные характеристики исторического взаимоотношения между естественно-научной методологией и мистицизмом;

– проведён категориальный анализ понятия «квантовый мистицизм»;

– составлено и помещено в историко-философский контекст квантово-мистическое представление сущности Вселенной.

Положения, выносимые на защиту.

1. В работах философов-мистиков наличествует аспект преподавания, связанный с передачей мистической традиции. На основании латинских трактатов и немецких проповедей Мейстера Экхарта вводятся понятия пассивного и активного свидетельствования²⁴. Используемый в проповедях Мейстера Экхарта метод преподавания, направленный на динамическую реализацию телоса, является приведением к активному свидетельствованию.

2. Техника входит в предметное поле историко-философской рефлексии как динамическая реализация телоса, с одной стороны, и как осуществляющаяся в истории практическая деятельность, с другой стороны. В связи с этим

²⁴ Тема свидетеля и свидетельства конструктивно исследуется в современной философской и религиозно-научной литературе: Агамбен Дж. Пилат и Иисус / Пер. с итал. М. Лепиловой. – М.: «Издательство Грюндриссе», 2014. – 128 с.; Грякалов А. А. Топос и субъективность. – СПб.: Наука, 2019. – 568 с.; Свирский Я. И. Свидетель зияния (к вопросу о «человекомерности» в науке) // Философия науки. 2002. Т. 8. № 1. – С. 155–175.

рекомендуется введение конкретных работ Николая Кузанского, Фрэнсиса Бэкона и Иоганна Готлиба Фихте в историко-философский канон философии техники.

3. Англо-американский академический консенсус по поводу статьи Мартина Хайдеггера «Вопрос о технике» не имеет достаточных оснований и является проявлением комплекса предубеждения по отношению к технике.

4. «Вопрос о технике» Мартина Хайдеггера является указанием, приводящим к активному свидетельствованию. Техника в работе Хайдеггера раскрывается как динамическая реализация телоса и, таким образом, как необходимость. Расширение историко-философского канона и принятие техники как необходимости создают возможность формирования философско-технического дискурса, принципиально отличающегося от англо-американского философского консенсуса.

5. Проблематизация научной методологии, уходящая корнями к диалогу Платона «Менон», приводит к кризису классического редукционизма и проявлению апофатического мистицизма в современной науке. Попытка введения гетерогенной дизъюнкции в методологию теоретического естествознания с целью преодоления апофатического мистицизма является логически несостоятельной. Последовательное применение установок редукционизма с целью исключения апофатического мистицизма может привести к мистицизму другого уровня – квантовому мистицизму.

6. Квантовая механика размывает границы субъекта и объекта, в связи с чем в XX-XXI вв. в предметном поле философии естествознания открывается трансмутация материального в духовное. Проявляющаяся картина Вселенной как единства нисходящих и восходящих процессов (в частности, декогеренции и рекогеренции) морфологически сходна с мистическим «огнём» Гераклита. Формирующийся квантовый мистицизм типологизируется как натуралистический (соответствующий динамической реализации телоса) и магический (соответствующий статической реализации телоса). В пространстве философской рефлексии натуралистический квантовый мистицизм изоморфен философии ортогенеза Пьера Тейяра де Шардена.

7. В области лингвистического представления мистического опыта демаркация между философским и теологическим дискурсами становится довольно условной. Тройственное представление сущности Вселенной, основанное на работах Пьера Тейяра де Шардена и Войцеха Зурека и классифицируемое как натуралистический квантовый мистицизм, в историко-философском аспекте является антитезой трактовки Святой Троицы Николая Кузанского.

Теоретическая значимость полученных результатов.

В диссертационном исследовании проведено выявление и квалификация мистицизма как исторически конкретной формы философской рефлексии. Показано влияние идеи мистицизма на философское осмысление технической деятельности и естественнонаучного знания, что подчёркивает значимость исследования в современном контексте.

Актуализированы различия в подходе к философии техники между американскими и континентальными философами. Обоснована пропедевтика будущего философского знания (в частности, возможного расширения категориального аппарата философии техники).

Установлена актуальность философско-мистического наследия в пространстве современных мировоззренческих потребностей и применительно к решению теоретических проблем естественно-научного профиля.

Ценность диссертации также заключается во введении в научно-критический контекст работ иностранных авторов, которые не публиковались на русском языке.

Практическая значимость работы.

Проведённое исследование позволяет сформировать ряд кросс-дисциплинарных элементов образовательных курсов (включая как курсы по истории философии и философии техники, так и естественно-научные курсы). В дополнение, изученный метод преподавания может быть использован в педагогической практике для формирования познавательных универсальных учебных действий (например, при подготовке школьников-олимпиадников по естественным наукам).

Апробация результатов исследования.

Апробация результатов диссертационного исследования была осуществлена в виде докладов на всероссийских и международных конференциях, в частности:

– XXVIII Международная конференция «Универсум Платоновской мысли: Платон и риторика» (2020 г.);

– XXVII Международная конференция «Ребенок в современном мире. Общество знаний: искусство учиться и учить» (2020 г.);

– Теоретический семинар «Пайдейя в античной культуре: воспитание, политика и философия» (2020 г.);

– XXIX Международная конференция «Универсум Платоновской мысли: Рациональная теология в платонизме» (2021 г.);

– Всероссийская научная аспирантская конференция «Культура и запрет» (2021 г.);

– Всероссийская научная конференция «Жизнетворчество в постглобальном мире: идеи – человек – образование» (2022 г.).

Основные результаты диссертационного исследования представлены в четырёх публикациях в научных журналах, внесенных в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации.

1. Шурунов К. М. Обзор современного квантового мистицизма // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 4-1. – С. 91–99.

2. Шурунов К. М. Пред-осмысление научного метода в диалоге Платона «Менон»: актуальные интерпретации // Проблемы современного образования. 2022. № 1. – С. 43–50.

3. Шурунов К. М. О предметном поле и генезисе концептов философии техники // Научное мнение. 2022. № 6. – С. 23–31.

4. Шурунов К. М. Преподавание как приведение к активному свидетельствованию в проповедях Мейстера Экхарта // Проблемы современного образования. 2022. № 6. – С. 11–16.

Исследования по теме диссертации, опубликованные в других изданиях:

5. Шурунов К. М. Мироззрение: назад к реальности // Постматериальные ценности и общество знаний. Сборник научных трудов. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2020. – С. 175–177.

6. Шурунов К. М. Талибан – режим, основанный на принципах «идеального государства» Платона // Универсум Платоновской мысли: Платон и риторика: Материалы XXVIII научной конференции, Санкт-Петербург, 25–26 июня 2020 года. – СПб: «Платоновское философское общество», 2020. – С. 62–63.

7. Шурунов К.М. Пред-осмысление научного метода в диалоге «Менон» // Универсум Платоновской мысли: Рациональная теология в платонизме: Материалы XXIX международной конференции, Санкт-Петербург, 24–25 июня 2021 года. – СПб: «Платоновское философское общество», 2021. – С. 64.

На основе диссертационного исследования были разработаны лекции, вошедшие в состав авторского курса «Практическая философия». Курс читается на регулярной основе в Московском физико-техническом институте (национальном исследовательском университете) (МФТИ), Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Российском университете дружбы народов (РУДН), а также разово читался в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова (МГУ), Национальном исследовательском ядерном университете «Московский инженерно-физический институт» (НИЯУ МИФИ), Университете Национальной Технологической Инициативы 2035 (УНТИ-2035).

Структура диссертации.

Диссертация состоит из введения, трёх глав (поделенных на шесть параграфов), заключения, списка литературы и Приложения (4 иллюстрации). Общий объем диссертации 149 стр. Список литературы включает в себя 125 наименований.

Глава 1. Герменевтическая реконструкция мистического опыта: история вопроса

§ 1.1. Аксиоматика мистицизма: генезис понятий и историко- философские интерпретации

Прежде чем приступить к формулировке аксиоматики мистицизма, следует ответить на вопрос: в чём важность исследования мистицизма для истории философии?

Философская рефлексия определяется как осмысление предельных оснований бытия и мышления. Мистицизм есть один из древнейших способов познания мира, основанный на эмпирическом переживании прямого касания Истины, являющейся основой бытия. Среди древнегреческих мыслителей, давших начало западной философии, были и те, кто испытал осознанное касание Истины и стремился теоретически осмыслить этот опыт («θεορία» в изначально-пифагорейском смысле слова как раз и означала путь к постижению Истины). В результате мистицизм как один из предметов изучения возникает в западной философии ещё в Древней Греции. Таким образом, поиск исторических оснований современной философской рефлексии приводит к необходимости изучения мистицизма как константы философской рефлексии. Идея мистицизма находится у истоков собственно философской рефлексии и является одним из первых её предметов (предметом философской рефлексии является само знание о нём). В более поздних исторических периодах эта тема всплывает под разными именами, но первичные представления (идея существования Истины и понятие её интуирования) остаются невредимыми и устойчивыми через века. Это позволяет говорить о том, что мистицизм есть имманентная линия философии. Задача данной главы заключается в рассмотрении этой линии в историко-философском аспекте, т. е. задача в том, чтобы посмотреть, как исторически происходило и происходит становление философского знания к теме мистицизма. С целью экземплификации

этого становления автор в данной главе обращается к работам древнегреческих философов Парменида и Гераклита, а затем к работам средневековых немецких мистиков Николая Кузанского и Мейстера Экхарта. В последующих главах диссертации рассматриваются в историко-философском аспекте актуальные философские процессы, а именно потенциальное влияние, которое оказывает мистицизм (точнее, вхождение мистицизма в поле философской рефлексии) на некоторые смежные области науки и философии в XXI веке.

Для выполнения поставленных задач прежде всего требуется установить своего рода аксиоматику мистицизма, чрезвычайно важную для тех методологических ориентиров, которые будут необходимы для диссертации.

Мистическое миропонимание утверждает: Истина существует, она постижима, но это не логический концепт. Есть Истина, окружающая и соединяющая нас, и с помощью некоего рывка можно её коснуться – в разных учениях это называется по-разному: касание Истины, просветление, откровение, прозрение, восхождение и т. д. В момент касания Истины на человека снисходит понимание, что теперь он знает. Это ощущение абсолютного знания, постижения глубинной реальности, когда всё остальное становится подобным листьям на ветру, мелочью. В этот момент окружающий мир воспринимается как нарисованные декорации, и проявляется то, что лежит под этим миром, то, что составляет мир, то, что объединяет его. Истина не относится к тому, что мы думаем, и даже не относится к тому, как мы думаем, и не к тому, что мы есть; она относится к тому, что нас делает такими, какие мы есть. Словами Платона: «Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины»²⁵. В момент, когда мы касаемся этого, происходит просветление.

Согласно М. Хайдеггеру²⁶, если мы представим сущее как шар, то Истина (Бытие, Sein) – это сфера, ограничивающая данный шар, и мы никогда не можем её

²⁵ Платон. Государство / Пер. А. Е. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 291.

²⁶ Хайдеггер М. О сущности истины / Пер. З. Н. Зайцевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 8–27.

определить, а только указать пути к ней (путь именно в этом смысле является центральным понятием восточной философии). Само же Бытие «уклоняется, раскрывая себя в сущем»²⁷, т. е. Истину нельзя выразить в словах. Во всех мистических школах существуют легенды о том, как ученик приходит к мастеру и пытается узнать Слово творения. В рассказе Х. Л. Борхеса «Роза Парацельса»²⁸ ученик спрашивает у мастера Слово, но мастер отказывается его назвать, и разочарованный ученик уходит. То, что мастер знал Слово, мы узнаём только после ухода ученика. Ни в одной легенде ни одной мистической школы Слово не передаётся напрямую, так как словами выразить Истину нельзя. Мистический опыт в принципе невозможно выразить словами, ибо касание Истины есть переживание Единого, в то время как наши слова и концепции есть порождение множественного. Как отмечает Г. В. Ф. Гегель, «принципом мистического... [является] конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их отдельности и противопоставленности»²⁹.

Ту же мысль высказывает и немецкий философ К. Альберт в работе «О понятии философии у Платона»: «Однако язык получил своё развитие, будучи ориентирован на вещи в их множественности и пытаясь совладать со множественностью вещей. Поэтому язык не может удовлетворительным образом выразить испытанное в опыте единства сущего в бытии»³⁰. Именно в этой книге Альберта содержится подробный (с точки зрения автора диссертации – достаточный) разбор работ Платона как мистика. Поскольку мистическое прозрение невозможно описать словами, каждый человек, переживший такой момент, описывает свой первый опыт касания Истины по-своему, но это лишь слова, не передающие сам опыт – опыт герменевтически реконструируется из описания. Именно так Альберт реконструирует мистическое содержание

²⁷ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / Пер. Т. В. Васильевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 40.

²⁸ Борхес Х. Л. Роза Парацельса. URL: http://lib.ru/BORHES/rose_par.txt

²⁹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Пер. Б. Столпнера. – М.: Мысль, 1974. – С. 212.

³⁰ Альберт К. О понятии философии у Платона / Пер. с нем. М. Е. Буланенко. – Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2012. – С. 31.

платоновских текстов (например, истолковывая «аллегию пещеры» как описание просветления³¹), а затем распространяет его на неевропейские философские системы: «Кроме того, платоновское понятие философии, которое мы всё это время пытались прояснить, обнаруживает большую близость к течениям внеевропейской философии»³², – в частности, на «Дао Дэ Цзин».

Сделанный К. Альбертом компаративистский анализ можно расширить. При сравнении различных описаний основ мироздания в разных культурах у разных мыслителей проявляется некое единство – различные работы предстают серией отражений единого представления об универсуме. Это представление можно схематически представить в виде пирамиды: в основании – то, что есть мир, неизречённая Истина; выше, на среднем уровне – то, как работает мир; и ещё выше – собственно наблюдаемый мир (сущее). В качестве иллюстрации можно кратко перечислить некоторые из исторически встречающихся именовании нижнего и среднего уровней:

- Древний Египет, «Книга мёртвых»: на нижнем уровне – Яйцо Великой Клакуши (иероглиф «яйцо»). Яйцо, которое и есть наша Вселенная. Человек при рождении получает его часть, которая, несмотря на свою крошечность, содержит в себе все те же части, что и большое Яйцо, т.е. каждый из нас носит внутри кусочек Вселенной, отражающий всю Вселенную. После смерти кусочек возвращается в большое вселенское Яйцо. Яйцо соответствует уровню Истины. Среднему уровню, уровню того, как работает мир, соответствует Ма'ат (иероглиф «перо»). Для непосвящённых Ма'ат была богиней правосудия. Для магов Ма'ат была персонификацией мирового порядка. Ей бесполезно молиться или приносить жертвы, она не насылает крокодилов на богохульников, она просто существует, и все (и люди, и боги) – подчиняются ей.

- Древний Китай, «Дао Дэ Цзин», основная книга даосизма: на нижнем уровне – Дао, Истина, объединяющая всё, неназываемая, которой можно только коснуться; на среднем – Дэ, то, как мир работает.

³¹ Там же. С. 50–51.

³² Там же. С. 84.

- Древняя Греция, Парменид: на нижнем уровне – Истина; на среднем – Фемиды и Дикэ (Закон и Правда). Любопытно, что Ма'ат (мировой порядок) являлась богиней справедливости в Древнем Египте, также как и Дикэ в Древней Греции. Связан ли древнегреческий мистицизм с древнеегипетским – мы уже никогда не узнаем, хотя существуют косвенные свидетельства о том, что Фалес, Пифагор и Ксенофан бывали в Египте.

- Древняя Греция, Гераклит: на нижнем, глубинном уровне – Истина (Логос); на среднем – огонь (эта картина будет более подробно рассмотрена ниже).

- Современная философия, М. Хайдеггер: на нижнем уровне – Бытие; на среднем – История (рассматриваемые во второй главе практико-философские работы Ф. Бэкона и И. Фихте, осмысливающие исторические процессы и влияющие на них, являются экземплификацией данного взгляда Хайдеггера на то, как работает мир).

- Современное богословие, К. В. Копейкин: для обозначения нижнего уровня употребляется термин «Пространство Воли Бога». Это обозначение привлекательно тем, что позволяет достаточно легко объяснить концепцию Истины незнакомым с ней людям (параллельные пространства широко представлены в современной популярной культуре). На среднем уровне находятся законы физики и биологии.

Итак, подобным образом сформулированная тема описания устройства мироздания постоянно всплывает под разными именами. Внимание к этой теме сохраняется через тысячелетия, что позволяет нам говорить об этом как об определённой константе. Это, в свою очередь, даёт возможность рассматривать эту константу как неотъемлемое свойство философской рефлексии как в понятийном плане, так и в плане метафорическом. С методологической точки зрения, данная константа, принятая аксиоматически, может быть использована как некий эталон при анализе философских работ.

Говоря о компаративистике в отношении мистицизма, следует также отметить работу Б. Рассела «Мистицизм и Логика», в которой Рассел пишет: «Мистическая философия во все времена и во всех частях света опиралась на ряд

убеждений»³³, – и выделяет четыре таких убеждения:

1. Осознание самой возможности подобного способа познания, прямого соединения с тем, что составляет непреложную основу этого мира.

2. Вера в единство: Истина объединяет всё.

3. Отсутствие времени, его иллюзорность (с точки зрения автора, здесь Рассел в некотором роде ошибается, такое утверждение присутствует не во всех мистических школах, или, точнее, присутствует не вполне в такой форме).

4. И, наконец, отсутствие деления на добро и зло – Истина не добрая и не злая, она просто есть.

Главным здесь является убеждение 1: «Первым и непосредственным результатом мистического просветления является вера в возможность самого этого способа познания, который можно назвать откровением, или интуицией»³⁴. Это убеждение можно обобщить следующим образом: согласно мистическому миропониманию, главным следствием существования чего бы то ни было является сам факт этого существования. В такой формулировке это убеждение является основным выводом из мистического опыта (убеждение 4 предстаёт следствием этого вывода).

Таким образом, мистицизм выводит во главу угла устанавливаемый опытным путём факт существования. Мистицизм экспериментален. В основе его лежит личный опыт мистика. Поэтому в пространстве философской рефлексии мистицизм предстаёт прежде всего как осмысление опыта. И обратно: осмысление опыта – это та область философского познания, в которой и осуществляется феномен мистицизма. Именно это свойство мистицизма и задаёт ограничение на длину логических цепочек и приводит к тому, что рассуждения философа-мистика (когда он выступает как учитель), принимают вид одноходовых утверждений, которые выполняют вполне определённую функциональную роль – содержат указание на путь к Истине или на какой-то аспект следствий мистического опыта (например, единство мира). Таким образом, тема мистицизма прокладывает свой

³³ Рассел Б. Мистицизм и логика. URL: <https://studfile.net/preview/5175711/>

³⁴ Там же.

путь у разных авторов в виде одноходовых указаний и свидетельств, а не многоходовых рассуждений. Актуальность такого подхода для современной философии подчёркивает А. А. Грякалов: «В дискурсивные практики возвращается экзистенциальное в новом облике свидетельства и утверждения»³⁵.

Указание учителя-мистика часто имеет форму аллегии или метафоры, что делает невозможным извлечение функционального содержания путём буквального прочтения. Как пишет Дж. Мёрфи: «...убеждение, что понимание языка состоит в понимании того, как слова представляют объекты, ... рождено из неспособности увидеть функцию мистического языка»³⁶. Поскольку Истину невозможно выразить словами, она не может содержаться в каком-либо тексте. Поэтому сам по себе акт прочтения какого-либо текста не даёт читающему касания Истины, даже если читающий понимает все слова по отдельности и какой-либо смысл текста в целом. Текст при обучении используется как некий общий базис между учителем и учеником (учениками). Базис есть определённый набор понятий, относительно которого определяется событие или состояние (более обстоятельно понятие базиса будет исследовано в третьей главе). Если точнее: базис в квантовой механике – это набор понятий, который мы выбираем для описания данного состояния и относительно которого определяется событие. Такое определение базиса можно без изменений использовать в применении к передаче мистического учения. В этом случае выделение функционального содержания текста, написанного мистиком, заключается, во-первых, в допущении существования Истины; во-вторых, в выделении базиса (используемых существенных терминов, которые могут быть метафорическими) на основании предположения, что речь в тексте идёт именно об Истине и о пути к Ней; и, наконец, в третьих, в раскрытии собственно указания.

Такой метод выделения функционального содержания работ мистиков, аналогичный использованному К. Альбертом, автор диссертации предлагает называть методом герменевтической реконструкции мистического опыта. В

³⁵ Грякалов А. А. Топос и субъективность. – СПб.: Наука, 2019. – С. 5.

³⁶ Murphy J. J. Meister Eckhart and the Via Negativa: Epistemology and Mystical Language // *New Blackfriars*, 77(908), 1996. – P. 458–472.

техническом плане метод герменевтической реконструкции мистического опыта является подвидом метода синоптического чтения. Синоптическое чтение концентрирует нюансы в целях реконструкции объекта и фокусируется на означаемом³⁷. В данном случае реконструируемый объект чтения есть выделяемое указание учителя-мистика. Означаемым автор в рамках этой работы всегда полагает либо Истину, либо путь к Истине.

Истина самождественна, и её существование по отношению к человечеству не меняется во времени. Как следствие, указания, содержащиеся в работах мистиков, остаются вечно современными, что позволяет разделить функциональное значение текстов и исторический контекст и, таким образом, не рассматривать «исторический разрыв, который всегда существует между текстом и интерпретатором»³⁸. При таком методе исследования упрощается проблема герменевтики (в формулировке А. С. Степановой: «по существу проблема герменевтики и заключается в единстве противоположностей – смыслового и исторического»³⁹) – исторический контекст задаёт только форму, но не инструментальное содержание текстов мистиков.

Если мы рассмотрим именно инструментальное содержание текстов мистиков, то на самом общем историко-философском уровне увидим, что различные школы мистицизма с древних времён предлагали различные способы построения пути к Истине, но все существовавшие школы мистицизма и учителя постулировали, что для достижения (касания) Истины требуется определённая работа. Большинство видимых отличий между школами заключается именно в описаниях требуемой работы. Несмотря на всё разнообразие мировых мистических практик, предлагаемые ими способы построения путей к Истине можно приблизительно разделить на два типа: путь вовне и путь внутрь. «Путь вовне» в терминологии автора соответствует «динамической реализации телоса» в

³⁷ Кукарцева М. А. Опыт чтения текстов в лингвистической философии истории // *Философия и общество* 1/2005. – С. 116 – 133.

³⁸ Степанова А. С. Герменевтический характер диалектики (Платон и Гадамер) // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2013. Т. 14. № 3. – С. 253–260.

³⁹ Там же. С. 260.

терминологии С. С. Хоружего, а «путь внутрь» – «статической реализации телоса»⁴⁰.

Путь внутрь (статическая реализация телоса) исходит из того, что частичка Истины содержится в каждом человеке и составляет его истинную сущность. Как следствие, можно коснуться Истины, погружаясь внутрь себя. Путём отщёлкивания всего наносного, что человек называет своим «я» и что состоит по большей части из хаотичных впечатлений, непрерывной мысленной обработки этих впечатлений, условных рефлексов и просто «мозгового шума», человек может погрузиться достаточно глубоко в себя и коснуться своего «истинного я», что и будет касанием Истины. В этом случае работа заключается целиком в работе над собой, а именно в погружении внутрь себя. Для облегчения этого погружения были разработаны многочисленные практики, включающие в себя медитацию и различные ритуалы медитативного характера. Собственно, все практики, относящиеся к этому пути, так или иначе связаны с медитацией (как уже отмечалось, само утверждение о том, что частичка Истины содержится в каждом человеке и составляет его истинную сущность, сформулировано уже в древнеегипетской Книге Мёртвых; к сожалению, у нас недостаточно археологических сведений о деятельности древнеегипетских магов, чтобы делать какие-либо заключения о том, какой тип пути – внутрь или вовне – они практиковали).

Путь вовне (динамическая реализация телоса) исходит из того, что Истина есть нечто единое, что есть мироздание. Частичка Истины внутри человека связана со всем окружающим миром. Истина не просто существует внутри нас, но она связывает мироздание в единое целое. В соответствии с этой точкой зрения, путь к Истине заключается в действии в окружающем мире, в увеличении открытости по отношению к окружающему миру. В результате следования этому пути в какой-то момент может возникнуть состояние полного пребывания в моменте и интеграции с окружающим миром.

⁴⁰ Хоружий С. С. Философия под антропологическим углом зрения. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pj/pj_3/3.pdf

В историко-философском аспекте рассмотрение двух вариантов построения пути к Истине (пути внутрь и вовне) в рамках философской рефлексии в XX веке осуществлялось в работах Эдмунда Гуссерля и Мартина Хайдеггера. Философское осмысление пути внутрь является одним из доминантных подходов работ Гуссерля, пути вовне – работ Хайдеггера.

Историко-философский анализ пути внутрь как феномена философской рефлексии есть отдельная тема, выходящая за рамки данной работы. Путь вовне в работах М. Хайдеггера будет рассмотрен во второй главе, главным образом посредством анализа статьи Хайдеггера «Вопрос о технике». В данном параграфе автор обращается к работам досократиков и делает попытку для начала реконструировать указания на путь вовне, содержащиеся в работах Парменида и Гераклита, и рассмотреть некоторые следствия такой реконструкции, необходимые для исследования дальнейших тем.

Парменид (Παρμενίδης, ок. 540–480 до н. э.) открывает свою поэму «О природе» следующим образом (здесь и далее изречения досократиков приведены в каноническом переводе А. В. Лебедева, если не указано иначе):

«Кони, которые меня несут, – доставляли [меня] так далеко, как только может достичь дух [~ мысль],

После того как привели меня и вступили на многовестный путь
Божества, который ведет знающего мужа в стремительном полете по
Вселенной.

Этим путем я несея, ибо по нему несли меня сверхпроницательные кони,

(5) Во весь опор мча колесницу, а Коры (Девы) путеводительствовали.

Пылающая ось издавала в ступицах скрежет втулки,

(Ибо ее подгоняли два вертящихся вихрем колеса

С обеих сторон), всякий раз как Коры (Девы) Гелиады (Дочери Солнца),

Покинувшие дом Ночи, [погоняли коней и] торопились отвезти [меня]

(10) К Свету, сбросив руками покрывала со [своих] голов.

Там – ворота путей Ночи и Дня,

И их объемлет притолока и каменный порог,

А сами – высоко в эфире – они наглухо закрыты огромными створами,
Двойные запоры которых сторожит многокарающая Дика (Правда).

(15) Кору стали уговаривать ее ласковыми словами

И смекалисто убедили, чтобы она им закрепленный шпеньком засов

Мигом откинула от ворот. И тогда они распахнулись

И образовали широкозияющий проем между створами,

Поочередно повернув в гнездах многомедные стержни,

(20) Закрепленные гвоздями и заклепками. И вот туда через ворота

Прямо направили Кору по торной дороге колесницу да коней.

И богиня приняла меня благосклонно, взяла десницей

Десницу и, обратившись ко мне, сказала так:

"О Курос (Юноша), спутник бессмертных возниц,

(25) На конях, которые тебя несут, прибывший в наш дом,

Привет тебе! Ибо отнюдь не Злая Участь (Мойра) вела тебя пойти

По этому пути – воистину он запределен тропе человек –

Но Закон (Фемида) и Правда (Дикэ). Ты должен узнать все:

Как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины,

(30) Так и мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности.

Но все-таки ты узнаешь и их тоже: как о кажущихся вещах

Надо говорить правдоподобно, обсуждая их все в совокупности»⁴¹.

За прошедшие тысячелетия было создано множество трактовок данного фрагмента поэмы. Например, часть исследователей считает, что ключевым фактором для понимания содержания фрагмента является его форма: Парменид в этом случае предстаёт как поэт, перелицовывающий содержание эпических древнегреческих произведений (прежде всего Гомера). А. В. Лебедев разобрал эту теорию, «согласно которой Парменид был живым продолжателем эпической традиции и что в ней содержатся уже в преформированном виде... все “темы” и “мотивы” парменидовской поэмы, дающие отгадки ко всем загадкам философских

⁴¹ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – С. 286–287.

текстов»⁴², и убедительно доказал безосновательность подобной герменевтики.

В чём же заключается содержание этого фрагмента и имеет ли оно связь с мистицизмом? Прежде всего следует заметить, что речь в этом фрагменте идёт об определённых ощущениях. На это, например, указывает термин «Коры Гелиады», обозначающий глаза. Можно сказать, что существует историко-философский консенсус по этому вопросу. О том, что Парменид в этом фрагменте имеет в виду именно ощущения, пишет А. Ф. Лосев: «Парменид (В 1) в приподнятом и восторженном тоне рисует нам свое путешествие по эфиру на колеснице, увлекаемой быстрыми конями его ощущений; свое прибытие к богине Правде, которая открывает ему истинный смысл чувственных ощущений и разумного познания»⁴³. Однако Лосев наотрез отказывается признавать какой-либо мистический смысл данного фрагмента: «Парменид, правда, слишком расцвел свое единое бытие, так что у многих исследователей был соблазн понимать его учение слишком мифологически и мистически. <...> На самом деле мистики здесь не больше, чем в других системах древнейшей греческой натурфилософии»⁴⁴. Таким образом, Лосев находит в Пармениде прежде всего не поэта, а философа, точнее – натурфилософа (безусловно, крайне оригинальным является то, что Лосев видит в Пармениде, писавшем поэмы, прежде всего философа, а в Гераклите, писавшем прозу – прежде всего поэта).

Тем не менее некоторые западные исследователи в последнее время обращают внимание на непосредственную связь проэмия с мистической Истиной, в частности, Ш. Тор в изданной в 2017 книге (хотя вместо слова «мистицизм» Тор использует термин «теологическая эпистемология»)⁴⁵. Р. Уотерфилд выделяет следующую ключевую мысль книги Тора: «Согласно Тору (точнее, пониманию Парменида Тором – К. Ш.), люди имеют божественный аспект, огненную душу,

⁴² Лебедев А. В. Западногреческие философские поэмы и гомеровская традиция: преемственность или разрыв? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2010. № 14-2. – С. 101–110.

⁴³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: «АСТ», 2000. – С. 361–362.

⁴⁴ Там же. С. 360.

⁴⁵ Tor S. Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides. – Cambridge University Press, 2017. – 406 pp.

состоящую из чистого света и способную принять божественное откровение, и смертный человек... становится временно божественным (как юноша в проэмии). Так Истина становится попыткой описать суть мира с точки зрения бога»⁴⁶. В свою очередь, автор диссертации в данном случае также не согласен с А. Ф. Лосевым и предлагает рассматривать проэмию Парменида именно как имеющий прямое отношение к мистицизму. Если рассматривать начало проэмии методом герменевтической реконструкции мистического опыта, то проявляется инструментальное значение: этот фрагмент является инструкцией по касанию Истины.

То, что ведёт к Истине, есть путь к Истине, и Парменид говорит об этом пути. Он делает упор на действии открытия глаз (Коры Гелиады сбрасывают руками покровы со своих голов), подчёркивая важность всматривания (сверхпроницательные кони под управлением Кор). Затем он описывает множество аудио-визуальных деталей, обрамляющих путь к Истине: пылающая ось, скрежет втулки, мельчайшие детали ворот (закрепленный шпёнком засов, запоры, многомедные стержни, гвозди, заклёпки) и т. д. Точно так же, как использование иносказания «Коры Гелиады» является указанием на зрение, описание звуков является указанием на слух, и вместе они (вкуче с многочисленными деталями) составляют указание на внимание. Всматривание, вслушивание, схватывание всех деталей, пребывание непосредственно в моменте – и, в результате, касание Истины.

Стоит вскользь отметить, что рецепт Парменида в чём-то сходен с некоторыми практиками дзэн-буддизма, которые Е. С. Штейнер называет «рабочей медитацией», например: «Одним из наиболее известных мастеров, сподобившимся просветления во время подметания, был мастер Сянъянь Чжисян (яп. Кёгэн Тикан, ум. 898). Сянъянь, подметая землю перед своей хижинкой, расположенной в бамбуковой роще под скалой, обрел просветление, услышав стук упавшего со скалы и ударившегося о ствол бамбука камня (по другой версии он сам нечаянно

⁴⁶ Waterfield R. Book reviews. Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides (by Shaul Tor) // The Heythrop Journal, March 2021, Volume 62, Issue 2. – P. 327-328.

поддал этот камешек метлой)»⁴⁷.

При таком рассмотрении из проэмия не следует никакого дуализма или «двух путей познания», заключающихся в том, «что повседневный опыт ограничен видимостью, и лишь порвав с ним, становясь чистым и самодостаточным, мышление способно постичь подлинную реальность»⁴⁸. Именно непосредственная связь с реальностью «чувственной» даёт возможность достичь состояния пребывания в моменте, касания «истинной» реальности и понимания того, что реальность одна – она есть, и она есть, и всё есть одно. Невозможность выразить это понимание словами является неотъемлемой чертой всех текстов, написанных мистиками, пытавшимися осмыслить мистицизм как феномен в пространстве философской рефлексии. В мистической традиции вне рамок философии эта невозможность обычно демонстрируется иносказательно в форме притч. Поразительно то, что указание на этот непреодолимый барьер также содержится в проэмии Парменида.

Речь идёт о богине, с которой встречается герой поэмы. До сих пор ведётся дискуссия о том, какую богиню имел в виду Парменид. Детальное перечисление существующих гипотез по поводу идентификации богини можно найти в статье Е. В. Афонасина: Никс, Геката, Гемера, Пейто, Мнемозина, Персефона и другие⁴⁹. А. В. Лебедев считает, что богиня есть собственно Истина: «*Ἀληθείη* понимается Парменидом как персонификация Истины, как богиня. Очевидное предположение заключается в том, что этим именем богиня называет себя»⁵⁰. Если мы реконструируем проэмий как мистическое указание, ответ становится однозначным: Лебедев прав в том, что богиня есть персонификация самой Истины,

⁴⁷ Штейнер Е. С. Дхарма и дзэнская практика её обретения и передачи // Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 498.

⁴⁸ Антаков С. М. Апории Парменида и судьба западной культуры // Вестник Нижегород. ун-та им. Н.И. Лобачевского: Серия Социальные науки. Вып. 1 (5). Н.Новгород: Изд-во ННГУ, 2006. – С. 438.

⁴⁹ Афонасин Е. В. Проэмий поэмы Парменида // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 4. – С. 157–169.

⁵⁰ Lebedev A. V. Parmenides, *ἀνὴρ Πυθαγορείου*. Monistic Idealism (Mentalism) In Archaic Greek Metaphysics // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2017. № 21. – С. 493–536.

но имени её Парменид действительно нигде не указывает. Отсутствие прямого именованя богини является прямым указанием на неназываемость Истины, т. е. на невозможность выражения Истины через слова, что позволяет (в историко-философском или, скорее, в историко-культурном аспекте) поместить поэму Парменида в начало длинного ряда многочисленных более поздних притч мистической традиции, выражающих ту же мысль.

В свою очередь, инструментальность фрагмента означает, что он имеет какого-то адресата, т. е. он адресован от учителя к ученикам и является частью передачи учения (преподавания), целью которого является приведение учеников к определённом опыту. Таким образом, если при подобной реконструкции смысла проэмия мы обращаем внимание на функциональное содержание, а не гипотетическое натурфилософское, то Парменид предстаёт не как поэт или философ, но прежде всего как учитель.

Функциональное содержание мистического текста не лежит в области информации. В случае Парменида, как и в мистицизме в целом, преподавание и передача учения не заключаются в передаче новой информации. Более того, получение новой информации само по себе может оказаться вредным. Обучение в практической философии ведётся не путём выдачи новой информации, а путём осмысления уже имеющейся. Главную роль при таком обучении играет жизненный опыт – в частности, жизненный опыт учителя. Как отмечает С. С. Аванесов про поэму Парменида: «При этом, однако, в тексте поэмы обнаруживается наличие неявного, но поддающегося реконструкции реалистического (буквального) смысла, отсылающего к конкретной биографии человека по имени Парменид»⁵¹. Данное соображение исключительно важно для анализа метода преподавания Мейстера Экхарта, приведённого позднее в этой главе.

Большинство работ мистиков может быть истолковано буквально, без извлечения «скрытого смысла». В отличие от таких трудов, тексты Гераклита

⁵¹ Аванесов С. С. Автобиографическая риторика у Парменида // Универсум Платоновской мысли: Платон и риторика. Тезисы докладов XXVIII научной конференции. Санкт-Петербург, 2020. – С. 225–228. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=brr4sB-HX60>

(Ἡράκλειτος, ок. 544–483 до н. э.) часто не содержат простого буквального смысла, непосредственно побуждая читателя к определённой работе, направленной на достижение Истины. С одной стороны, кажется, что это затрудняет понимание текстов Гераклита (не случайно современники Гераклита дали ему прозвище «Тёмный»). С другой стороны, это упрощает извлечение функционального содержания. Как говорит Диоген Лаэртский:

«Не торопись дочитать до конца Гераклита-эфесца –
Книга его – это путь, трудный для пешей стопы,
Мрак беспросветный и тьма. Но если тебя посвящённый
Вводит на эту тропу – солнца светлее она»⁵².

Первый (традиционно) фрагмент сочинений Гераклита: «Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать, и выслушав однажды. Ибо, хотя все сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим, даром что узнают на опыте такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя согласно природе и высказывая так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие»⁵³. С точки зрения реконструкции мистического опыта трактовка данной фразы довольно прямолинейна. «Этот-вот Логос» есть прямое указание – Истина есть это-вот слово, произносимое в моменте, т. е. Гераклит в этом фрагменте буквально в несколько слов сворачивает инструкцию проэмия Парменида о пути к Истине как пребывание в моменте через действие. Когда я пишу вот это слово, я вбрасываю его в существование, в момент, в котором нет времени и нет понимания (поскольку он невыразим словами). Далее Гераклит делит людей на тех, кто коснулся Истины, тех, кто осмысливает опыт, природу вещей и то, «как они есть», и «остальных», кто вообще не пытается осмыслить свой опыт. Последних Гераклит уподобляет спящим и продолжает: «Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой

⁵² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. – М.: Мысль, 1986. – С. 337.

⁵³ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – С. 189.

собственный»⁵⁴. Т. е. те, кто коснулся Истины – знают о единстве мира; те, кто осмысливает наблюдаемые явления и стремится понять природу этих явлений и то, как они есть – приходят к пониманию единства мироздания; и, наконец, «спящие» – те, кто целиком поглощены собой лично и не обращают внимания ни на что вокруг – не осознают этого единства.

Схожий смысл содержится и в таком фрагменте (в переводе В. В. Бибихина): «Надо следовать всеобщему. Но, хотя логос всеобщ, толпа живёт так, как если бы каждый имел собственное понимание»⁵⁵. Бибихин освещает два подхода к толкованию этого фрагмента Гераклита. С одной стороны кажется, что слово «понимание» буквально транслируется в «мнение». «Всеобщее» тогда воспринимается как мнение большинства. Если предположить, что речь идёт о мнениях, то получается, что собственное мнение не нужно, нужно подчиниться мнению большинства – когда мы разделяем мнение большинства, мы уже со всеобщим.

Другое толкование мысли Гераклита заключается не в том, что надо уйти от индивидуального и подчиниться всеобщему в социальном смысле. «Всеобщее присуще каждому»⁵⁶. Логос управляет толпой и каждым в отдельности. «Как если бы Гераклиту было мало этого заключенного в слове явственного собирательного смысла, он поясняет: всеобщее присуще каждому, ξὺνὸς γὰρ ὁ κοινός, а с игрой слова (ξὺνὸς – ξὺν νόῳ) – единственно разумно. Помимо него не может быть никакого собственного разумения»⁵⁷. В дальнейшем В. В. Бибихин даёт индивидуалистическую интерпретацию этого высказывания: «Не будь толпой, не обособляйся. Следуй общему, сделай так, чтобы на тебе именно потому и благодаря тому, что ты не огородился в частное, толпа прервалась, перестала быть толпой. Противоположное тому, приращение толпы еще на единицу случилось бы, если бы ты обособился»⁵⁸. А также: «Единственный способ не быть толпой – не

⁵⁴ Там же. С. 198.

⁵⁵ Бибихин В. В. Язык философии. – М.: Язык славянской культуры, 2002. – С. 114.

⁵⁶ Там же. С. 117.

⁵⁷ Там же. С. 117.

⁵⁸ Там же. С. 119.

делать того, что делает частицей толпы, не обособляться в частное разумение»⁵⁹.

Если мы рассмотрим этот фрагмент с точки зрения герменевтической реконструкции мистического опыта, то, для начала, как и В. В. Биbihин, придём к выводу, что первая трактовка является однозначно ошибочной. Не нужно никак подделываться в социальном смысле, чтобы прийти к всеобщему, так как оно уже с нами навсегда (уйти от него мы не можем). Самый распространённый вопрос на суфийских интернет-форумах: «Передаётся ли барака (божественная энергия) по интернету?» Ответ, конечно, заключается в том, что ничего и никуда передавать не надо – барака (Логос) уже присутствует в каждом из нас.

В какой-то степени метод герменевтической реконструкции мистического опыта соответствует одному из методов, описанных В. В. Биbihиним: «Кто-то введет в действие более изощренный инструмент, примерит к Гераклиту сильный ключ “первоинтуиции”»: скажет, что у него всё определялось переживанием космоса как громадного живого разумного тела и на этот его первичный опыт надо пересчитывать отдельные мысли философа»⁶⁰. В таком случае, фраза «надо стремиться к всеобщему» означает, что надо стремиться к касанию или хотя бы к осознанию всеобщего (Логоса), которое действительно и есть то, что есть космос. Целью является пробуждение, переход поверх водораздела между спящими и бодрствующими: либо непосредственно касание Истины (и следующее за ним знание о единстве мира), либо хотя бы как стремление к Истине и осознание существования «всеобщего» (и, как следствие, осознание единства мира) на рациональном уровне. Это перекликается с тем, что можно увидеть в установке Мейстера Экхарта из проповеди «*Quaerite ergo primum regnum dei*»: «Речь эта обращается лишь к тому, кто уже назвал ее своей, как собственную жизнь, или, по крайней мере, обладает ею, как жаждой сердца своего»⁶¹.

Но, вследствие применения такого метода, мы не видим настолько сильных индивидуалистических установок, которые видит В. В. Биbihин. Выделение

⁵⁹ Там же. С. 120.

⁶⁰ Там же. С. 178.

⁶¹ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 176.

индивидуума не является самоцелью. Указание учителя содержит констатацию факта, на который следует обратить внимание. Данная констатация может быть эмоционально окрашена в силу жизненного опыта учителя (как говорит Бибахин о Гераклите: «Он хлещет толпу»⁶²), но эта эмоциональная окраска не есть главное.

То, что нам известно о Гераклите, говорит о его яростном противостоянии с большинством, «толпой». Возникает соблазн «расшифровать» тексты Гераклита исходя из его биографии. Как отмечает Р. Барт, это является (с XIX века) одним из общепринятых стилей литературной критики⁶³. Но, концентрируясь на жизненном опыте учителя, мы можем упустить главное – суть его указаний. Жизненный опыт есть не более чем инструмент, он не является определяющим. Цель учителя – не передача конкретного жизненного опыта (например, в виде рекомендации каких-либо поступков), а демонстрация некой обучающей ситуации. Опираясь на опыт, учитель демонстрирует выведение каких-то жизненных принципов (ср. обсуждение во второй главе сцены с вытаскиванием деревянной ложки из трактата «Простец об уме» Николая Кузанского). И в этом смысле во многих своих высказываниях Гераклит (так же, как и Парменид) предстаёт именно как учитель, пользующийся таким методом преподавания, например: «и кикеон [=болтанка] расслаивается, если его <не> взбалтывать»⁶⁴, «всякая тварь бичом пасется»⁶⁵ и т. д.

Даже с онтологической точки зрения традиция противопоставления Парменида и Гераклита (как это принято во многих современных учебных пособиях по философии) выглядит ошибочной, как это отмечает Т. Ю. Денисова⁶⁶. С методологической точки зрения герменевтической реконструкции мистического опыта Гераклит и Парменид говорят абсолютно (в буквальном смысле слова «абсолютно») одно и то же. Так же, как и путь Парменида, путь Гераклита направлен вовне. Первый фрагмент содержит указание на стремление к

⁶² Бибахин В. В. Язык философии. – М.: Язык славянской культуры, 2002. – С. 119.

⁶³ Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 384–391.

⁶⁴ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – С. 203.

⁶⁵ Там же. С. 237.

⁶⁶ Денисова Т.Ю. Время и вечность в онтологических моделях Парменида и Гераклита // Идеи и идеалы. – 2018. – № 4, т. 1. – С. 212–229.

объективности: «...разделяя согласно природе и высказывая так, как они есть»⁶⁷. Наблюдая процессы в окружающем мире, в который погружён человек, при выходе на определённый уровень объективности Гераклит видит некую общность того, как работает мироздание (именно через интуитивное понимание этой общности приходит понимание того, что эта общность есть проявление чего-то более глубокого). Как пишет А. В. Лебедев в книге «Логос Гераклита»: «Исследуя “божественный” (космический) и человеческий (социум, полис, религия) мир, Гераклит обнаруживает, что основной “божественный закон” Вселенной, закон всеединства, он же закон единства противоположностей, безупречно работающий в космосе и космических циклах (Великий год, времена года, суточный цикл), обнаруживается также в природе человека (циклы сна и бодрствования, жизни и смерти) и в мире ремесел и искусств, и шире – всех человеческих практик с определенным набором действий»⁶⁸. Итак, во-первых, мирозданию присуще единство противоположностей (автор диссертации не будет подробно разбирать этот принцип, поскольку трактовка фрагментов Гераклита, относящихся к данной теме, присутствует практически в каждой работе, посвящённой творчеству эфесца). Во-вторых, Гераклит отмечает ведущую роль конфликта в том, как работает мир, например: «Должно знать, что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей, и что все возникает через вражду и заимообразно»⁶⁹. М. Н. Вольф реконструирует последующий ход мысли Гераклита: «Очевидно, что состояние ‘вражды’ совпадает со структурой космоса, основной характеристикой которого является движение»⁷⁰. Как бы то ни было, Гераклит приходит к великому обобщению тех процессов (того движения), что он наблюдает, на весь космос: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно

⁶⁷ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – С. 189.

⁶⁸ Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). – СПб.: Наука, 2014. – С. 102.

⁶⁹ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – С. 201.

⁷⁰ Вольф М. Н. Учение Гераклита о противоположностях и иранская традиция // Летние школы «ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ» / Материалы 2-й Летней молодежной научной школы от 23-28 августа 2003 г. URL: http://platoakademeia.ru/index.php/ru/summerschool/item/183-summerschool_2_15

угасающий»⁷¹, – в пространстве философской рефлексии данный фрагмент предстаёт основанием как для современного пантеистического, так и для современного панентеистического мировоззрений.

М. Н. Вольф суммирует миропонимание Гераклита следующим образом: «В общей системе взглядов Гераклита выявляются две главные особенности в понимании Гераклитом противоположностей, которые следует отметить – это сопряженность, тождество, единство противоположностей и циклическая модель их функционирования»⁷². Автор диссертации считает, что цикличность наблюдаемых процессов могла быть исходной точкой для умозаключения Гераклита, но Гераклит идёт дальше – он видит одновременные противоположно направленные процессы, составляющие единое целое. В качестве аналогии можно сказать, что такие процессы являются взаимопроникающими. Поскольку взаимопроникновение не характерно для твёрдых тел, для интуитивно понятного описания требуется аналогия с чем-то либо жидким, либо разреженным. И в этом смысле образ огня подходит идеально как воплощение движения, конфликта и одновременного взаимопроникновения и единства восходящих и нисходящих процессов. Наконец, поскольку конфликт есть имманентное свойство и движущая сила эволюции, в такой трактовке гераклитовский огонь напрямую соответствует представлениям о Вселенной П. Тейяра де Шардена и В. Зурека, которые будут рассмотрены в третьей главе.

§ 1.2. Вопрос о Троице (Николай Кузанский) и «активное свидетельство» (Мейстер Экхарт)

Наиболее значимыми в контексте данного диссертационного исследования являются идеи, наличествующие в работах средневековых немецких мистиков Николая Кузанского и Мейстера Экхарта.

С укреплением монотеистических религий в I тысячелетии н. э. человечество

⁷¹ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – С. 217.

⁷² Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран. – СПб.: Алетейя, 2007. – С. 183.

получило слово для обозначения невыразимой словами Истины – Бог. В результате мистицизм Средних Веков отличается прежде всего тем, что на этом историческом периоде мистические школы стали существовать в рамках монотеистических религий. Вследствие этого, мистики столкнулись с потребностью приводить учение в соответствие с положениями рамочных религий – в противоположном случае они рисковали быть обвинёнными в ереси.

В рамках мистического опыта Истина всегда воспринимается исключительно как Единое – ни одному мистiku в истории человечества в момент касания Истины не являлась Троица. Таким образом, знание о Троице не является частью непосредственного мистического опыта. Кардинальное решение этого вопроса в исламе было высказано Мохаммедом в его обращении к христианам: «О люди Писания! Не проявляйте чрезмерности в вашей религии и говорите об Аллахе только правду. Мессия Иса (Иисус), сын Марьям (Марии), является посланником Аллаха, Его Словом, которое Он послал Марьям (Марии), и духом от Него. Веруйте же в Аллаха и Его посланников и не говорите: “Троица!”»⁷³. Поэтому суфиям, которые, начиная со времён аль-Газали, оперировали в рамках Ислама, не приходилось обсуждать эту проблему. Но в рамках христианства Троица является догматом веры, и христианские мистики сталкивались с необходимостью как-то её обосновать.

Средневековый немецкий мистик Мейстер Экхарт, некоторые работы которого будут более детально разобраны ниже, в проповеди «*Gaudete in Domino, iterum gaudete*» провозглашает: «Что есть истина? Только Сын есть истина, не Отец и не Святой Дух, кроме как они есть одна истина в своей сущности. Это есть истина, если я провозглашаю то, что в моём сердце, и говорю это моим ртом так, как я имею это в моём сердце, без двуличия и сокрытия. Свидетельствование об этом есть истина. Итак, только Сын есть истина. Всё, что Отец может сделать и сделал, Он произносит полностью в Его Сыне»⁷⁴. Используя термин, который вводится ниже, можно сказать, что эта цитата есть активное свидетельство о единой Истине,

⁷³ Коран, 4:171.

⁷⁴ The complete mystical works of Meister Eckhart. – Crossroads Publishing Company, 2009. – P. 173.

которую Экхарт провозглашает Богом-Сыном и отражением которой являемся мы в своей сути. Выбором именно Бога-Сына Экхарт подчёркивает, что Истина и есть человеческая природа, поскольку из Троицы только Бог-Сын имеет непосредственную связь с человеческой природой. Таким образом, вся Истина, доступная нам в душе, есть Бог-Сын, а Бог-Отец и Святой Дух никак не присутствуют в явном виде в нашей жизни. Следует отметить, что Экхарту не удалось избежать обвинений в ереси, и последние годы его жизни прошли в написании объяснительных писем в инквизицию.

Другой идеей Мейстера Экхарта было толкование Троицы как становления, т. е. как процесса, происходящего в душе человека после касания Истины (например, в проповеди «*Dum medium silentium tenerent omnia*»: «Ибо как рождает Бог-Отец Своего Сына в душе?... Таким и никаким иным образом рождает Бог-Отец Своего Сына в недрах, в основе и сущности души и так соединяется с ней»⁷⁵). В изложении В. В. Нечунаева эта концепция Экхарта выражается так: «Бог-Троица становится и преходит, ему предшествует божество, понимаемое как абсолютное ничто и в то же время “искорка”, основание человеческой души»⁷⁶. Соединение с душой, согласно Экхарту, происходит посредством Бога-Сына, что косвенно свидетельствует о том, что и здесь Экхарт рассматривает Бога-Сына как единственную сущность Троицы, имеющую непосредственную связь с человеком.

Схожая концепция Троицы излагается в работах Иоганна Таулера, ученика Экхарта. В проповеди «Божественная Троица в глубине души»⁷⁷ Таулер принимает Истину, содержащуюся в глубине души человека, как Бога-Отца. Затем постулируется рождение Бога-Сына: «Бог постоянно рождает Своего Сына – в самой глубине его [человека] души»⁷⁸. «Затем изливается Святой Дух... и озаряет

⁷⁵ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 14.

⁷⁶ Нечунаев В. В. Некоторые интерпретации философии Мейстера Экхарта // Вестник НГУ. Серия: Психология. 2007, том 1, выпуск 2. – С. 87–93.

⁷⁷ Таулер И. Божественная Троица в глубине души / Пер. И. М. Прохоровой // Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – С. 145–148.

⁷⁸ Там же. С. 146.

глубину души человека и наполняет своими дарами и силами»⁷⁹, – поскольку Таулер был католиком, Святой Дух исходит как от Отца, так и от Сына. Дары Святого Духа, в свою очередь, проявляются как конкретные качества человека (доброта, знание, совет, сила изнутри, преданность, разум, мудрость), т. е. действие Святого Духа, согласно Таулеру, проявляется уже как нечто вполне наблюдаемое.

Здесь стоит обратить внимание на экклезиологический вопрос об исхождении Святого Духа. Одним из ключевых теологических расхождений между православием и католицизмом является вопрос о *filioque* («и от сына»). В православии Святой Дух исходит только от Бога-Отца, в то время как в католичестве Святой Дух исходит как от Бога-Отца, так и от Бога-Сына. В результате в католичестве взаимосвязь между Святым Духом и Отцом с одной стороны и Святым Духом и Сыном с другой стороны оказывается симметричной. Толкования Троицы в работах средневековых католических мистиков отражают эту симметричность.

Особого внимания (с точки зрения автора) заслуживает трактовка Троицы, предложенная Николаем Кузанским (Nicolaus Cusanus, 1401–1464), в которой Троица рассматривается как совокупность аспектов самого мироздания.

Прежде всего следует отметить, что исследование парадоксальности, свойственной высказываниям Мейстера Экхарта и вытекающей из невозможности выразить мистическую Истину словами, является основой творчества Николая Кузанского. Как пишет П. П. Гайденко: «Дальнейшее развитие мотивы Экхарта получили у Николая Кузанского, создавшего особую логику – логику парадокса для выражения нового – гностико-пантеистического мирозерцания эпохи Возрождения»⁸⁰. Подход Кузанского – математичен, в том смысле, что он широко использует математические аналогии. В частности, как отмечают многие исследователи, Кузанский по-новому взглянул на понятие бесконечности, что оказало огромное влияние на развитие науки: «Новый тип онтологии находит свое

⁷⁹ Там же. С. 147.

⁸⁰ Гайденко П.П. История греческой философии в её связи с наукой. – СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 159–160.

отражение и в математике – в идее инфинитезимального исчисления, и в физике – в виде закона инерции, отныне определяющего собой естественнонаучное мышление»⁸¹.

А. Ф. Лосев считал Николая Кузанского выдающимся мыслителем европейской философии, а его структурно-математический метод – одним из основных положений его философии. По мнению Лосева этот метод «сказался, во-первых, в понимании божества как своеобразного активного становления. Для Кузанца бог есть прежде всего чистая возможность (*posse*) бытия, или, как он и сам говорит, возможность становления (*posse fieri*). Эта непрерывная активная возможность пронизывает собою всю божественную стихию бытия, а божественное бытие и есть для него не что иное, как *possest*, т. е. как *posse est*, как то, что есть одновременно и бытие, и активная возможность бытия»⁸². Это действительно гениальная идея Кузанского: пытаюсь выразить словами переживание Истины как чего-то, что делает нас такими, какие мы есть, он приходит к понятию возможности как чего-то подлежащего любому бытию, но возможности делающей, активной. В диалоге «О возможности-бытии» («*De possest*»), о котором говорит Лосев, Кузанский использует классически-философскую, платоновскую по духу аналогию, вопрошая о том, что есть возможность сама по себе, приходя к концепции абсолютной возможности и одновременно переводя этим мистическое переживание в плоскость философской рефлексии: «Из этого я заключаю: так как все существующее может быть тем, чем оно действительно является, мы должны отсюда усматривать наличие абсолютной действительности, благодаря которой то, что действительно существует, есть то, что оно есть. Так, глядя чувственным оком на белые предметы, мы в уме созерцаем белизну, без которой белое не есть белое... И не может сама абсолютная возможность быть отличной от “мочь”, как и абсолютная действительность – отличной от “действительно быть”»⁸³. Таким образом, через введение понятия

⁸¹ Там же. С. 160.

⁸² Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. – М. Мысль, 1998. – С. 295.

⁸³ Кузанский Н. О возможности-бытии / Пер. А. Ф. Лосева // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т.

абсолютной активной возможности Кузанский встраивает свою концепцию мистицизма в европейскую философскую традицию.

В. А. Гельбер делает попытку просуммировать точку зрения Николая Кузанского: «Возможность возможного – это то, что рождает действительность, и мощнее чего нет. Возможность – это то, что равно самой возможности и имеет ту же природу. Возможность – это одно, которое исходит от самой возможности. И, наконец, возможность – это то, что производит свое возможное начало»⁸⁴. Эта фраза несколько перегружена одним и тем же словом, практически на грани речевого недочёта. Но, тем не менее, это достаточно краткое изложение идеи Кузанского, изложенной, в частности, в обсуждаемом здесь диалоге «О возможности-бытии».

Итак, Николай Кузанский задаётся вопросом, что есть первичное и всеобъемлющее в мироздании, и приходит к выводу, что это возможность. Именно эта идея «активной возможности» является ключевой для рассмотрения вопроса о Троице. Троица уже содержится в формуле возможности-бытия (*possest*) как абсолютная возможность, абсолютная действительность и связь между ними: «...одно – лицо абсолютной возможности, которое мы называем Отцом всемогущим; другое – лицо бытия, которое, так как оно принадлежит Отцу, мы называем Сыном Отца; а третье – связь того и другого, каковое лицо мы называем Духом святым, поскольку природная любовь есть духовная связь Отца и Сына»⁸⁵.

Диалог «О возможности-бытии», рассмотренный выше, был написан в 1460 году и отличается глубокой логически-философской проработанностью. В более раннем диалоге «Простец об уме» («*Idiota de mente*», 1450) трактовка Троицы, основанная на концепции представления Истины как возможности, отличается от более поздней трактовки, выражена более кратко и без подробного логического обоснования. Поскольку Бог есть одновременно бытие и возможность бытия, а

2. – М.: Мысль, 1980. – С. 139.

⁸⁴ Гельбер В. А. Значение идей Н. Кузанского для становления современной картины мира // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2009. № 3 (4). – С. 56–60.

⁸⁵ Кузанский Н. О возможности-бытии / Пер. А. Ф. Лосева // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – С. 164.

мироздание уже существует, пребывает, то представление Истины как возможности выносит вопрос о Троице в начало начал – в сотворение мира. Истина есть абсолютная возможность мира и возможность его становления – абсолютная в том смысле, что никакое вопрошание не может поколебать её. Также Кузанский добавляет «связь» между абсолютной возможностью мира и абсолютной возможностью его становления и исследует сущностные взаимоотношения между этими концепциями: «При этом заметь, что абсолютная „возможность возникнуть“, абсолютная „возможность создать“ и абсолютная связь являются одним бесконечно абсолютным и единым божеством. По порядку „возможность возникнуть“ прежде „возможность создать“. Ведь всякое „создать“ предполагает, что нечто “может возникнуть”, и „возможность создать“ имеет то, что она имеет, то есть саму „возможность создать“, – от „возможности возникнуть“. И от того и от другого исходит „связь“»⁸⁶.

Таким образом, трактовка Троицы Николая Кузанского выглядит следующим образом:

- Бог-Отец – «возможность возникнуть», возможность самого мироздания;
- Бог-Сын – «возможность создать»;
- Святой Дух – «связь» между «возможностью возникнуть» и «возможностью создать».

В тексте «Простец об уме» симметричность связи между Отцом и Сыном предполагается самоочевидной. В более позднем трактате «О возможности-бытии» Кузанский уделяет внимание доказательству симметричности связи между Отцом и Сыном (возможностью и действительностью в этом трактате). Во-первых, он доказывает, что возможность не может быть прежде действительности: «В то же время сама эта уже упомянутая возможность не может быть прежде действительности в том смысле, в котором мы говорим, что некая возможность предшествует действительности. Ибо каким образом она могла бы перейти в действительное бытие, если не через действительность? Если бы возможность

⁸⁶ Кузанский Н. Книги простеца / Пер. Ж. А. Тажуризиной, А. Ф. Лосева, В. В. Бибихина // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 427.

возникновения могла самое себя привести к действительности, она уже действительно была бы прежде, чем действительно быть»⁸⁷. Во-вторых, он упоминает, что действительность не может быть прежде возможности: «Каким, в самом деле, образом могла бы быть действительность без существования возможности?»⁸⁸. И делает вывод: «Поэтому абсолютная возможность, действительное бытие и связь того и другого совечны. И они вечны не как множественные, но так вечны, что суть сама вечность»⁸⁹. С точки зрения автора диссертации, здесь Николай Кузанский вступает в некоторое противоречие с самим собой, ибо активная возможность (*possest*) является активной, рождающей действительность. Полностью соглашаясь со второй частью этого доказательства (о том, что действительность не может предшествовать возможности), автор не видит никаких противоречий в утверждении о том, что абсолютная активная возможность предшествует действительности. Таким образом, с точки зрения автора, правота католицизма не является неоспоримо доказанной в этих работах Николая Кузанского. К рассмотрению этого вопроса автор вернётся в конце третьей главы.

Другой аспект мистицизма, философское осмысление которого предстаёт в работах средневековых мистиков, есть передача учения. С точки зрения историографии Средние Века могут быть более благодатной почвой для работы над этим вопросом, чем Античность, в силу несравнимо большего количества сохранившихся источников. Если сведения о непосредственной деятельности античных учителей по большей части обрывочны, то в случае некоторых средневековых мистиков уже наличествует значительное поле для исследований. В частности, в случае средневекового немецкого мистика Мейстера Экхарта, сохранились не только его письменные трактаты, но и многочисленные (более девяноста) записанные слушателями проповеди, т. е. примеры живого общения учителя с аудиторией, позволяющие судить о цели и методе его преподавания.

⁸⁷ Кузанский Н. О возможности-бытии / Пер. А. Ф. Лосева // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – С. 139–140

⁸⁸ Там же. С. 140.

⁸⁹ Там же. С. 140.

Иоганн Экхарт (Johannes Eckhart, 1260–1328) был прозван учениками Мейстером (Meister). Часто встречающееся расхождение в транскрипции имени «Meister» («Мейстер» и «Майстер») связано с тем, что в средне-верхне-немецком языке (немецком языке времён Экхарта) дифтонг «ei» произносился как «эй», а не как «ай» в современном немецком языке. Автор диссертации использует транслитерацию «Мейстер» вслед за каноническим переводом проповедей Экхарта, сделанным М. В. Сабашниковой в 1912 году⁹⁰.

Итак, именование «Мейстер» переводится как «мастер», «учитель». Что есть учитель в рамках мистической традиции и как учительствование выразилось в конкретном случае Мейстера Экхарта?

Прежде всего следует ещё раз подчеркнуть, что передача учения является интегральной частью мистической традиции. В некоторых школах мистик проходит круг обучения как ученик, после чего проходит тот же самый круг обучения в качестве учителя (такой метод передачи учения отражён, например, в популярной притче о магрибском молитвенном коврике). Рассматривая аллегорию пещеры в диалоге Платона «Государство», К. Альберт пишет об учителе, который коснулся Истины и должен вернуться к людям и учить: «Достигшие этого предельного познания должны вновь вернуться в пещеру, чтобы рассказать другим пленникам об увиденном и воодушевить их на восхождение к свету»⁹¹.

Что означают в этом контексте слова «должен» и «должны»? Как правило, через какое-то время (через сколько-то лет) после касания Истины мистику приходит указание учить. Во исполнение этого указания мистик становится учителем (мастером). Катафатических определений указания учить не существует, описать словами его невозможно. В качестве апофатического определения можно сказать, что указание учить не воспринимается как желание. Как это выражено в трактате аль-Газали «Возрождение религиозных наук»: «И Бишр ибн аль-Харис закопал десять с лишним котомок и тростниковых корзин с книгами и говорил: “Я

⁹⁰ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 238 с.

⁹¹ Альберт К. О понятии философии у Платона / Пер. с нем. М. Е. Буланенко. – Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2012. – С. 50.

желаю передавать [знания] хадисов, но я буду это делать только тогда, когда меня покинет страсть к передаче хадисов”»⁹². В явном виде это определение содержится в «Советах Бахауддина Накшбанди»: «Никогда не поддавайтесь порыву учить, каким бы сильным он ни был. Указание учить не ощущается как порыв»⁹³.

Мейстер Экхарт начинал каждую проповедь цитатой из Библии, произнесённой на латыни, после чего переходил на немецкий язык. Во избежание путаницы, связанной с многочисленными системами нумерации и наименований проповедей Экхарта в различных изданиях, автор диссертации выше и далее обозначает проповеди по их латинским эпитафам.

Указание учить воспринимается во-первых, как неотъемлемая часть учения, а во-вторых, как необходимость. Оба этих аспекта выражены в цитате из проповеди «*In hoc apparuit caritas Dei in nobis*»: «Если бы кто-нибудь тысячу лет вопрошал жизнь: зачем ты живешь? – и она бы ему вообще отвечала, она не сказала бы ничего иного, как: я живу затем, чтобы жить. И это оттого, что жизнь живет своей собственной глубиной, бьет из себя самой. Поэтому она живет без всякого “почему” и живет себя самое. И если бы кто-нибудь спросил правдивого человека, такого, который действует из своей собственной глубины: зачем ты делаешь свое дело? Если бы он верно отвечал, он не сказал бы ничего иного, кроме того, что: я делаю, потому что делаю»⁹⁴. Если рассмотреть этот абзац методом герменевтической реконструкции мистического опыта, то можно сделать вывод, что речь здесь идёт об учении и его передаче. Учение здесь уподобляется воспроизводящей себя жизни. Как воспроизводство является неотъемлемым свойством жизни (и одним из определяющих свойств), передача учения является неотъемлемой частью его существования, что отражает первый аспект передачи учения – неотделимость от самого учения.

Действие учителя (человека, передающего учение), таким образом, является

⁹² Абу Хамид Мухаммад Аль-Газали Ат-Туси. «Ихйа’ ‘улум ад-дин». Возрождение религиозных наук. Том I. Первая четверть о видах поклонения. Часть I / Пер. с араб. Насыров И. Р., Ацаев А. С. – М.: Нуруль Иршад, 2007. С. 279.

⁹³ Шах И. Мыслители Востока / Пер. Х. Б. Номадова. – М.: УРСС, 2000. – С. 176.

⁹⁴ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 25.

самодостаточным, т. е. является своим собственным обоснованием, как сама жизнь (действие из собственной глубины, о котором говорит Мейстер Экхарт, будет разобрано подробнее – это есть то, что автор диссертации в дальнейшем определяет как активное свидетельствование). В какой-то степени, известную современному читателю фразу Портоса «я дерусь просто потому, что дерусь»⁹⁵ можно считать аллюзией на слова Экхарта «я делаю, потому что я делаю». Но с точки зрения мистика фраза из романа А. Дюма не является просто шуточной, она описывает действие, представляющее самодостаточной необходимостью – вторым аспектом передачи учения.

Как несколько более подробно будет разобрано во второй главе, путь мистика описан в цитате Орфея (согласно Проклу): «Демииург, как говорит Орфей, вскармливается Адрастеей (Неизбежностью), имеет спутницей Ананкэ (Необходимость) и рождает Еймарменэ (Судьбу)»⁹⁶. Именно аспект необходимости ярко выражен в одной из наиболее известных цитат Мейстера Экхарта: «Если бы здесь не было ни одного человека, я должен был бы сказать её [проповедь] этой церковной кружке»⁹⁷ (из проповеди «*Nolite timere eos qui corpus occidunt*»). Эта фраза Экхарта великолепно отражает довлеющую необходимость указания учить.

Становление учителя-мистика может быть осуществлено через письмо, речь или искусство, но в любом случае оно требует объективизации (по Попперу), т.е. проявления в реальном мире через выход во внешнее информационное поле⁹⁸. Становление истинного «Я» подразумевает не просто отражение определённых мыслей, но работу над собой, заключающуюся в определённом взаимодействии с окружающим миром. Сам выход в общее информационное пространство подразумевает наличие потенциальных адресатов этого выхода вне зависимости от того, есть они или нет (здесь опять уместно вспомнить вышеприведённую цитату

⁹⁵ Дюма А. Три мушкетёра. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – С. 56.

⁹⁶ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – С. 54.

⁹⁷ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 30.

⁹⁸ Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ Д. Г. Лахути. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.

Мейстера Экхарта о церковной кружке). Для становления писателя необходимы потенциальные читатели, для художника – потенциальные зрители, для учителя – потенциальные ученики. Результатом становления должно стать создание потенциала для других «Я» пройти тот же путь, что и автор. В случае фантастики результатом будет погружение читателя в воображаемый мир автора. В случае изобразительного искусства – определённое переживание окружающего мира, соответствующее переживанию художника. В случае философии – определённое понимание. Человек, прошедший становление письмом – состоявшийся автор – может стать таковым только тогда, когда его произведение существует в реальности отдельно от автора. В отличие от непосредственного мистического касания Истины (с Истиной, как со смертью, человек всегда один на один), становление письмом требует читателя. То же самое можно сказать о работе учителя – передаче мистического учения. В этом учитель-мистик выступает как автор какой-то речи или текста (или даже как художник – собственно, произведение искусства может быть актом учительствования). Как совершенно правильно отмечает Дж. Мёрфи: «Мистические прозрения Экхарта принадлежат религиозному сообществу, в которое он был глубоко вовлечён. И его мистический язык есть манифестация его учительствования и практики в этом сообществе. Но сама истинность его мистического опыта есть нечто, что также определяется в этом сообществе»⁹⁹.

Итак, становление учителя-мистика требует работы с какой-то аудиторией. Эта работа, в конечном счёте, заключается в передаче учения, но может иметь более чётко определимые (конкретные) промежуточные цели. Работа осуществляется путём некоторого рода преподавания. Что является целью преподавания Мейстера Экхарта и что является методом? Для ответа на этот вопрос автор диссертации предлагает рассмотреть термин «свидетельствовать», часто встречающийся в переводах трудов Экхарта.

Глагол «свидетельствовать» (как и существительное «свидетельство») имеет

⁹⁹ Murphy J. J. Meister Eckhart and the Via Negativa: Epistemology and Mystical Language // New Blackfriars, 77(908), 1996. – P. 458–472.

двойкий смысл. Во-первых, какой-либо предмет, в т. ч. неодушевлённый, может служить свидетельством, т. е. может доказывать, удостоверить что-либо собственным наличием или каким-либо свойством. Во-вторых, человек может свидетельствовать, т. е. говорить о чём-то, чему он был очевидцем, или утверждать что-то в качестве осведомлённого, знающего лица. Таким образом, свидетельствование может быть как пассивным, так и активным.

В первом случае, свидетельство – экспериментальное доказательство, несомненное. Такое свидетельствование автор предлагает назвать «пассивным свидетельствованием». Что касается второго случая, то в данном исследовании автор доопределяет термин «активное свидетельствование» на основании работ Мейстера Экхарта, в которых термины, переводимые русским глаголом «свидетельствовать» и существительным «свидетельство», предстают чем-то более глубоким, чем просто высказывание. Свидетельствование каким-либо свойством или свидетельствование самим фактом своего наличия объединяются в нечто, что является предтечей факта наличия и всех свойств – нечто, что можно охарактеризовать как само существо. И, таким образом, свидетельствование есть утверждение чего-либо самим своим существом.

Поскольку в этом разделе автор рассматривает значение конкретных слов, использованных Мейстером Экхартом, представляется желательным обращение к первоисточникам. Первоисточниками написанных на латыни работ Экхарта «Общий пролог к Трёхчастному труду» и «Толкование на Книгу Бытия» являются три пергамента, обозначаемые (L), (E) и (CT):

- Codex Oxoniensis Bodleani Laud misc. 222 (L);
- Codex Amploniani Fol. 181 (E);
- Codex Cusani 21 (C) и Codex Treverensis 72/1056 (T), совместно обозначающиеся (CT).

Где возможно, автор диссертации использовал текст пергамента (L), приведённый в издании Kohlhammer 1987 года¹⁰⁰, и фотокопию этого пергамента,

¹⁰⁰ Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1, Lief 1-2. – Stuttgart: Kohlhammer, 1987. – 128 S.

находящуюся на сайте Оксфордского университета^{101 102}. В случае последних глав «Толкования на Книгу Бытия» автор использовал тексты пергаментов (Е) и (СТ), приведённые в изданиях Kohlhammer 1938 года¹⁰³ и 1964 года¹⁰⁴ соответственно. Опубликованные переводы этих работ на русский язык выполнены М. Ю. Реутиным¹⁰⁵, который использовал перевод текста (СТ) из издания Kohlhammer 1964 года.

В «Толковании на Книгу Бытия» Мейстер Экхарт употребляет слово «testimonium» (свидетельство) и однокоренные слова четыре раза.

Прежде всего следует рассмотреть употребление глагола «свидетельствовать» по отношению к неодушевлённому предмету: пассивное свидетельствование. Мы находим такое использование в следующей цитате: «Aqua vero, utpote iam multum habens materiae, minus formalis, sicut testatur sua densitas,...»¹⁰⁶. («Вода, имеющая уже много материи и менее оформленная, – как свидетельствует ее густота,...»¹⁰⁷). Густота воды – её неотъемлемое свойство, которое свидетельствует о количестве материи в ней. Таким образом, термин «свидетельствует» в этой цитате в полной мере соответствует пассивному свидетельствованию, определённого выше.

В Средние Века в связи с дороговизной пергамента писцы при написании книг старались экономить место. В результате средневековые манускрипты полны сокращений – сокращённо записывался очень большой процент слов, даже короткие слова вроде «sunt». Многие из этих сокращений были достаточно общеприняты, и их расшифровка не вызывает возможности двоякого прочтения. Поскольку нас интересует один конкретный термин, хотелось бы убедиться, что он

¹⁰¹ MS. Laud Misc. 222. Bodleian Library. URL:

https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_7032

¹⁰² MS. Laud Misc. 222. Digital Bodleian Library (full digital facsimile). URL:

<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/b764e875-5cb2-45bb-9fb7-5947cc386bb2/>

¹⁰³ Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1. – Stuttgart-Berlin: Kohlhammer, 1938. – 352 S.

¹⁰⁴ Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1. – Stuttgart: Kohlhammer, 1964. – 760 S.

¹⁰⁵ Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер. М. Ю. Реутина. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 432 с.

¹⁰⁶ Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1, Lief 1-2. – Stuttgart: Kohlhammer, 1987. – S. 105.

¹⁰⁷ Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер. М. Ю. Реутина. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 80.

написан образом, не допускающим двоякого истолкования, т.е. либо не сокращён, либо сокращение выглядит вполне однозначным. Сверка с оригинальным манускриптом (L) позволяет удостовериться, что в первоисточнике действительно используется термин «testatur». Вышеприведённая цитата выделена красной рамкой на фотографии страницы fol. 75v (Илл. 1), и слово «testatur» (сокращённо записано как «testat^f») выделено красной рамкой на увеличенном фрагменте этой страницы (Илл. 2).

В другом предложении Мейстер Экхарт употребляет слово «свидетельствовать» по отношению к разнообразию человеческих органов: «...sicut testatur et ostendit organorum corporis humani diversitas et distinctio»¹⁰⁸ («...как свидетельствует и обнаруживает разнообразие и различие органов человеческого тела»¹⁰⁹). Здесь разнообразие органов также свидетельствует в смысле пассивного свидетельствования, т. к. подтверждает что-то собственным наличием, т. е. самим фактом своего существования. Сверка с оригинальным манускриптом (L) подтверждает однозначность прочтения термина «свидетельствовать», который опять же сокращён как «testat^f» (Илл. 3–4).

По отношению к человеку Мейстер Экхарт употребляет слово «свидетельство» при обсуждении цитаты из Горация, причём употребляет его в подчёркнуто переносном смысле, объясняя, почему слова Горация нельзя признать истинным свидетельством: «Vbi notandum quod subiungit Augustinus quod testimonium hoc Oracij non adhiberet, nisi locutionis esset, et subdit: uerborum quippe illi sunt nobis auctores, non rerum uel sententiarum»¹¹⁰. В переводе М. Ю. Реутина: «Здесь надлежит обратить внимание на то, что прибавляет Августин: он использует сие “свидетельство” из Горация “только как риторический прием”, и продолжает: [языческие поэты] являются для нас авторитетами лишь в области украшения речи, но не в области ее существа и суждений»¹¹¹. В пергаменте (СТ) слово «testimonium»

¹⁰⁸ Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1, Lief 1-2. – Stuttgart: Kohlhammer, 1987. – S. 71.

¹⁰⁹ Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер. М. Ю. Реутина. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 68.

¹¹⁰ Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1. – Stuttgart-Berlin: Kohlhammer, 1938. – S. 86.

¹¹¹ Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер. М. Ю. Реутина. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 149–150.

в явном виде взято в кавычки, и так оно и переведено в русском и немецком¹¹² переводах «Толкования». Августин, а вслед за ним и Экхарт, рассматривают слова Горация не как истинное свидетельство, а как «свидетельство» в кавычках, как утверждение «*nisi locutionis esset*» (только в языке), т. е. как правильные слова, за которыми не стоит нужного смысла (надо сказать, что здесь Экхарт и Августин относятся к Горацию несколько свысока, как к студенту на экзамене, отвечающему *nisi locutionis esset* – правильными словами без понимания). С точки зрения Августина и Экхарта, слова язычника не могут быть истинным свидетельством – такое свидетельство возможно только от Бога.

И, наконец, Мейстер Экхарт употребляет глагол «свидетельствовать» по отношению к самому Августину: «*Adhuc autem Augustinus De trinitate libro primo capitulo hoc ipsum appertissime et diffuse asserit tractans ad hunc sensum plures auctoritates Pauli et Iohannis in epistula. Nec ad presens ex Augustino sufficiant, quamuis innumeris hoc idem testetur*»¹¹³. В переводе М. Ю. Реутина: «Наконец, в кн.1 “О Троице” Августин тщательно и пространно разъясняет, что есть блаженная жизнь, толкуя в этом смысле многие свидетельства (этот перевод будет рассмотрен ниже. – К. Ш.) Павла и Иоанна, в [его первом] послании. Пожалуй, приведенных слов Августина здесь будет достаточно, хотя он о том же свидетельствует в столь многих местах, что они едва поддаются счету»¹¹⁴. В противовес высказыванию Горация, высказывание Августина является свидетельством без кавычек, истинным свидетельством. Августин не просто говорит, но свидетельствует, и речь его является выражением этого свидетельствования.

Таким образом, свидетельство у Мейстера Экхарта – это не просто высказывание, это даже не просто правильное высказывание, это нечто большее. Согласно Экхарту, свидетельство о чём-то – это прежде всего свидетельство своим существом (так же, как и в случае пассивного свидетельствования). Только такое свидетельство рассматривается как несомненное доказательство. Для истинного

¹¹² Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1. – Stuttgart: Kohlhammer, 1964. – S. 392.

¹¹³ Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1. – Stuttgart-Berlin: Kohlhammer, 1938. – S. 95.

¹¹⁴ Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер. М. Ю. Реутина. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 166.

свидетельства требуется особое отношение к предмету свидетельства, особое состояние, исходящее (в случае христианского мистицизма Экхарта) от Бога и позволяющее человеку свидетельствовать, удостоверить существование Бога самим своим существом (так что речь является не более чем выражением этого свидетельствования). Именно такое состояние автор диссертации предлагает обозначать термином «активное свидетельствование». Вещи и люди могут свидетельствовать пассивно, но только человек может свидетельствовать активно. Активное свидетельствование включает в себя как пассивное свидетельствование, так и осознание оно – свидетель не только предоставляет доказательство, но и сам служит доказательством.

Следует отметить, что в переводах М. Ю. Реутин «Общего пролога к Трёхчастному труду» и «Толкования на Книгу Бытия» слова апостолов и отцов церкви неоднократно сопровождаются глаголом «свидетельствовать» – намного чаще, чем у Мейстера Экхарта. Сравнение с оригиналом показывает, что в некоторых из этих случаев Экхарт употреблял термин «auctoritas» (например, в вышеприведённой цитате, в которой говорится о свидетельствах Павла и Иоанна) – от этого слова происходит нынешнее слово «авторитет». Также Экхарт употребляет этот термин всюду по отношению к цитатам из Библии и Библии в целом, например: «...adhuc autem tertio quantum ad auctoritatum plurimarum sacri canonis utriusque testamenti raras expositiones...»¹¹⁵ («...и всё же, в-третьих, в отношении редких толкований наиболее сильных свидетельств священного канона обоих Заветов...»). Вплоть до того, что в пергаменте (СТ) работа Экхарта открывается разделом «Tabula auctoritatum Libri Genesis» («Таблица свидетельств Книги Бытия»), в котором каждая цитата из Библии называется «auctoritas», например: «In principio creavit deus caelum et terram. Prima auctoritas»¹¹⁶ («В начале сотворил Бог небо и землю. Первое свидетельство»).

В средневековой латыни слово «auctoritas» было связано со значением «власть». В частности, этим термином обозначалась папская власть, в католичестве

¹¹⁵ Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1, Lief 1-2. – Stuttgart: Kohlhammer, 1987. – S. 21.

¹¹⁶ Там же. S. 4.

считающаяся апостольской властью (согласно известному британскому философу Р. Суинберну, единственной истинной преемницей апостольской власти является Православная Церковь, но, разумеется, Католическая Церковь так не считала и не считает). Вышесказанное позволяет уверенно предположить, что, скорее всего, употребление Экхартом этого термина действительно связано с признанием цитат из Библии как идущих от Бога, а изречений апостолов и отцов церкви – как связанных с идущей от Бога апостольской властью. Таким образом, к этим изречениям вполне может относиться обсуждаемый здесь термин «активное свидетельство», т. е. свидетельство не только на словах, но и всем своим существом. В этом случае перевод «auctoritas» как «свидетельство» (подразумевающий активное свидетельство) является верным в контексте данной диссертации.

Для чистоты исследования необходимо отметить, что, возможно, в тексте Экхарта слово «auctoritas» является просто знаком уважения и означает буквально «авторитетное заявление» в том же смысле, в котором мы употребляем эти слова сегодня. Автор диссертации считает это маловероятным и ни в коем случае не критикует перевод М. Ю. Реутина: слово «свидетельствовать» в любом случае действительно очень хорошо подходит, но по отношению к употреблению термина «свидетельствовать» в контексте данной диссертации (как обозначение активного свидетельства) надо признать, что Мейстер Экхарт, используя термин «auctoritas», мог иметь в виду нечто другое.

Немецкие проповеди Мейстера Экхарта, прочитанные в женских монастырях и сообществах бегинок в начале XIV века, были впервые переведены на русский язык М. В. Сабашниковой в 1912 году¹¹⁷. В своих проповедях Экхарт многократно использует глагол «geoffenbâren» (этимологически имеет смысл обнажения, раскрытия), который, начиная с перевода Сабашниковой, принято переводить со средне-верхне-немецкого на русский язык как «свидетельствовать». Возможными значениями этого слова являются также «раскрывать», «обнаруживать». На первый

¹¹⁷ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 238 с.

взгляд, это слово взаимозаменяемо со словом «говорить». Но в проповеди «*Intravit Iesus in quoddam castellum*» в явном виде содержится указание на то, что «говорить» и «свидетельствовать» – не одно и то же: «никто не может в достаточной мере свидетельствовать и говорить о том поистине»¹¹⁸ («*nieman vollen dar abe gesprechen noch geoffenbâren kan*»¹¹⁹).

Стоит отметить, что в современных английских переводах для глагола «*geoffenbâren*» используется термин «*reveal*». Надо признать, такой перевод безусловно удачен. Этимологически, «*reveal*» есть отбрасывание вуали, сбрасывание покрывала, т. е. открытие сокрытого. Как и в случае русского глагола «свидетельствовать», английский термин «*reveal*» может применяться как в пассивном смысле, когда вещь своим существованием доказывает (раскрывает) какой-либо принцип, так и в активном смысле, когда человек раскрывает нечто потаённое самим своим существом. В случае перевода на английский автор диссертации переводит термин «активное свидетельство» как «*active revealing*».

Итак, свидетельство Экхарта – не просто высказанное утверждение, и даже не просто высказанное правдивое утверждение, но раскрытие потаённого, что перекликается с концепцией М. Хайдеггера истины как «ἀληθεια» (несокрытого) и «“истинствования”, ἀληθεύειν, т. е. раскрытия сущего»¹²⁰. Как говорит сам Экхарт в проповеди «*Gaudete in Domino, iterum gaudete*»: «Это есть истина, если я провозглашаю то, что я имею в своём сердце, и говорю это своим ртом, как я имею это в своём сердце, без двуличия или сокрытия. Свидетельствование об этом (раскрытие этого) есть истина»¹²¹, – что соответствует описанию активного свидетельства, данному выше на основании анализа его латинских работ, т. е. свидетельства своим существом, так, что речь является лишь проявлением той истины («искорки» в терминологии Экхарта), что уже присутствует в сердце.

¹¹⁸ Там же. С. 44.

¹¹⁹ Meister Eckhart. *Intravit Iesus in quoddam castellum*. (Pr. Quint 2). URL: <http://www.eckhart.de/index.htm?p2.htm>

¹²⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме, 1947 / Пер. В. В. Бибихина. URL: http://www.bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme

¹²¹ *The complete mystical works of Meister Eckhart*. – Crossroads Publishing Company, 2009. – P. 173.

«Не продуманная это [речь], а непосредственно истекающая из сердца Божьего правда! Чтобы стала нашим уделом жизнь, в которой постигли бы мы сами эту правду, в том да поможет нам Бог!»¹²² – так завершает Экхарт проповедь «*Beati pauperes spiritu*». Помимо выражения самой сути активного свидетельствования, в этой цитате также предстаёт цель проповедей Экхарта – не просто понимание слушателями его слов, но приведение слушателей к состоянию, в котором они разделили бы состояние самого Экхарта – состояние свидетельствования от сердца.

«Речь эта обращается лишь к тому, кто уже назвал ее своей, как собственную жизнь, или, по крайней мере, обладает ею, как жаждой сердца своего. Чтоб открылось нам это, в том да поможет нам Бог!»¹²³ – это заключение проповеди «*Quaerite ergo primum regnum dei*», будучи рассмотрено методом герменевтической реконструкции мистического опыта, указывает определённый путь. Первое предложение содержит указание: путь к разделению состояния Мейстера Экхарта заключается в том, чтобы понять, что свидетельствование Экхарта уже содержится в сердце самого слушателя. Второе же предложение содержит указание на то, что понимание этого ведёт к открытию сокрытого.

Таким образом, целью преподавания в проповедях Экхарта является приведение слушателей к качественно иному отношению – активному свидетельствованию о Едином, содержащемся в сердцах людей. Что же делает Экхарт для достижения этой цели?

Внимание Экхарта – на мире, а не на Боге. Как пишет М. Ю. Реутин: «Как это ни покажется странным, но главным предметом размышлений Иоанна Экхарта ... является не Бог, а мир»¹²⁴. Экхарт постоянно использует примеры из реальной жизни, из собственных наблюдений (тут стоит отметить, что, согласно уставу его ордена, Экхарт путешествовал пешком, т. е. он буквально исходил пешком всю Европу, что давало огромное время для наблюдений и их осмысления), опирается

¹²² Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 135.

¹²³ Там же. С. 176.

¹²⁴ Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. – М.: РГГУ, 2011. – С. 30.

на предложенные прихожанами вопросы¹²⁵. С одной стороны, это создаёт у слушателей ощущение импровизации, что делает проповедь более живой и повышает интерес к ней. С другой стороны, преподавание на основе спонтанных примеров из реальной жизни содержит важнейший методический момент: поскольку проповедник не просто говорит об отвлечённых материях, но постоянно увязывает абстрактные концепции с непосредственно окружающими ситуациями, это побуждает слушателей в будущем самостоятельно рассматривать жизненные ситуации и делать выводы о связи этих ситуаций с концепциями, о которых слушатели узнали во время проповедей. В конце концов, целью такого преподавания является выработка способности видеть Бога во всех окружающих вещах как навык, о чём прямо говорит Экхарт в своём трактате «Об отрешенности и обладании Богом»¹²⁶.

Единство мира – общая черта миропонимания мистиков. Целью (телосом) мистицизма является касание Истины – обретение истинного знания о едином Боге. Следствием такого знания является осознание единства мироздания. И наоборот: путь, освещаемый Экхартом, заключается в том, чтобы через осознание единства окружающего мира приблизиться к Богу в душе человека. Словами И. И. Евлампиева: «...у Экхарта же присутствие Бога в мире непосредственно по сущности означает, что он слит с каждой вещью. <...> Причем Экхарт явно противопоставляет два разных пути обретения Бога: один связан с «бегством» от мира, с «уединением», а второй – с трансформацией своего восприятия вещей, без того чтобы полностью отстраняться от них; только второй путь он считает истинным»¹²⁷. В явном виде Экхарт заявляет это в проповеди «Venit Iesus et stetit in medio»: «Через практику внешнего знания раскрывается то знание, которое по

¹²⁵ Здесь напрашивается сравнение с вышеупомянутой гипотезой С. С. Аванесова о том, что Парменид в своей поэме основывался на собственном жизненном опыте: Аванесов С. С. Автобиографическая риторика у Парменида // Универсум Платоновской мысли: Платон и риторика. Тезисы докладов XXVIII научной конференции. Санкт-Петербург, 2020. – С. 225–228. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=brr4sB-NX60>

¹²⁶ Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди / Пер. М. Ю. Реутина. – М.: Наука, 2010. – С. 12–13.

¹²⁷ Евлампиев И. И. Майстер Экхарт и неклассическая философия // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры. Вып. 17: Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта. Псков: Изд-во Псков. ун-та, 2015. – С. 96–111.

природе сокрыто в душе»¹²⁸. Таким образом, через анализ метода преподавания, мы приходим к классификации учения Экхарта как пути вовне (динамической реализации телоса).

В конечном счёте, результатом такого метода преподавания является интуитивное понимание (понимание от сердца) того, что Бог присутствует во всём, что окружает человека. Как провозглашает сам Мейстер Экхарт в проповеди «Ave, gratia plena»: «В каждом углу – откровение (Alle winkel simt im ein offenbârunge)»¹²⁹. Эта мысль является центральной для проповеди «Scitote, quia prope est Regnum Dei»: «Он присутствует в камне и в куске дерева <...> Только тот воистину познает Бога, говорит один учитель, кто видит Его во всем»¹³⁰ (к сожалению, мы не знаем, о каком учителе говорит в этой фразе Мейстер Экхарт.). Собственно, сам эпиграф этой проповеди и переводится как «Знай, что Царство Божие близко».

Такая методика преподавания сходна с методами, применяющимися и по сей день в некоторых суфийских орденах. Обучение в этом случае ведётся не через подачу новой информации, а через установление аналогий между вполне понятными событиями из жизненного опыта. Аналогии высвечивают отдельные события этого мира как указания на существование единого целого. В результате картина окружающего мира складывается в некую мозаику, указывающую на существование подложки мозаики – Истины. Актуальность такого метода преподавания подчёркивается О. В. Шимельфенигом: «Самым же мощным средством, пробуждающим созидательные силы и способности человека... является осознание им своего внутреннего тождества Творящему Началу Вселенной»¹³¹.

В современной общеобразовательной школе такой же, по сути, метод применяется иногда при подготовке школьников-олимпиадников по физике. Постоянно предлагая вопросы, возникающие из наблюдений за окружающим

¹²⁸ The complete mystical works of Meister Eckhart. – Crossroads Publishing Company, 2009. – P. 222.

¹²⁹ Meister Eckhart. Werke I. Bibliothek des Mittelalters, Band 20. – Deutscher Klassiker Verlag, 1993. – S. 262.

¹³⁰ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 47–48.

¹³¹ Шимельфениг О. В. Философия как интегральный инструмент развития творческого мышления // Проблемы современного образования. 2022. № 1. – С. 31–42.

миром (почему сосиски при варке лопаются вдоль? почему снег на газонах не тает? какова яркость Луны?), учитель вырабатывает привычку вопрошать о непосредственно окружающем мире и тут же пытаться найти ответы на поставленные вопросы, актуализируя теоретическое знание. Такой перевод накопленных знаний из абстрактной информации в инструмент не только вырабатывает какой-то навык применения знаний, но и со временем меняет отношение школьника к окружающему миру и вырабатывает отношение к физике как к единой структуре, стремящейся отразить то, как работает этот мир. Активное свидетельство выражается не в навыке решения задач, а в интуитивном понимании единства физики, осознании взаимоотношения физики и реального мира и ощущении ясности при выборе инструментов для решения задач. В этом смысле пред-олимпиадная подготовка школьников и проведение многочисленных заочных и очных олимпиад по физике Московским Физико-Техническим Институтом является не только средством отбора абитуриентов, но и средством формирования определённого менталитета у будущих студентов МФТИ.

Таким образом, результатом применения метода активного открытия взаимосвязей в окружающем мире, являющихся указанием на единство, становится особое отношение к мирозданию. Будь то мир Откровения, как у Мейстера Экхарта, мир человеческого сознания и человеческого общения, как в суфизме, или мир наблюдаемых объектов, как в физике – особое отношение заключается в восприятии мира как единой реальности и активного свидетельства об этой реальности.

Глава 2. Философия техники и идея мистицизма: от ремесла к концепции Истины

§ 2.1. Становление философии техники: канон и интерпретации

Наше время характеризуется повышенным интересом к технике. В мировой (и прежде всего в англо-американской) философии происходит актуальный с историко-философской точки зрения процесс: становление философии техники как самостоятельной дисциплины, отдельной от философии науки. Есть сферы философского знания, которые давно определились и изучаются как отдельные дисциплины уже очень долгое время (например, этика существует уже две с половиной тысячи лет). Философия науки гораздо моложе – она зародилась в XIX веке и оформилась в самостоятельную дисциплину в 20-30-х годах XX века. Становление философии техники началось только в последние три-четыре десятилетия.

Само по себе удивительно, что, несмотря на важность техники для человеческой жизни на протяжении всей истории человечества, философия техники отсутствовала как традиция. Возможно, это связано с колоссальным влиянием Платона на западную философию. Как это выражено в известной цитате А. Уайтхеда: «Наиболее правдоподобная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она состоит из набора комментариев к Платону»¹³². Платон считал «медных» ремесленников низшими по отношению к «золотым» и «серебряным» людям, занимающимся политикой: «если ребенок родится с примесью меди или железа, они никоим образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задатки, то есть включать его в число ремесленников или земледельцев»¹³³. Отношение же

¹³² Whitehead A. N. *Process and reality*. – The Free Press, 1978. – P. 39.

¹³³ Платон. *Государство* / Пер. А. Е. Егунова // Платон. *Собрание сочинений* в 4 тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 184–185.

Аристотеля (чрезвычайно авторитетного в течение Средних Веков) к ремесленникам является практически презрительным: «Но наилучшее государство не даст ремесленнику гражданских прав; <...> ведь невозможно человеку, ведущему жизнь ремесленника или поденщика, упражняться в добродетели»¹³⁴.

Следует помнить, что сам термин «техника» происходит от древнегреческого «*τεχνη*» – термин, который генетически восходит к ремесленному мастерству. Платон, обсуждая *τεχνη*, в явном виде противопоставлял специализированное ремесленное знание общей философской мудрости. При этом занятия этикой и политикой он рассматривал как высшие по отношению к ремеслу.

На протяжении тысячелетий лишь время от времени отдельные философы, входящие в канон западной философии, обращались к тем или иным аспектам исследования техники, но не происходило концептуализации проблемы, т.е. термины, которыми пользовались философы, обращающиеся к этой проблеме, не имели категориального статуса. По мнению автора, наиболее видными философами, творившими до XX века, работы которых необходимо упомянуть в рамках истории философии техники, являются Николай Кузанский, Френсис Бэкон и Иоганн Фихте.

Прежде чем мы рассмотрим отдельные работы Николая Кузанского и Френсиса Бэкона, следует отметить, что в Средние Века (и даже позднее) в европейских языках не существовало отдельных слов для современных понятий «искусство», «ремесло» и «техника». В этом можно усмотреть параллель с древнегреческим языком, в котором, как отмечает М. Хайдеггер: «...*τεχνη* — название не только ремесленного мастерства, но также высокого искусства и изящных художеств»¹³⁵. Например, в старом английском языке слово «arts» означало, согласно современным английским историкам, «любую человеческую деятельность, использующую техники (методы) и требующую умений»¹³⁶. То же

¹³⁴ Аристотель. Политика / Пер. С. А. Жебелева // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 453–454.

¹³⁵ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 222.

¹³⁶ Bennet J. Comments to «The New Organon». URL: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bacon1620.pdf>

самое можно сказать о слове «art» в средневековой латыни. В результате при переводе средневековых текстов или текстов эпохи Возрождения перед переводчиками возникает выбор того, как переводить латинский термин «art» или староанглийский «arts», и переводчики используют современные английские слова «art» и «craft» или современные русские слова «искусство» и «ремесло» (или даже, как мы увидим, «наука») по собственному усмотрению. В современном русском языке термины «ремесло», «техника» и «искусство» отделились друг от друга. «Искусство» отошло довольно далеко – искусство сегодня воспринимается как нечто обязанное скорее вдохновению, чем навыку. Для древних навык был чем-то, объединяющим все эти занятия – они вряд ли бы поняли, в чём разница между навыками скрипача и фрезеровщика. Говоря откровенно, автор тоже не очень это понимает, но обсуждение того, чем «искусство» отличается от «ремесла» в сегодняшнем мире, выходит за рамки темы диссертации. Тем не менее, слова «ремесло» и «техника» сохраняют связь. Мы ощущаем, что «ремесло» исторически является предтечей «техники». Кроме того, само описание такой человеческой деятельности в первую очередь означает именно «ремесло», просто в силу того, что ремесленников во все времена было намного больше, чем деятелей искусства. Исходя из этого, как с чисто исторической точки зрения, так и с точки зрения исследования значимости конкретной работы для истории философии техники, следует в первую очередь использовать при переводе старых текстов современный термин «ремесло»/«craft». Также следует с осторожностью воспринимать любые употребления термина «искусство»/«art» в существующих переводах – использование этого термина может скрыть и даже исказить смысл источника для современного читателя. По мнению автора, имеет смысл пересмотреть некоторые работы канонических философов с учётом этого замечания – это может раскрыть иные смыслы этих текстов и установить их важность для истории философии техники.

Итак, Николай Кузанский в «Книгах простеца» реабилитирует ремесло. В книге «Простец об уме», когда Ритор приводит Философа к Простецу, Простец занят тем, что вырезает из дерева ложки. Ритор демонстрирует отношение к

ремеслу как к чему-то низшему по сравнению с чистыми размышлениями (или даже несопоставимому с умственной деятельностью): «Ритор. Я краснею, простец, от того что этот великий философ застаёт тебя погруженным в такое незатейливое дело. Он сочтет, что не услышит от тебя никаких рассуждений умозрительного порядка»¹³⁷. Простец же в ответ утверждает, что ремесло не только не противоречит мыслительной деятельности, но даже и способствует ей: «Простец. Конечно, в этом моем искусстве (*mea arte*) и я с помощью уподоблений (*symbolice*) отыскиваю то, что хочу, и тем питаю свой ум, продаю ложки и тем подкрепляю тело. Так достигаю я всего, для меня необходимого, по мере надобности»¹³⁸.

И, наконец, Простец идёт ещё дальше и провозглашает глубокий смысл ремесла: «Однако прежде всего имей в виду: для меня несомненно, что все человеческие искусства являются некоторыми отображениями искусства бесконечного и божественного»¹³⁹. В оригинале, опять же, всюду используется «art»: «*Et primum volo scias me absque haesitatione asserere omnes humanas artes imagines quasdam esse infinitae et divinae artis*»¹⁴⁰. Глубинная суть ремесла, согласно Николаю Кузанскому, есть отображение божественного ремесла творения мира. Ремесло не просто не является низшим занятием, оно является отображением самого высшего, что можно помыслить, глядя на окружающий мир – акта творения самого мироздания! Эта фраза исключительно важна с точки зрения истории философии техники не только в силу того, что Николай Кузанский реабилитирует и даже возносит ремесло, но и в силу того факта, что здесь он обращается к философскому вопросу о сути ремесла (так же, как М. Хайдеггер, спустя сотни лет, обращается к вопросу о сути техники в «Вопросе о технике», о котором пойдёт речь ниже).

Следующим философом, которого, по мнению автора, необходимо упомянуть в историческом аспекте исследования философии техники, является

¹³⁷ Кузанский Н. Книги простеца / Пер. Ж. А. Тажуризиной, А. Ф. Лосева, В. В. Бибикина // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 387.

¹³⁸ Там же. С. 387.

¹³⁹ Там же. С. 390.

¹⁴⁰ Cusanus N. *Idiota de mente*. Capitulum II, 59. URL: <http://www.cusanus-portal.de/>

Френсис Бэкон. Бэкон, обращаясь к технике, актуализировал её значимость как для экспериментального знания, так и для благосостояния общества. Он подчёркивал важность ремесленного знания для теоретического познания и для освоения природы. В этом Бэкон разительно отличается от британских эмпириков (Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм), которые считаются его последователями, но при этом концентрировались на более общей концепции знания, как чего-то основанного на чувственном опыте, а не на более конкретной концепции знания, основанного на практических действиях и ручном труде.

Наиболее известная цитата из «Нового Органона», в которой Ф. Бэкон выражает свою позицию, звучит так: «Again (if you please), let anyone reflect how great is the difference between the life of men in any of the most civilised provinces of Europe and in the most savage and barbarous region of New India; and he will judge that they differ so much that deservedly it may be said that ‘man is a God to man’, not only for help and benefit, but also in the contrast between their conditions. And this is due not to soil, climate or bodily qualities, but to Arts»¹⁴¹. В каноническом советском переводе она переведена следующим образом: «И далее, пусть кто-нибудь подумает, прошу об этом, какова разница между жизнью людей в каком-либо наиболее культурном краю Европы и в какой-нибудь наиболее дикой и варварской области Новой Индии, и он увидит: между ними такое различие, что – по справедливости сможем сказать – “человек человеку бог”, и не только вследствие оказываемой помощи и благодеяний, но также и вследствие разницы их состояния. И это происходит не от почвы, не от климата, не от телосложения, а от наук»¹⁴².

Здесь, по мнению автора диссертации, при переводе допущена ошибка, полностью искажающая смысл послания Ф. Бэкона. Как уже говорилось выше, в старом английском языке «arts» – это в первую очередь ремесло и техника. Уже затем можно усмотреть в этом термине значение, соответствующее современному термину «искусство». В любом случае, термин «arts», имеющий значение

¹⁴¹ Bacon F. The New Organon. – Cambridge University Press, 2004. – P. 100.

¹⁴² Бэкон Ф. Новый Органон / Пер. З. Е. Александровой, А. Н. Гутермана, С. Красильщикова, Е. С. Лагутина, Я. А. Федорова // Бэкон Ф. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 78.

«деятельность, использующая техники (методы) и требующая умений»¹⁴³, вряд ли может быть обоснованно переведён на современный русский язык как «наука» (следует отметить, что в других местах в советском переводе слово «arts» переведено именно как «искусство» – в самом деле, было бы странно говорить в начале XVII века о «науке приготовления пива и вина»). Сам Бэкон неоднократно использует словосочетание «arts and sciences», что подтверждает гипотезу о том, что понятия «arts» (ремесла/искусства) и «sciences» (науки) в тексте «Нового Органона» являются различными. Суммируя вышесказанное, можно заключить, что более правильный перевод фразы Бэкона выглядит следующим образом: «...не от почвы, не от климата, не от телосложения, а от ремёсел».

В этом виде утверждение Ф. Бэкона приобретает характер законченной максимы, которую можно проверить экспериментально путём исследования исторических фактов из самых разных эпох человеческого развития, вне зависимости от существования наук в какой-либо цивилизации в исследуемый период времени. Как утверждает Э. Райнерт, основанная на формулировке Бэкона максима о том, что общественные институты есть следствие ремесленного (индустриального) развития общества, стала общепринятой во времена Ренессанса и доминировала вплоть до XIX века¹⁴⁴. И эта максима подтверждается многочисленными историческими примерами. Более того, за четыре года преподавания ни один студент не смог привести автору пример, опровергающий эту максиму. Наиболее часто приводимый контрпример – Сингапур в XX веке – не является таковым, поскольку Сингапур на момент прихода Ли Куан Ю и начала борьбы с коррупцией был крупнейшим портом Британской Империи в Тихом Океане, развившимся именно там благодаря географическому расположению на самом большом торговом потоке мира. Порт такого размера всегда имеет серьёзную сопутствующую индустрию. Собственно, порт такого размера и есть индустрия – это большая фабрика, с причальными стенками, перевалками,

¹⁴³ Bennet J. Comments to «The New Organon». URL: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bacon1620.pdf>

¹⁴⁴ Райнерт Э. Как богатые страны стали богатыми, и почему бедные страны остаются бедными / Пер. с англ. Н. Автономовой. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2011. – С. 96.

складами, таможней, логистическими операторами и т. д. Промышленность Сингапура могла быть мала по европейским меркам, но она намного превышала промышленность остальной части Малайзии.

Тем не менее, рассуждения, подобные максиме Ф. Бэкона, оказались в стороне от основного течения канонической западной философии. Более того, даже работы канонических философов, посвящённые подобным темам, остаются за пределами внимания большинства современных курсов истории философии. Ярким примером является написанная в 1800 году работа Иоганна Фихте «Замкнутое торговое государство»¹⁴⁵.

В этой книге И. Фихте начинает с того, что выносит во главу угла действие, а не мыслительные конструкты. Это важно с точки зрения истории философии техники, поскольку одна из ключевых черт философии техники заключается в ориентации на действие, а не на пассивное понимание. Можно сказать, что философия техники естественным образом предрасположена к прагматизму, появившемуся в конце XIX века. Любопытно, что книга «Замкнутое торговое государство» по сути является применением принципов прагматизма, несмотря на то, что она была написана почти за 80 лет до официального появления этого философского направления.

Согласно И. Фихте, именно возможность или невозможность действия, а не умозрительные образы, является основанием собственности и права. Собственность есть возможность исключительного свободного действия: если один человек (и только этот человек) может вести свободную деятельность в отношении объекта, то он является собственником данного объекта. Ограничение возможности других людей делать что-либо с данным объектом достигается либо путём договора (право), либо силой (это перекликается с часто используемым в современной культуре определением Ф. Герберта: «Настоящий хозяин ценности тот, кто может её уничтожить»¹⁴⁶). Так собственность возникает внутри некоторой

¹⁴⁵ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство / Пер. Э. Э. Эссена // Фихте И. Г. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – 798 с.

¹⁴⁶ Герберт Ф. Дюна. URL: https://www.4italka.ru/fantastika/nauchnaya_fantastika/78994/fulltext.htm

общности людей. Собственность не является независимым от государства понятием – поскольку «только государство соединяет... людей в общность»¹⁴⁷, то именно государство является источником собственности (примеры, подтверждающие этот тезис, мы в изобилии видим в современных международных отношениях).

Какие же действия может предпринять человек по отношению к объектам окружающего мира? Здесь И. Фихте предлагает разделение людей по родам деятельности и говорит о пользе специализации. Как и Ф. Бэкон, Фихте подчёркивает зависимость благополучия человека от ремёсел, прежде всего от добычи и переработки природных ресурсов: «Двумя главными отраслями деятельности, которыми человек поддерживает свое существование и делает его приятным, являются: добыча естественных произведений природы и дальнейшая обработка их для того конечного назначения, которое с ними связывается»¹⁴⁸. Затем Фихте обозначает специальности, соответствующие этим видам деятельности, терминами «der Producenten» и «der Künstler»¹⁴⁹. Всё то же самое, что говорилось выше про средневековое латинское «art» и староанглийское «arts», относится и к старонемецкому «kunst». Поэтому, по мнению автора, названия специальностей «der Producenten» и «der Künstler» следует переводить как «производители» и «ремесленники». Перевод термина «der Künstler» как «художники» (как это сделано повсюду в существующем русском переводе) искажает смысл текста, поскольку обработкой природных ресурсов занимаются главным образом ремесленники, а не художники.

И. Фихте обосновывает необходимость специализации следующим образом: «Wenn nicht entweder die Kräfte unserer eigenen Natur sich ins Ungeheure vermehren, oder wenn nicht die Natur ausser uns sich ohne unser Zuthun durch ein plötzliches Wunder umwandelt, und ihre eigenen bisher bekannten Gesetze vernichtet, so haben wir jenen Wohlstand nicht von ihr, wir haben ihn lediglich von uns selbst zu erwarten; wir

¹⁴⁷ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство / Пер. Э. Э. Эссена // Фихте И. Г. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 238.

¹⁴⁸ Там же. С. 241.

¹⁴⁹ Там же.

müssen uns ihn durch Arbeit erwerben. Dazu giebt es nun kein anderes Mittel, als Kunst und Kunstfertigkeit, vermittelt welcher die kleinste Kraft, durch zweckmässige Anwendung, einer tausendfachen Kraft gleich werde. Kunst aber und Kunstfertigkeit entsteht durch fortgesetzte Uebung»¹⁵⁰.

Словосочетание «Kunst und Kunstfertigkeit», которое И. Фихте использует при обосновании необходимости специализации, подчёркивает степень владения определённым ремеслом, уровень навыка. Его следует, вероятно, перевести как «ремесло и мастерство», «ремесло и искусность» или, несколько тавтологически, «искусность и мастерство» или «искусство и искусность» (но этот последний вариант опять-таки принижает первичное значение слова «Kunst» как «ремесла»). С учётом этой поправки, перевод обоснования необходимости специализации выглядит так: «Если только силы нашей собственной природы не увеличатся чудовищно, или если природа вне нас без нашего содействия не преобразится внезапным чудом и не уничтожит своих собственных до сих пор известных нам законов, то нам надлежит ожидать такого благосостояния не от нее, а только от самих себя. Мы должны заработать его трудом. А для этого нет иного средства, кроме *ремесла и мастерства*, при помощи которых самая незначительная сила целесообразным применением становится равной в тысячу раз большей силе. *Ремесло же и мастерство* возникают благодаря непрерывному упражнению»¹⁵¹.

Далее И. Фихте логически развивает картину «государства разума», приходя к наиболее эффективному, по его мнению, государству, достигающему этой эффективности с помощью централизованной плановой экономики и чёткой специализации людей по родам деятельности с целью увеличения производительности.

Идеи И. Фихте были переосмыслены в конце XIX века русским и немецким учёным Карлом Баллодом. Он «называл своим главным учителем немецкого философа Йоганна Фихте, особо отмечая его книгу “Замкнутое торговое

¹⁵⁰ Fichte, Johann Gottlieb. Der geschlossene Handelsstaat. URL:

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Der+geschlossene+Handelsstaat>

¹⁵¹ Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство / Пер. Э. Э. Эссена // Фихте И. Г. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 263.

государство”»¹⁵². Книга Баллода «Государство будущего. Производство и потребление в социальном государстве» была издана в Германии в 1898 году под псевдонимом «Атлантикус» и стала известна как «книга Атлантикуса». Она оказала огромное влияние на сотрудников ГОЭЛРО (Государственной комиссии по электрификации России). Председатель ГОЭЛРО Г. М. Кржижановский писал: «...основные сотрудники ГОЭЛРО должны были знать работу Атлантикуса... Мы взяли из богатого технико-экономического арсенала <Баллода> всё что могли и должны были взять»¹⁵³.

Адаптируя работу И. Фихте к современному для конца XIX века уровню развития техники, К. Баллод выводит следующие принципы наиболее эффективного (по его мнению) построения общества: централизованная организация экономики и целенаправленное внедрение достижений науки и техники для увеличения производительности, включая прежде всего электрификацию народного хозяйства¹⁵⁴. В свою очередь, эти идеи К. Баллода были кратко сформулированы В. И. Лениным во фразе «Коммунизм – это есть советская власть плюс электрификация всей страны»¹⁵⁵. Таким образом, работа Фихте оказала влияние на появление единой энергосистемы СССР и исторически является источником одной из самых известных фраз советского времени. Практико-философские работы Ф. Бэкона и И. Фихте, осмысливающие исторические процессы и влияющие на них, являются иллюстрациями взгляда М. Хайдеггера на историю как то, как работает мир.

По какой причине модели идеального государства Платона, Т. Мора, Т. Кампанеллы и представление о коммунистическом будущем у К. Маркса являются неотъемлемой частью истории западной философии, а модель И. Фихте, несмотря на её влияние на исторические процессы, не получает такого признания? Вполне вероятно, что это связано с развитием инженерного дела в конце XVIII

¹⁵² Галушка А. С., Ниязметов А. К., Окулов М. О. Кристалл роста. К русскому экономическому чуду. – М.: Наше завтра, 2021. – С. 32.

¹⁵³ Там же. С. 33.

¹⁵⁴ Там же. С. 32–33.

¹⁵⁵ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1970. – С. 159.

века. Техника (инженерия) выделилась как самостоятельное направление человеческих усилий из общего духа Просвещения. Само понятие «техника» в английском языке выражено словом «technology» – технология (действие, производящее какой-то продукт из некоего материала в соответствии с неким конструктивным дизайном по некоему процессу). Слово «технология» впервые было употреблено немецким учёным Иоганном Бекманом. Его книга «Anleitung zur technologie», изданная в Гёттингене в 1777 году, была переведена на русский язык в начале XIX века, и уже в 1804 году в Московском Университете появилась кафедра технологии. Таким образом, в России и Германии инженерные школы существовали с начала XIX века, и термин «технология» широко использовался¹⁵⁶. Некоторые англоязычные источники ошибочно утверждают, что слово «технология» было малоупотребительным в мире до XX века, но в континентальной культуре рождение инженерии как самостоятельной дисциплины произошло гораздо раньше – в начале XIX века. С этого времени произошло достаточно чёткое деление на работы собственно философские и работы технические, и книга Фихте оказалась в числе технических. Тем не менее, с точки зрения истории философии техники книга Фихте заслуживает самого пристального внимания.

В целом работы классиков западной философии, осмысливающие ремесло и технику, до конца XIX века имеют спорадический характер. Они чрезвычайно ценны с исторической точки зрения, но они не привели к появлению философии техники как отдельной дисциплины. В конце XIX – начале XX вв. количество работ, которые можно отнести к философии техники, заметно увеличилось. Вклад в эту тему внесли как англо-американские, так и континентальные философы (Дж. Дьюи, Э. Капп, А. А. Богданов и другие). Тем не менее, философия техники оставалась в тени формирующейся в начале XX века философии науки. Подразумевалось, что техника есть не более чем прикладная наука, и если удастся понять суть научного знания, то проблемы философии техники будут решены

¹⁵⁶ Сапрыкин Д. Л. Вера и инновации. URL: <https://youtu.be/iHnm9WNs2ug>

автоматически. Техника как прямое применение науки выглядела беспроблемной с философской точки зрения (это представление начало меняться только во второй половине XX века).

В то же время, на рубеже XIX и XX веков возник определённый разрыв между англо-американской и континентальной школами философии. По мнению одного американского исследователя, хотя его слова представляются избыточно категоричными: «...аналитическая и континентальная философии оставались взаимно *incommunicado* (т.е. не общались. – К.Ш.) на протяжении трёх четвертей века <...> Англо-американские лингвистические и аналитические философы считали немецких и французских философов мракобесными, претенциозными и бессмысленными, в то время как континентальные философы считали аналитическую философию ограниченной, тривиальной и не относящейся к великим проблемам эпохи»¹⁵⁷. Но надо отметить, что в последние десятилетия XX века этот разрыв стал сокращаться, что проявилось, в частности, в возникшем интересе англоязычных философов к работам выдающихся континентальных философов XX века – прежде всего Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. По словам Б. И. Липского, уже в нынешнем XXI веке некоторые американские философы в личных беседах говорили о том, что А. А. Богданов – гениальный философ, опередивший на век своё время. Конечно, этого пока что недостаточно для преодоления общего пренебрежительного отношения западных философов к русской философии. Как показывает история, западные философы начинали активно интересоваться русской философией только тогда, когда Россия (или СССР) начинала играть существенную роль в геополитических процессах: тогда Сартр читал Бердяева, Хайдеггер – Тургенева, Толстого и Достоевского, Рассел и Поппер – советских марксистов, и т. д.

Итак, в связи с двумя факторами, проявившимися в конце XX века (формированием философии техники как отдельной дисциплины и возобновлённым интересом англо-американских философов к континентальной

¹⁵⁷ Dusek V. Introduction: Philosophy and technology // *A Companion to the Philosophy of Technology*. – Blackwell Publishing, 2009. – P. 133.

философии), неудивительно, что огромное внимание англо-американских философов сегодня привлекает действительно фундаментальная работа, значение которой для философии техники невозможно переоценить – статья Мартина Хайдеггера «Вопрос о технике»¹⁵⁸. С точки зрения англо-американских философов, этот текст является основополагающим для современной философии техники. Как пишет А. Боргманн: «...его [Хайдеггера] влияние на американскую философию техники, одну из самых энергичных школ в мире, было значительным. В сборнике «Американская философия техники» (2001) Хайдеггер, пожалуй, является самой часто упоминаемой фигурой»¹⁵⁹.

При чтении статей современных англо-американских философов, посвящённых работе М. Хайдеггера «Вопрос о технике», прежде всего бросается в глаза в целом отрицательное отношение представителей англо-американской мысли к технике. Рассмотрение реальных и потенциальных отрицательных эффектов техники (таких как ядерное оружие, побочные экологические эффекты, модификации биоорганизмов) считается чуть ли не краеугольным камнем, неотъемлемой чертой философии техники. Многие даже ведут отсчёт зарождения философии техники с момента понимания человечеством опасностей технического прогресса – с момента создания ядерного оружия в середине XX века или с момента осознания экологических последствий применения техники в 1960-х и 1970-х годах. Неудивительно, что они ищут и находят у Хайдеггера подтверждение своего отношения к технике. Согласно выводам англо-американских философов, Хайдеггер считал технику чем-то отрицательным, заслоняющим истинное бытие. Тем не менее, никто из англо-американских философов не отказывается в своей жизни от благ, предоставляемых техникой. Возможно, они и являются эпистемически ответственными, т. е. действительно верят в то, что говорят, но они точно не являются доксамтически ответственными – никто из них не готов страдать, действуя в соответствии с тем, чему они учат.

¹⁵⁸ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221–237.

¹⁵⁹ Borgmann A. Technology // A Companion to Heidegger. – Blackwell Publishing, 2005. – P. 431.

Во многом уверенность англо-американских философов в том, что суть статьи М. Хайдеггера – это осуждение техники, основана на переводе слова «Ge-stell». Сущностью техники Хайдеггер объявляет «Ge-stell», что на русский язык канонически переводится как по-став (само слово «Gestell» переводится на русский как подставка, стойка, штатив, станина, каркас, остов). По-став – это что-то, предоставленное здесь и сейчас, чтобы человек мог этим пользоваться. Т. е. смысл техники – предоставление чего-то человеку для возможного, потенциального использования. В русском языке «постав» – слово нейтральное. В этом смысле оно соответствует глаголу поставлять, устанавливать, обеспечивать каркас, позицию, т. е. канонический перевод с немецкого на русский эмоционально нейтрален. В свою очередь, «Ge-stell» из работы Хайдеггера на английский язык канонически переводится либо как «enframing», либо иногда как «imposition». И то и другое слово в английском языке имеют отрицательные коннотации. «Enframing» – обрамление, но воспринимающееся как ограничение и перекликающееся с глаголом «to frame» – обрамлять, но также подставлять кого-то, вынуждать кого-то к определённому образу действий, возлагать вину. «Imposition» образуется от глагола «to impose» – навязывать. Все эти глаголы дают понятие «обрамление» в отрицательном смысле – нежелательное ограничение, навязывание. Таким образом, в существующих переводах «Вопроса о технике» на английский язык все переводы слова «Ge-stell» имеют отрицательную коннотацию. Разумеется, есть и исключения из этого правила. Например, американский философ А. Ким придерживается следующей точки зрения (с которой совпадает точка зрения автора диссертации): «Это слово [Gestell], достаточно банальное в немецком языке, обозначающее “подставку” вроде строительных лесов или полок, варварски переведено как “En-framing” английским переводчиком»¹⁶⁰. Но подавляющее большинство англо-американских философов использует именно переводы, имеющие отрицательный оттенок. Именно это и есть главный исток уверенности англо-американских философов в том, что смысл статьи Хайдеггера – это

¹⁶⁰ Kim A. Frameworks & foundations // *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 2005, 10:1. – P. 213.

осуждение техники.

Другим основанием англо-американской трактовки является соображение о том, что сам М. Хайдеггер относился к технике отрицательно. В частности, известен фрагмент, который изначально присутствовал в «Вопросе о технике», но затем был Хайдеггером удалён: «Сельское хозяйство теперь есть моторизованная пищевая индустрия – по сути такая же, как производство трупов в газовых камерах и лагерях смерти, такая же, как блокады и истощение наций, такая же, как производство водородных бомб¹⁶¹»¹⁶². Анализ этого фрагмента (а также других высказываний Хайдеггера по поводу техники) приводит англо-американских философов к однозначному выводу о том, что эмоциональное отношение Хайдеггера к технике было сугубо отрицательным.

Можно заметить, что, помимо вышеизложенной проблемы с переводом слова «Ge-stell» на английский язык, в позиции англо-американских философов игнорируются три фактора.

Во-первых, сам М. Хайдеггер предостерегает в начале статьи о вреде отрицательного отношения к технике: «Мы поэтому никогда не осмыслим своего отношения к сущности техники, пока будем просто думать о ней, пользоваться ей, управляться с ней или избегать её. Во всех этих случаях мы ещё рабски прикованы к технике, безразлично, энтузиастически ли мы её утверждаем или отвергаем»¹⁶³.

Во-вторых, приводя цитату из черновика статьи как свидетельство того, как М. Хайдеггер «на самом деле думал», философы исключают из рассмотрения тот простой факт, что Хайдеггер эту аналогию из чистового варианта своей статьи всё-таки удалил. Это могла быть просто аналогия, которая пришла Хайдеггеру в голову и которую он тут же счёл неудачной – черновик на то и черновик. Сам подход «вот что писатель на самом деле думал» является демагогическим по А. Шопенгауэру (приём «argumentum ad verecundiam»¹⁶⁴). Этот приём характерен для

¹⁶¹ Schirmacher W. Technik und Gelassenheit. – Freiburg, Alber, 1983. – P. 25.

¹⁶² Waddington D. I. A Field Guide to Heidegger: Understanding ‘The Question Concerning Technology’ // Educational Philosophy and Theory, Vol. 37, No. 4, 2005. – P. 577.

¹⁶³ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221.

¹⁶⁴ Шопенгауэр А. Эристика, или Искусство побеждать в спорах. URL:

индоктринированных обществ, в которых учёным ставится задача обосновать некую точку зрения какими-то работами авторитетов (например, широко применялся в Советском Союзе на уроках литературы). Сегодня в западной академической среде не принято вслух ставить под сомнение отрицательные эффекты техники, прежде всего антропогенный фактор в глобальном изменении климата, и в этом смысле западное академическое сообщество весьма индоктринировано. Это, возможно, обуславливает применение подобного приёма западными философами при рассмотрении работы Хайдеггера.

В-третьих, и это главное: то, что М. Хайдеггер относился к технике отрицательно, вряд ли может служить сильным аргументом при рассмотрении послыла «Вопроса о Технике». Исходить из того, что суть и содержание «Вопроса о технике» есть отражение личного эмоционального отношения Хайдеггера – это значит автоматически отказывать ему в объективности. Конечно, абсолютно объективных людей не бывает, но стремление к объективности однозначно присутствует в работах Хайдеггера, и игнорировать его не стоит. Рассматривать содержание текста не на основании того, что в нём написано, а на основании предположений о том, что чувствовал Хайдеггер – это неуважение к его стремлению к объективности.

Итак, даже принимая, что Мартин Хайдеггер относился к технике отрицательно, с точки зрения автора диссертации нет достаточных оснований для того, чтобы вслед за англо-американскими философами считать «Вопрос о технике» осуждающим технику. Автор надеется, что будущие российские философы техники не будут рассматривать технику как нечто отрицательное, и это станет ключевым отличием российской философии техники от англо-американской.

Автор диссертации хотел бы подчеркнуть, что философия техники является сегодня динамично развивающейся дисциплиной, в которой есть место для будущих открытий и формирования самобытной российской школы. В связи с этим

история философии техники настоятельно требует переосмысления проблемо-содержательного и ценностного контекстов темы и расширения историко-философского канона.

§ 2.2. Техника как мистический путь: опыт Мартина Хайдеггера

Современный английский исследователь Дж. М. Робинсон делает интересное замечание, что до 1946 года Мартин Хайдеггер (1889–1976) был теологом, а начиная с «Письма о гуманизме» – мистиком¹⁶⁵. В поддержку этого утверждения можно привести тот факт, что в «Письме о гуманизме» Хайдеггер формулирует характерную для мистиков и описанную в первой главе этой диссертации картину мира, в которой на нижнем уровне (что есть мир) находится Бытие (Истина), на среднем уровне (как работает мир) находится История, а на верхнем уровне находится Сущее¹⁶⁶. Отнесёмся к статье Хайдеггера «Вопрос о технике» как к работе, написанной мистиком. Зададимся вопросом: о чём же говорит Хайдеггер-мистик? Он говорит об Истине и пути к ней.

В «Вопросе о технике» М. Хайдеггер раскрывает сущность техники как пути к Истине. Анализ данного произведения затруднён, поскольку анализ в смысле, аналогичном анализу других текстов в данной диссертации, подразумевает философское осмысление функционального содержания текста. В случае описания какого-либо пути к Истине, текст является инструментом, с помощью которого читающий может провести работу над собой. Исследование методом герменевтической реконструкции мистического опыта позволяет выделить конкретное инструментальное содержание текста, как бы взглянуть на этот путь со стороны. Выражение такого «взгляда со стороны» философским языком представляет из себя акт философской саморефлексии, что и является целью данной работы. «Вопрос о технике» же является в этом плане самодостаточным

¹⁶⁵ Робинсон Дж. М. Германская дискуссия о позднем Хайдеггере / Пер. А. В. Соболева // Мартин Хайдеггер и теология. – М.: 1975. – С. 35–64.

¹⁶⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме, 1947 / Пер. В. В. Библихина. URL: http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme

произведением – Хайдеггер уже излагает функциональное содержимое непосредственно философским языком. Вместо использования, например, аналогий или аллегорий Хайдеггер последовательно раскрывает процесс мышления, приводящий читателя к не выраженному напрямую словами заключению. Попытки создать философское осмысление этого процесса превращаются в простое копирование слов Хайдеггера, поскольку лучше, чем он, описать этот процесс едва ли возможно. Максимум, что мы можем сделать, это проследить вместе с Хайдеггером отдельные моменты философского обоснования данного пути.

Поскольку, согласно методу герменевтической реконструкции мистического опыта, данный текст рассматривается как некое описание пути к Истине, это позволяет задать конечную точку, относительно которой определяется функциональное содержимое. На первый взгляд, в работе Хайдеггера Истина является результатом, а не исходной предпосылкой. Тем не менее, определённый намёк на результат присутствует прямо в самом начале текста. Отмечая роль языка не просто как инструмента, но как неотъемлемой части пути, целью текста Хайдеггер ставит достижение свободного отношения к технике, постулируя, что «свободным оно будет, если откроет наше существование (Dasein) для сущности техники»¹⁶⁷. В соответствии с максимой «Сущность Истины есть свобода»¹⁶⁸ и исследованию Истины как открытости/несокрытости¹⁶⁹, свободное отношение является просветом Истины (Бытия). Это, с точки зрения герменевтической реконструкции мистического опыта, даёт определённое подтверждение предположению, что данная работа действительно посвящена описанию некоего пути к Истине, что даёт нам основания приравнять понятие «путь к Истине» (в плане мистицизма) к термину «достижение свободного отношения» (в терминологии данной работы Хайдеггера). Таким образом, в первом абзаце своей

¹⁶⁷ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Бибикина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221.

¹⁶⁸ Хайдеггер М. О сущности истины / Пер. З. Н. Зайцевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 15.

¹⁶⁹ Там же. С. 8–27.

статьи Хайдеггер увязывает вопрос о достижении Истины с вопросом о сущности техники, после чего он переходит непосредственно к установлению сущности техники.

Для начала Хайдеггер устанавливает разницу между техникой и сущностью техники вполне платоновским методом, т. е. так же, как Платон устанавливает разницу между конкретным благом и идеей блага вообще: «Техника не то же, что сущность техники. Отыскивая сущность дерева, мы неизбежно увидим: то, чем пронизано всякое дерево как таковое, само не есть дерево, которое можно было бы встретить среди прочих деревьев»¹⁷⁰. Данное рассуждение является вполне платоновским по духу и по форме. Например, в диалоге «Гиппий Большой» Платон указывает на то, что прекрасное само по себе, т. е. сущность прекрасного, не определяется никаким прекрасным предметом¹⁷¹.

Следующий абзац статьи выглядит парадоксально. В нём Хайдеггер призывает преодолеть рабскую прикованность к технике. При этом он предостерегает от положительного, отрицательного, а главное – нейтрального отношения к технике. Какое же отношение остаётся? Именно в этой парадоксальности уже содержится указание на невысказанный путь – мистический путь, который невозможно напрямую выразить словами. Поскольку пребывание в плену у техники описывается словами «[быть] совершенно слепыми к её существу»¹⁷², то требуемое отношение заключается в том, чтобы не быть слепыми по отношению к существу техники. Мысль первого параграфа статьи (о том, что целью является достижение свободного отношения к технике) здесь повторяется и конкретизируется: свободное отношение не является ни положительным, ни отрицательным, ни нейтральным. Оно вообще не является нашим отношением – оно является отношением сущности техники к нам, от нас требуется только принять его, быть открытым к нему. Наше существование коренится в той же

¹⁷⁰ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221.

¹⁷¹ Платон. Гиппий Большой / Пер. А. В. Болдырева // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 386–417.

¹⁷² Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221.

Истине (Бытии), в котором пребывает сущность техники. Открывая наше существование сущности техники, мы следуем определённому пути от уровня Сущего, который приводит нас на более глубокий уровень бытия. Но этот уровень один – это Истина (уровень того, как работает мир, не является бытийным, невозможно «находиться в нём»). Т. е. следуя этому пути, мы встанем вровень с Истиной – а ведь именно это (встать вровень) в конце первого параграфа Хайдеггер и называет целью всей работы! Таким образом, осмысливая третий параграф, мы приходим к выводу, сделанному Хайдеггером в конце первого параграфа. Встав вровень с сущностью техники, мы увидим смысл техники – но не увидим в прямом смысле слова, не осмыслим какой-то конкретной мыслью, а «zu erfahren» – «охватим», «испытаем» его, т. е. прикоснёмся к Истине, следуя данному пути.

Представленный анализ нескольких параграфов показывает довольно типичную для работ Хайдеггера картину. Создаётся впечатление, что мысль Хайдеггера – это некая многомерная структура, которую он пытается разложить в виде текста – т. е. в одномерном виде. В результате и возникают ситуации, в которых мысли какого-либо параграфа неразрывно связаны с мыслью, изложенной в каком-то параграфе ранее. Это сильно осложняет анализ его текстов, поскольку они не являются последовательным одномерным изложением (как у Платона, например). Автор ни в коем случае не претендует на знание полной картины мышления Хайдеггера (и тем более автор не собирается использовать выражение «вот что Хайдеггер на самом деле думал»), но простое осознание этой многомерности мышления уже даёт намёк на нечто невысказанное, которое эта многомерная мысленная фигура окружает. В результате не просто логический текст, а вся эта мысленная фигура становится философским осмыслением мистического пути – пути к тому, что нельзя выразить словами.

Далее Хайдеггер даёт привычное инструментальное определение техники («техника есть средство для достижения целей»¹⁷³) и сопряжённое с ним антропологическое определение техники как некоторой человеческой

¹⁷³ Там же. С. 221.

деятельности. Отметив вслед за Хайдеггером, что любая человеческая деятельность состоит из целеполагания и действий, направленных на достижение поставленной цели (собственно, целеполагание как проявление нисходящей причинности и есть отличительная черта человеческой деятельности, как будет более подробно описано в третьей главе), можно согласиться с выводом Хайдеггера о практической эквивалентности этих определений и в дальнейшем рассматривать только инструментальное определение.

Инструментальное определение – безусловно верное. Но «...просто верное – это ещё не истина. Лишь истина впервые позволяет нам вступить в свободное отношение к тому, что задевает нас самим своим существом»¹⁷⁴, – и здесь Хайдеггер в явном виде повторяет мысль первых параграфов о связи истины и свободного отношения.

Целеполагание, т. е. постановка цели, является необходимой отличительной чертой осмысленной человеческой деятельности. Мы можем рассматривать наличие цели как нечто организующее процесс человеческой деятельности, нечто отличающее хаотические действия от осмысленных. В этом случае во главу угла выносятся противопоставление хаоса и организации, и принцип организации становится определяющим для деятельности – именно это делает А. А. Богданов в «Тектологии»¹⁷⁵. Хайдеггер же рассматривает деятельность не в аспекте организации, а в аспекте причинности. В отличие от Богданова, провозглашающего организационный принцип основополагающим принципом Вселенной (что перекликается с «ортогенезом» П. Тейяра де Шардена, который будет рассмотрен в третьей главе), Хайдеггер неявно относит организационный аспект к вопросу «как?» и концентрируется на вопросе «что?». Наличие цели и есть то, что устанавливает определённый порядок, и, таким образом, цель является причиной действия, и весь процесс осмысленной деятельности оказывается проявлением причинности. Это, в свою очередь, перекликается с эсхатологией Тейяра де

¹⁷⁴ Там же. С. 222.

¹⁷⁵ Богданов А.А. Тектология (всеобщая организационная наука). В 2-х кн. – М.: Экономика, 1989. – 304+351 с.

Шардена, в которой «точка Омега» является целью и, таким образом, причиной эволюции разума. В этом смысле можно сказать, что представление Тейяра де Шардена, о котором пойдёт речь в третьей главе, объединяет представления Богданова и Хайдеггера, рассматривая оба аспекта эволюции: организацию и причинность.

Итак, М. Хайдеггер устанавливает, что инструментальность относится к сфере причинности. В дальнейшем рассуждении, смыкая цель как причину и конечный результат, сближая понятия причины, вины и повода, рассматривая «φύσις» как «ποίησις» (творения природы как произведения), Хайдеггер постепенно демонстрирует, как вся цепь причинности (к сфере которой относится инструментальность и которая является сущностью человеческой деятельности) сжимается в точку (и эта точка является общей для человеческих творений и всего мироздания). Собственно, Хайдеггер прямо говорит об этом позднее в тексте: «Это раскрытие потаенного заранее собирает образ и материал корабля и дома воедино в свете пред-видимой законченности готовой вещи и намечает исходя отсюда способ её изготовления. Решающая суть τεχνή заключается тем самым вовсе не в операциях и манипуляциях, не в применении средств, а в вышеназванном раскрытии. В качестве такого раскрытия, но не в качестве изготовления, τεχνή оказывается про-из-ведением (Her-vor-bringens)»¹⁷⁶.

Таким образом, весь протяжённый процесс производства скручивается в единое событие – событие перехода из потаенного в непотаенное. Но для того, чтобы увидеть это сжатие, нужно смотреть на процесс производства в перспективе раскрытия потаенного: «Событие производства происходит лишь постольку, поскольку потаенное переходит в непотаенное»¹⁷⁷, – т. е. только при таком гипотетическом взгляде со стороны Истины процесс производства сворачивается в единое событие. Истина, к которой ведёт путь техники, есть сама возможность такого события: «Здесь заложена возможность всякого поставляющего

¹⁷⁶ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 225.

¹⁷⁷ Там же. С. 224.

изготовления»¹⁷⁸.

Это и есть главный вывод статьи Хайдеггера до этого момента. Оглядываясь из точки этого вывода на рассуждения, предшествующие выводу (причём процитированное ранее рассуждение, которое по смыслу предшествует выводу, в тексте идёт после вывода), мы видим свёртывание различных положений в единую точку сборки. Сама конструкция свёртывания в точку, последовательно изложенная Хайдеггером, отражает свёртывание процесса производства в точку события производства. Текст становится инструментом – обращая внимание на процесс, мы становимся свидетелями его. Реконструируя его как указание, мы свидетельствуем.

Реконструируя таким образом смысл понятия «про-из-ведение», мы приходим к выводу, кардинально отличающемуся (вплоть до противоположности) от выводов американских философов. В работах, касающихся «Вопроса о технике», американские философы рассматривают тезисы Хайдеггера по отдельности – как правило, выбирают одно-два соображения из приведённых Хайдеггером (например, сравнение «φύσις» и «ποίησις»), и на основании этих соображений трактуют понятие «про-из-ведение». В результате они обычно констатируют общепринятую трактовку термина «про-из-ведение» как чего-то поэтического и естественного, т. е. близкого к природе ^{179 180 181}.

Д. Уаддингтон в статье¹⁸², опубликованной в 2005 году, пытается критически рассмотреть всю цепь рассуждений Хайдеггера, приводящую к понятию «про-из-ведение». Он рассматривает каждый из аргументов Хайдеггера в отдельности, при этом приписывает Хайдеггеру желание обосновать свою концепцию исторически и (как и некоторые другие американские философы) автоматически приравнивает

¹⁷⁸ Там же. С. 225.

¹⁷⁹ Ma L., van Brakel J. Heidegger's thinking on the "Same" of Science and Technology // *Continental Philosophy Review* 47(1), 2014. – P. 19–43.

¹⁸⁰ Standish P. Heidegger and the technology of further education // *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 31, No. 3, 1997. – P. 439–459.

¹⁸¹ Zitzelsberger H. M. Concerning technology: thinking with Heidegger // *Nursing Philosophy*, 5, 2004, – P. 242–250.

¹⁸² Waddington D. I. A Field Guide to Heidegger: Understanding 'The Question Concerning Technology' // *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 37, No. 4, 2005. – P. 567–583.

точку зрения Хайдеггера к теории идей Платона. Уаддингтон поверхностно рассматривает рассуждение Хайдеггера так, как если бы оно было одномерным последовательным логическим доказательством. Неудивительно, что он в результате находит это рассуждение нелогичным и необоснованным: «Про-из-ведение – это произвольное ностальгическое понятие, которое включает в себя невозможное (раскрытие из пред-существования) и не имеет обоснования в историческом факте»¹⁸³, – не замечая свидетельствования об Истине, присутствующего в работе Хайдеггера. Если мы попробуем дать мысли Хайдеггера свернуться из одномерной линии в многомерную структуру, то мы почувствуем (охватим), что смысл «Вопроса о технике» совершенно не в том, чтобы что-то доказать.

Концепция про-из-ведения – первая из трёх ключевых концепций «Вопроса о технике». После введения концепции про-из-ведения М. Хайдеггер переходит к рассмотрению отличия современной техники от стародавнего ремесла и находит его в том, что современная техника по своей сути есть «производство» («Herausfordern»), в отличие от ремесла, являющегося по сути про-из-ведением («Her-vor-bringens»). «Производство» есть вторая ключевая концепция работы Хайдеггера.

Единственная реальная определяющая характеристика современной техники – это масштаб. Атомная электростанция – это, по сути, котелок с водой, подвешенный над костром. Но урановые брикеты, горящие вместо дров, и вода, заключённая вместо котелка в теплообменные контуры, позволяют получать энергию в невиданных ранее масштабах. Современные роботизированные пирсы, позволяющие переваливать тысячи многотонных контейнеров, по своей сути мало отличаются от дощатого причала с колышком для швартовки и парой грузчиков. Человечество, действуя с размахом, переходит от про-из-ведения к производству. Мы по-прежнему называем отдельные объекты, созданные ручным трудом, произведениями, но вряд ли назовём «произведением» автомобиль, сошедший с

¹⁸³ Там же. Р. 578.

конвейера.

М. Хайдеггер формулирует вопрос, задаваемый об объектах реального мира: чем они выходят для нас из всеобщей потаенности? И ответ заключается в том, что на пути техники мы обрамляем объекты реального мира в понятия (антропные концепты), соответствующие нашему способу достижения целей. «Вот, например, участок земли, эксплуатируемый для производства угля или руды. Земные недра выходят теперь из потаенности в качестве карьера открытой добычи, почва — в качестве площадки рудного месторождения»¹⁸⁴. Тот же самый процесс, который обрамляет кусок камня, лежащий перед скульптором, в понятие сырья для будущей статуи, обрамляет участок земли в источник руды, а реку — в хранилище потенциальной энергии, преобразовываемой гидроэлектростанцией. С такой точки зрения производство и производство предстают просто разными ступенями эволюции представлений одного и того же процесса.

Здесь, кстати, заключается ещё одна предпосылка к тому, что англо-американские философы считают «Вопрос о технике» осуждающим технику — перевод терминов «Her-vor-bringens» и «Herausfordern». В каноническом переводе В. В. Бибихина на русский язык они переведены как «про-из-ведение» и «производство». На английский же их принято переводить как «bringing-forth» и «challenging-forth» — «принесение в мир» и «вызов в мир». В русском языке слова «произведение» и «производство» близки и имеют схожую нейтральную коннотацию. В английском переводе же чётко проявляется противопоставление «Her-vor-bringens» как чего-то естественного и «Herausfordern» как чего-то насильственного, даже яростного («to challenge» — «бросить вызов»). То, в чём мы (в русском переводе) видим естественную эволюцию представлений одного и того же процесса при переходе к большим масштабам, в английском переводе предстаёт в виде кардинально разных сущностей — работы вместе с природой и насилия над природой. Вполне возможно, что сам Хайдеггер не осознавал внутренней одинаковости (с точностью до масштаба) понятий «Her-vor-bringens» и

¹⁸⁴ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 226.

«Herausfordern», и именно менталитет (т. е. советское восприятие технического прогресса как чего-то положительного, а также интуитивное понимание того, что техника суть развитие и масштабирование ремесла) побудил Бибихина перевести термины Хайдеггера нейтральными словами, не противостоящими, но перетекающими друг в друга.

Следующий вопрос, затрагивающийся в работе М. Хайдеггера – это вопрос о связи техники и точных наук. Часть статьи Хайдеггера, посвящённую этому вопросу, можно разобрать с помощью определённого рода синоптического чтения, аналогично тому, как мы рассмотрели концепцию про-из-ведения. Этот вопрос находится несколько в стороне от магистрального течения «Вопроса о технике», и Хайдеггер рассматривает его как бы вскользь, но герменевтическая реконструкция этой части работы Хайдеггера позволит нам прийти к фундаментальному выводу о возможности расширения категориального аппарата философии техники по сравнению с аппаратом философии науки.

Уже в рассуждении о про-из-ведении Хайдеггер отмечает связь между «*τεχνη*» и «*ἐπιστήμη*». Так же, как сущность инструментальности есть причинность, сутью техники оказывается раскрытие потаённости, производство. Но данное определение оказывается недостаточным – ведь то же самое можно сказать о естествознании. В самом деле, чем тогда современная техника отличается от точных наук, с которыми она непосредственно связана? Такое определение не позволяет объяснить взаимоотношение техники и естествознания.

Этот вопрос Хайдеггер рассматривает позднее. Он отмечает кольцевую зависимость точных наук и техники: техника оказывается средством для экспериментального естествознания, а точные науки оказываются средством для техники. Извечная связь «*τεχνη*» и «*ἐπιστήμη*» продолжается и в наши дни. Сейчас дошло до того, что сам термин «знание» в Словаре Международной Организации Стандартов (созданном в основном англо-американскими философами) определяется как «информация об объектах, событиях, концепциях или правилах, их отношениях и свойствах, организованная для систематического целе-

ориентированного использования»¹⁸⁵. В этом определении связь между знанием и характерным для техники целеполаганием, т. е. связь между «ἐπιστήμη» и «τέχνη», предстаёт настолько жёсткой, что практически стирается грань между знанием и техникой, причём знание предстаёт как часть техники, а не наоборот. Такой подход вполне объясним, поскольку Международная Организация Стандартов создаёт технические стандарты, т. е. подходит к сущему с точки зрения техники, а, как уже отмечалось выше, философия техники предрасположена к прагматизму, технике свойственно наличие цели. Казалось бы, что в этом может заключаться принципиальное отличие сути науки от сути техники. Но и науке, так же как и технике, присущ определённый прагматизм. В самом деле, как отмечает Д. А. Вайскопф, даже классификации, используемые наукой, часто в большей степени определяются соображениями практического применения, чем сходством наборов каких-либо естественных характеристик объектов, являясь «антропными концепциями», а не «естественными видами»¹⁸⁶. Сама наука при ближайшем рассмотрении приобретает черты техники.

Именно к такому выводу приходит М. Хайдеггер, разбирая этот вопрос: сущность современной техники предшествует точному естествознанию и оформляет его. Хайдеггер сам осознаёт парадоксальность этого вывода: «Факты говорят как будто бы о противоположном. Современная техника развернулась всё же только после того, как смогла опереться на точное естествознание. По историографическому счету это верно. По смыслу исторических событий отсюда далеко до истины»¹⁸⁷.

Не приводя целиком обоснование этого вывода, представленное М. Хайдеггером, автор хочет обратить внимание на чёткую аналогию между двумя различными частями «Вопроса о технике»: доказательством взаимоотношения физики и техники (с одной стороны) и рассмотрением процесса создания ремесленником чаши/корабля/дома (с другой стороны). Так же, как некая часть

¹⁸⁵ ISO CD 22989.2, 3.1.5. URL: <https://www.iso.org/ru/standard/74296.html>

¹⁸⁶ Weiskopf D. A. *Anthropic Concepts // Nous*. Volume 54, Issue 2, June 2020. – P. 451–458.

¹⁸⁷ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Биbihина // Хайдеггер М. *Время и бытие: статьи и выступления*. – М.: Республика, 1993. – С. 230.

цепи причинности, свёртывающейся в единое событие появления объекта ремесла, физика оказывается частью техники. И с этой точки зрения техника есть не просто часть естествознания – сущность техники предстаёт как мистический телос математического естествознания, одновременно и цель, и причина. «Поскольку существо современной техники коренится в по-ставе, постольку она вынуждена применять точное естествознание. Отсюда возникает обманчивая видимость, будто современная техника есть прикладное естествознание. Такая видимость может утверждать себя до тех пор, пока не спрошено достаточным образом ни о сущностных истоках наук Нового времени, ни о существо современной техники»¹⁸⁸. Представляя сущность техники как телос собственного пути, частью которого является естествознание, Хайдеггер выводит технику из привычного представления о ней как о прикладном естествознании, и этим он закладывает основу для новой концептуализации философии техники, отличающейся от философии науки.

Возвращаясь к магистральному течению «Вопроса о технике», мы переходим к следующей концепции, вводимой М. Хайдеггером и являющейся центральной для всей статьи – концепции «по-става».

Как уже было сказано в Параграфе 2.1, вся человеческая деятельность, связанная с природой, делится, согласно И. Фихте, на добычу и обработку. Как это было сформулировано Ф. Бэконом и И. Фихте, вся остальная человеческая деятельность является следствием производства или надстройкой над производственными отношениями (общественные отношения у Бэкона, торговцы и управленцы у Фихте). Добыча и обработка делаются с целью дальнейшего (немедленного или более позднего, т. е. возможного) использования получившихся продуктов человеком, т. е. целью (а значит и причиной, в силу сущности инструментальности, раскрывающейся как причинность) этих процессов является предоставление результатов труда для потенциального будущего использования. Таким образом, как это формулирует М. Хайдеггер, на пути техники, в процессе

¹⁸⁸ Там же. С. 231.

добычи и производства, человечество обрамляет сущее как «состоящее-в-наличии»: «Словосочетание “состояние-в-наличии” поднимается здесь до статуса принципиального понятия. Им характеризуется весь тот способ, каким наличествуют вещи, затронутые производяще-добывающим раскрытием»¹⁸⁹. Более того, со времён «научного менеджмента» Ф. Тейлора¹⁹⁰ техника распространяется на область управления, а современные «воронки продаж» и CRM-системы обрамляют и торговые процессы как состоящие-в-наличии – торговцы и управленцы Фихте оказываются также захваченными сущностью техники. Техника становится доминирующим отношением человека ко всему сущему – как к миру природы, так и к миру человеческих отношений.

Путь техники предстаёт как путь обрамления всего сущего как состоящего-в-наличии. То, что захватывает человека и ставит на этот путь, Хайдеггер называет «по-ставом»: «По-ставом мы называем собирающее начало той установки, которая ставит, то есть заставляет человека выводить действительное из его потаенности способом по-ставления его как состоящего-в-наличии»¹⁹¹. Данное определение не есть доказательство – оно есть наблюдение мистика. Определение по-става в полной мере соответствует определению Истины как того, что делает нас такими, какие мы есть. Таким образом, по-став оказывается определением Истины на том пути, по которому ведёт рассмотрение техники, так же, как «красота» или «благо» оказываются определениями единой Истины на других путях. Поскольку Истина есть то, что есть наш мир (то, что мистики в монотеистических религиях называют Богом), то выводимая из «Вопроса о технике» трактовка техники как проявления Истины перекликается (если не полностью совпадает) с трактовкой Николая Кузанского, приведённой выше в Параграфе 2.1 (ремесло как отображение божественного ремесла). Своим определением по-става Хайдеггер выражает современным языком для современной техники то, что Николай Кузанский

¹⁸⁹ Там же. С. 227.

¹⁹⁰ Тейлор Ф. Принципы научного менеджмента / Пер. А. И. Зака // Фукс. А. Управление компанией. Практический опыт. Фредерик Тейлор. – М.: б. и., 2014. – С. 97–216.

¹⁹¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Биbihина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 229.

выразил для ремесла.

Для чистоты исследования стоит отметить, что аналогичную идею высказал (примерно в то же время, что и М. Хайдеггер) французский философ Ж. Симондон: «Можно было бы сказать, что в техническом сущем содержится человеческая природа – в том смысле, в котором слово «природа» может употребляться для обозначения того, что есть изначального, предшествующего человечеству, конституированному в человеке. Человек изобретает, воплощая в жизнь свое собственное природное основание, этот *ύλτερον*, с которым соединено каждое индивидуальное бытие»¹⁹².

Таким образом, сущность техники оказывается «не просто человеческим делом», она находится в Истине, вне мира человеческой деятельности: «Итак, современная техника в смысле поставляюще-предоставляющего раскрытия непотаенности — не просто человеческое дело. Поэтому и тот вызов, который заставляет человека поставлять действительное как состоящее-в-наличии, мы тоже должны воспринять таким, каким он обнаруживает себя. Вызов этот сосредоточивает человека на поставляющем производстве. Его собирающее начало нацеливает человека на поставление действительного как состоящего в наличии»¹⁹³. Истина, не являющаяся сущим, есть нечто, что неизбежно захватывает человека и ставит его на путь техники, который таким образом приобретает черты необходимости.

В этой формулировке однозначно прослеживается параллель с трёхчастным описанием пути мистика, приведённым во фразе Прокла, очерчивающей путь мистиков-орфиков: «Демиург, как говорит Орфей, вскармливается Адрастеей (Неизбежностью), имеет спутницей Ананкэ (Необходимость) и рождает Еймарменэ (Судьбу)»¹⁹⁴. Связь пути техники с судьбой М. Хайдеггер устанавливает через посыл: «Существо современной техники ставит человека на путь такого раскрытия

¹⁹² Симондон Ж. О способе существования технических объектов. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/10050-existence-of-technological-objects>

¹⁹³ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Бибахина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 228–229.

¹⁹⁴ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: Наука, 1989. – С. 54.

потаенности, благодаря которому действительность повсюду, более или менее явно, делается состоящей-в-наличии. По-ставить на тот или иной путь значит то же, что послать в него. То сосредоточивающее послание, которое впервые ставит человека на тот или иной путь раскрытия потаенности, мы называем миссией и судьбой»¹⁹⁵. В немецком языке направляющий характер судьбы рельефно проявляется в силу игры слов: «schicken» – посылать, направлять; «Schicksal, Geschick» – судьба. Поэтому естественным образом в этой фразе Хайдеггера судьба выступает целью и причиной захватывающего человека указания. Путь техники есть то, что сопутствует человеку, и, таким образом, техника есть необходимость. Автор надеется, что возникающее из вышеприведённой трактовки «Вопроса о технике» понимание техники как необходимости будет принято в формирующейся российской философии техники и станет одним из отличий российской философии техники от англо-американской.

Примечательно, что по отношению к пути техники М. Хайдеггер нигде не употребляет слово «необходимость», хотя он де-факто раскрывает суть понятия «необходимость» как часть пути к Истине, целью которой является достижение свободного отношения – в этом смысле рассуждения Хайдеггера можно воспринять как иллюстрацию фразы «свобода есть осознанная необходимость». Но необходимость, сопутствующая человеку на пути к Истине – не то же самое, что необходимость детерминированного мира механицизма. В абсолютно предопределённом механистическом мире вообще нет разницы между понятиями неизбежности, необходимости и судьбы – нет никакого источника, пути и цели, всё абсолютно предопределено со времён творения. Поэтому, в случае чисто механистической трактовки текста Хайдеггера, автоматически возникает вопрос об ответственности.

Удивительным образом некоторые англо-американские философы воспринимают любое ограничение индивидуальной свободы воли со стороны больших системных процессов (будь то объективный исторический процесс в

¹⁹⁵ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 231.

марксизме или история как просвет бытия у Хайдеггера) как повод моментально переложить ответственность за действия индивидуума на что-то большое и индивидууму неподвластное. Например, Д. Уаддингтон пишет: «...смехотворная идея о том, что непостижимые исторические предопределения Бытия каким-то образом отвечают за действия человека. Более того, если принять умозрительную связь между ними и по-ставом, то получается, что человеческие существа пойманы в менталитете разрушения – менталитете, который, парадоксально, освобождает преступников от любой ответственности за разрушения!»¹⁹⁶. Нельзя сказать, что критика Уаддингтона совсем уж необоснована. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер в некоторой степени пытается оправдать немцев и то зло, которое они причинили людям во время Второй Мировой Войны: мол, это не немцы виноваты, это история предопределила появление нации, которая доведёт идеи гуманизма до их фактической противоположности, и немцы оказались этой нацией в силу их особенной «близости к истокам бытия»¹⁹⁷.

Необходимость сама по себе не значит неизбежность и не является судьбой. Требуется человек, чтобы осознать необходимость: Адрастея, Ананкэ и Еймарменэ не являются самодостаточными сущностями во фразе Прокла. Необходимость является спутницей демиурга, а не его повелителем. Демиург сам рождает судьбу. С практической точки зрения, ни в одной стране кармические или механистические мировоззрения не являлись поводом для отмены уголовного кодекса. Бытие не снимает ответственность с человека за его действия, ссылка на законы истории не аннулирует ответственность за действия какого-либо народа.

Собственно, и сам Хайдеггер вполне ясно говорит по этому поводу: «Всегда непотаенность того, что есть, идёт одним из путей своего раскрытия. Всегда человек властно захвачен судьбой раскрытия потаенности. Однако его судьба – никогда не принудительный рок. Ибо человек впервые только и делается свободным, когда прислушивается к миссии, посылающей его в историческое

¹⁹⁶ Waddington D. I. A Field Guide to Heidegger: Understanding 'The Question Concerning Technology' // Educational Philosophy and Theory, Vol. 37, No. 4, 2005. – P. 578.

¹⁹⁷ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме, 1947 / Пер. В. В. Бибихина. URL: http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme

бытие, приходя так к послушанию – но не к безвольной послушности»¹⁹⁸. Помимо подтверждения наличия свободы воли человека, эта фраза Хайдеггера содержит инструкцию мистического пути как пути принятия мира: соединяя неизбежность, необходимость и судьбу, человек становится свободным и может стать вровень с Истиной.

Содержат ли работы М. Хайдеггера какие-либо практические инструкции по касанию Истины, аналогичные прямой инструкции Парменида в первом фрагменте поэмы «О природе»? Поскольку Истину невозможно выразить словами, а опыт касания Истины не поддаётся описанию в привычных категориях, то вопрос о сущности Истины является глубоко субъективным и зависит от опыта конкретного мистика. Подавляющее большинство мистических течений отождествляют Истину и любовь (также используются термины «благо», «свет»). В статье «О сущности истины» Хайдеггер говорит: «Сущность истины есть свобода»¹⁹⁹, – но тут же добавляет, что свобода не есть свобода выбора. Начиная с конца XVIII века основой всех западных моделей человека является так называемый гедонистический подход, при котором человек рассматривается как глобула желаний, которая идёт в сторону минимизации боли и максимизации наслаждения. Свобода выбора – краеугольное понятие таких моделей (свобода уклониться от чего-то нежелательного, свобода сделать что-то, что хочется), и именно так слово «свобода» понимается в обществе потребления. В то же время Хайдеггер предостерегает (аналогично максиме Дхун Нуна: «Хотение стоит между человеком и Путём Истины»), что: «Свобода – это не появляющееся иногда желание отказаться от выбора того или иного предложения»²⁰⁰. Свобода – это допущение Бытия (в том числе – принятие мира таким, какой он есть). Попытка выразить эту концепцию словами впрямую приводит Хайдеггера к кольцевым высказываниям: «Допущение бытия – сущее именно как сущее, которое является таковым»²⁰¹. Тем

¹⁹⁸ Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Библихина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 232.

¹⁹⁹ Хайдеггер М. О сущности истины / Пер. З. Н. Зайцевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 15.

²⁰⁰ Там же. С. 18.

²⁰¹ Там же. С. 17.

не менее, Хайдеггер в определённой степени даёт практический рецепт: «Допустить бытие – значит принять участие в сущем»²⁰². В этой фразе словосочетание «принять участие» имеет двоякий смысл: только принимая участие, т. е. действуя (или хотя бы мысля) в сущем, а также принимая (в смысле признавая) своё участие, т. е. принимая себя как часть сущего как такового, можно коснуться Истины. Таким образом, путь к Истине Мартина Хайдеггера однозначно классифицируется как путь вовне.

И здесь мы возвращаемся к рассуждению о свидетельствовании, начатому в первой главе разбором работ Мейстера Экхарта. Всё, что нас окружает, включая то, что мы едим, во что одеваемся, что используем – есть следствие и проявление техники. Всем своим существованием человек свидетельствует о технике, как свидетельствует густота воды о количестве материи в ней²⁰³. Но до тех пор, пока мы не осознаём этого, мы свидетельствуем пассивно, и до тех пор, пока мы свидетельствуем пассивно, мы остаёмся рабами техники и не можем этого осознать, как вода не может осознать своей плотности. Но если мы примем участие в сущем (осознав масштаб технических процессов, результатом и частью которых является окружающее, увидев то, как техника, охватывая человечество, увеличивает масштабы и плотности, но не теряет своей сути), а затем свернём суть всего, большого и малого, в единую точку, стоящую за разрозненными объектами, окружающими нас, т. е. повторим путь Хайдеггера, свёртывающего разрозненные понятия в единую сущность по-става, являющуюся частью того, частью чего являемся мы сами – именно это приведёт нас к активному свидетельствованию о технике. Текст Хайдеггера – не одномерное логическое рассуждение, но текст учителя, приводящего нас к активному свидетельствованию.

В заключение автор хотел бы остановиться на двух комментариях В. В. Библихина к его каноническому переводу «Вопроса о технике» на русский язык. Комментарий 34: «Интенсивность технического производства, с одной

²⁰² Там же. С. 17.

²⁰³ Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер. М. Ю. Реутина. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 80.

стороны, не оставляет времени для осмысления бытия, с другой — говорит о небывалой в истории захваченности человека истиной бытия, открывшейся в образе науки»²⁰⁴. По поводу нехватки времени можно возразить: всё, что требуется для осмысления бытия – это мгновение, как, согласно реконструкции, проделанной в первой главе, говорил об этом ещё Парменид. Также в этом комментарии говорится о науке как истине бытия, захватывающей человека. По мнению автора, такое описание науки никак не следует напрямую из статьи Хайдеггера. Автор считает, что в этом комментарии Бибихин допускает некоторое смешение науки и техники, при этом отводя науке ведущую роль (подобное мы уже видели в советском переводе «Нового Органона» Ф. Бэкона). Этот комментарий относится к рассуждению Хайдеггера о том, что техника есть опасность, но она одновременно несёт в себе и «ростки спасительного». Таким образом, выражаемая в этом комментарии идея Бибихина заключается в том, что именно наука несёт в себе «ростки спасительного». Это очень интересная идея, но всё-таки вопрос о смысле и сущности науки является совершенно отдельным вопросом.

Другой комментарий В. В. Бибихина касается «овладения техникой»: «Желание «овладеть техникой» само входит в орбиту техники. Двигаясь по кругу овладения техникой как инструментом мысль оказывается частью по-става»²⁰⁵. Здесь, по мнению автора, Бибихин совершенно прав. Овладение техникой без понимания её сути есть иллюзия. Стремление «овладеть техникой» есть стремление к контролю (контроль – это самоценность, верховное божество американского менталитета). Стремясь к тотальному контролю, человек расширяет техническое на сферу мысли и обретает кажущийся контроль над разумом. С одной стороны, кажется, что введение мысли в сферу техники (сведение мысли к чему-то существующему-в-наличии) даёт невиданное могущество – промывание мозгов на Западе идёт в совершенно невероятных масштабах, которые и не снились никаким диктаторам прошлых лет. С другой стороны, любое колебание реальности рушит то, что воспринималось как само собой разумеющееся: росток правды делает

²⁰⁴ Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 423.

²⁰⁵ Там же. С. 423.

трещину в монолитной стене лжи, и стена внезапно начинает осыпаться; угроза лишения ставших привычными достижений техники внезапно вызывает чувство растерянности. Восприятие техники как пути, пребывание в моменте на этом пути, осознание (схватывание) неизбежности и огромности всего процесса «как работает мир» (назовём мы его историей или эволюцией – неважно) и необходимости техники как проявления этого процесса – вот что даёт прочное основание для суждений, которые невозможно разбить столкновением с реальностью, ибо они рождены реальностью.

Итак, начиная со второй половины XX века философская проблематизация техники обособляется от проблематизации науки. В свою очередь, проблемный контекст философского осмысления естественных наук видоизменяется в связи с новейшими открытиями физики и биологии. Рассмотрение философских проблем современного естествознания в историческом аспекте следует начать с исследования исторических основ научной методологии.

Глава 3. Мистицизм и квантовая механика: взаимовлияние и новые смыслы

§ 3.1. Кризис редукционизма и апофатический мистицизм

Научный метод познания базируется на двух столпах: во-первых, выделении главного и игнорировании второстепенного, во-вторых, задании граничных условий. Формулировка граничных условий – неотъемлемая часть научного метода. В любом эксперименте задаются граничные условия, после чего проявляется определенный эффект, доступный нам непосредственно в ощущениях и/или в каких-либо количественных показателях.

Необходимость задания граничных условий как части научного метода вытекает из двух соображений. Во-первых, заданная граничными условиями часть мироздания определенным образом проявляет себя – изучаемые вещи «дают нам отпор», то есть подтверждают или опровергают наши представления о них, что составляет основу научного знания, как это сформулировал Б. Латур²⁰⁶. Во-вторых, задание граничных условий делает возможным воспроизводимость эксперимента и, как следствие, установление универсальности проявляющихся эффектов. На основании этого можно сделать вывод, что существуют области человеческого знания, которые невозможно полностью охватить научным методом в связи со сложностью задания граничных условий.

Одним примером такой области является психология: как отмечает Б. Латур²⁰⁷, человеческая психика чрезвычайно пластична по отношению к заданию граничных условий, что приводит к различным толкованиям (вплоть до сомнения в достоверности) результатов психологических экспериментов. Другим примером, с точки зрения автора, является философия: поскольку философия в целом

²⁰⁶ Latour B. When things strike back – a possible contribution of ‘science studies’ to the social sciences // *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51, No. 1. – P. 107–123.

²⁰⁷ Там же.

безгранична, то ее невозможно свести только к науке, хотя применение научного метода может быть весьма плодотворным в различных областях философии. В частности, историографический жанр «духовной истории» (Geistesgeschichte)²⁰⁸ соответствует данному определению научного метода: исследователь задает граничное условие в виде определенной темы, вследствие чего проявляется канон мыслителей, занимавшихся данной темой, а затем исследователь изучает развитие данной темы с течением времени.

В связи с вышесказанным возникает историко-философский вопрос: каковы истоки предложенной выше трактовки научного метода? В вышедшей в 2014 г., но уже ставшей хрестоматийной книге С. Чибарро, Л. Рондони и А. Вулпиани (которую можно охарактеризовать как книгу по современной физике для философов)²⁰⁹ историческое происхождение граничных условий возводится через математику к Евклиду. Авторов книги в первую очередь интересует асимптотический характер граничных условий (например, прямая и точка – идеальные конструкторы, являющиеся асимптотическим пределом реальных нарисованных прямых и точек). Нас же здесь интересует происхождение научного метода как связи между граничными условиями и выделением главного. И мы находим искомое в диалоге Платона «Менон» (следует отметить, что существует предположение, что Евклид опирался на диалог «Менон» и работы пифагорейцев, но мы никогда не узнаем этого наверняка).

В диалоге «Менон» Сократ дает следующее определение очертаний: «Очертания, по-нашему, это единственное, что всегда сопутствует цвету»²¹⁰. В этой фразе и заключено пред-осмысление научного метода. Слово «единственное» является здесь ключевым. Очертания есть то необходимое, что сопутствует цвету, доступному нам в ощущениях. И наоборот: задание очертаний с необходимостью выделяет экспериментально обнаруживаемый эффект – цвет. Слово «всегда»

²⁰⁸ Rorty R. The historiography of philosophy: four genres // Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy. – Cambridge University Press, 1984. – P. 49–75.

²⁰⁹ Chibarro S., Rondoni L., Vulpiani A. Reductionism, Emergence and Levels of Reality – The Importance of Being Borderline. – Springer, 2014. – P. vii.

²¹⁰ Платон. Менон / Пер. С. А. Ошерова // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. – С. 581.

передает стремление к универсальности и лежащую в основе научных рассуждений уверенность в существовании общих закономерностей. На взгляд автора, эта фраза Платона отражает суть всех научных формулировок и является их провозвестником – она имеет характер универсальной формулировки, устанавливающей взаимно однозначную связь между заданными граничными условиями и проявляющимся эффектом. Более поздние формулировки естественнонаучных законов имеют схожий характер. Например, если мы скажем: «Сила, по-нашему, это единственное, что всегда сопутствует ускорению», – то фактически мы получим качественную формулировку основного закона классической механики, второго закона Ньютона (с точностью до количественного уточнения «...и ускорение пропорционально силе»).

Экспериментально обнаруживаемый эффект проявляется относительно прочих характеристик, которые рассматриваются как шум. Что любопытно, в философии нет определенного термина для метода выделения эффекта и игнорирования шума – того, что психологи называют «модельным мышлением». По сути, это метод сведения сложного к простому. До недавнего времени такой метод квалифицировался как часть редукционизма. «Редукционизм – это принцип, согласно которому высшие формы материи могут быть полностью объяснены на основе закономерностей, свойственных низшим формам, т. е. сведены к низшим формам»²¹¹. В результате метод сведения сложного к простому (назовем его обобщенным редукционизмом) выступал как естественное следствие редукционизма.

Редукционизм был доминирующим методом ученых вплоть до XXI в. Подразумевалось, что социологические процессы можно объяснить через психологию, психологические процессы можно объяснить через биологию, биологические процессы можно объяснить через гидродинамику и термодинамику, которые можно объяснить через межмолекулярные взаимодействия, которые можно объяснить через химию, которую можно объяснить через квантовую

²¹¹ Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 575.

механику. Редукционистский подход давал надежду логически описать все мироздание исходя из некоторых начальных принципов, что издавна было мечтой ученых. Начиная с христианской патристики, считалось, что Бог дал человечеству две книги: Книгу Откровения (Библию) и Книгу Природы. Как отмечает К. В. Копейкин, это представление – Природа как одна из двух книг, данных Богом, которую необходимо прочитать, – являлось подсознательным для всех ученых по крайней мере до XIX в. Даже работы, обнаруженные в архиве Исаака Ньютона, оказались (в порядке убывания количества) работами по теологии, алхимии, математике и физике, причем доля теологии намного превышает доли математики и физики, вместе взятые²¹².

Но в XIX в. с открытиями Л. Больцмана и Дж. Максвелла появилось сомнение в редукционизме, сомнение в возможности объяснить все Творение неким единым образом. Как это выразил создатель классической электродинамики Дж. Максвелл в середине XIX в.: «Но что, если “книга” природы – это вообще не “книга”, а журнал...»²¹³ – то есть не книга, в которой все страницы объединены одним замыслом, а журнал, в котором, читая каждую статью, мы не можем сделать никаких выводов о содержании предыдущих или последующих статей. Таким образом, человеческое знание предстает не в виде матрешки, в которой каждая теория является частным случаем более фундаментальной теории, а в виде цепочки, в которой каждая теория необъяснимым образом трансформируется в следующую.

В XX в. были открыты конкретные процессы эмерджентности. Эмерджентность – процесс, в котором система приобретает свойства, не сводимые к свойствам элементов. В частности (и здесь необходимо отметить огромный вклад русских математиков А. Н. Колмогорова и В. И. Арнольда), были открыты и математически описаны механизмы эмерджентности в нелинейных системах,

²¹² Копейкин К. В. Библиейский тезис о творении из ничего и реляционная парадигма физики // Научный семинар «Основания фундаментальной физики» 08 апреля 2021. URL: https://m.youtube.com/watch?v=4r_EGr5wvfw

²¹³ Chibarro S., Rondoni L., Vulpiani A. Reductionism, Emergence and Levels of Reality – The Importance of Being Borderline. – Springer, 2014. – P. xii.

например в сетечентричных и фрактальных структурах (следует пояснить, что существует некоторая терминологическая путаница: исторически сложилось, что теорию, исследующую эмерджентность в нелинейных системах, часто называют теорией хаоса, хотя она изучает вполне детерминированные нелинейные системы, не имеющие никакого отношения к действительно хаотическим, случайным процессам). Такие процессы в явном виде нарушают традиционный редукционизм. Открытие эмерджентности в нелинейных системах дало основание для серьезной критики редукционизма во многих статьях, написанных в последние 30 лет и как-то касающихся этой темы. Редукционизм называют устаревшим, «неполным», «упускающим целое»²¹⁴. Точка зрения современных критиков редукционизма во многом сходна с точкой зрения советских философов, критиковавших редукционизм с позиций диалектики²¹⁵.

В качестве наиболее ярких примеров эмерджентных эффектов, нарушающих редукционизм (и вполне объяснимых с помощью теории нелинейных систем), часто приводят примеры коллективного поведения пчел и муравьев²¹⁶. Например, поведение муравьев, перетаскивающих материалы в муравейник, невозможно объяснить, исходя из свойств отдельного муравья, но стоит ввести в модель поведения три-четыре простых реакции одного муравья на феромоны другого муравья (то есть задать несколько простых правил взаимодействия между элементами системы), как проявляется определенная структура передвижений муравьев, вполне совпадающая с экспериментально наблюдаемой. Однако все подобные объяснения эмерджентных эффектов являются по сути редукционистскими, сводящими систему к совокупности ее элементов и их взаимодействий. Единственное отличие от традиционного редукционизма заключается в том, что в нелинейных системах правила взаимодействия между элементами системы становятся важнее свойств отдельных элементов.

Таким образом, критики редукционизма приходят к тому же самому

²¹⁴ Shaked H., Schechter C. *Systems Thinking for School Leaders*. – Springer, 2017. – 649 pp.

²¹⁵ Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 575.

²¹⁶ Sapolsky R. *Emergence and Complexity* // Stanford University Channel. URL: https://www.youtube.com/watch?v=o_ZuWbX-CyE

редукционизму, только дополненному теорией нелинейных систем. «Героический антиредукционизм» Р. Вэнса²¹⁷ ничем не отличается от редукционизма Н. Бора, в котором различные описания единого целого возникают просто из-за различных граничных условий наблюдения. Бор, называя такие описания дополнительными, тем не менее всячески подчеркивал редукционистский характер физических теорий: «Идея дополнительности отнюдь не содержит произвольного отказа от привычного физического объяснения; но она непосредственно относится к нашему положению наблюдателей в такой области опыта, где однозначное применение понятий, используемых при описании явлений, существенно зависит от условий наблюдения»²¹⁸.

Единственное различие между Н. Бором и современными антиредукционистами состоит в том, что Бор в середине XX в. не знал о механизмах эмерджентности в нелинейных системах (такие механизмы еще не были открыты): «Здесь мы должны признать, что описание и толкование замкнутых квантовых явлений не обнаруживает никаких признаков, указывающих на то, что организация, составленная из атомов, способна приспосабливаться к окружающему так, как мы это видим в случае самосохранения и эволюции живых организмов»²¹⁹. Сейчас мы знаем несколько механизмов эмерджентности, и многим кажется, что теперь-то мы знаем все, и с помощью этих механизмов можно построить де-факто редукционистское описание всех эмерджентных эффектов, включая человеческое сознание.

Тем не менее пока что нет никаких конкретных примеров построений таких мостов между науками, описывающих природу на разных масштабах. В то же время сомнения в самой возможности такого построения часто воспринимаются как сомнения в возможности научного метода познания в целом. Сторонники редукционизма говорят, что если мы откажемся от редукционизма в принципе, то

²¹⁷ Vance R. E. Heroic antireductionism and genetics: a tale of one science // *Philosophy of Science*. 1996. Vol. 63, Suppl. Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part I: Contributed Papers (Sep., 1996). – P. 36–45.

²¹⁸ Бор Н. Физическая наука и проблема жизни / Пер. В. А. Фока и А. В. Лермонтовой // Бор Н. Избранные научные труды в 2 тт. Т. 2. – М.: Наука, 1971. – С. 523.

²¹⁹ Там же. С. 524.

нам останется только «слабая наука... мистицизм вида “целое больше, чем сумма частей”»²²⁰. В этом можно согласиться со сторонниками редукционизма. Более того, как представляется автору, вне обобщенного редукционизма вообще нельзя дать никаких катафатических определений.

В самом деле, при использовании метода выделения главного и игнорирования второстепенного выделяемое главное есть определяющая характеристика объекта, то есть то самое, через что дается определение объекта. В отсутствие определяющей характеристики мы вообще не можем дать никакого положительного (катафатического) определения объекта или системы. Все, что мы можем сказать: «Это вот есть ещё что-то, что не является тем-то», – что является апофатическим определением. Из этого следует, что вне рамок метода выделения главного и игнорирования второстепенного мы можем дать только апофатические определения. К этому же выводу приходит и Платон в диалоге «Менон». Большая часть диалога «Менон» посвящена попытке дать катафатическое определение добродетели. У участников диалога это не получается, и в итоге Сократ определяет добродетель как нечто божественное. Получается, что то, чему невозможно дать катафатическое определение, определяется как божественное. И уже это с точки зрения платоновского Сократа является достаточно приемлемой картиной мира – картиной, в которой мир делится на что-то познаваемое (посредством того, что мы сейчас называем научным методом познания) и божественное.

Что же на самом деле происходит за границами отдельных современных наук, изучающих природу на разных масштабах? С. Чибарро, Л. Рондони и А. Вулпиани определяют это как «хаос»²²¹. Не тот хаос, о котором говорит теория нелинейных систем, а истинный хаос, в котором зарождаются эффекты, проявляющиеся на следующем масштабе. Такую картину мира можно рассматривать как современную интерпретацию картины, представленной в диалоге «Менон». С точки зрения научного метода «истинный хаос» тождествен

²²⁰ Chibarro S., Rondoni L., Vulpiani A. Reductionism, Emergence and Levels of Reality – The Importance of Being Borderline. – Springer, 2014. – P. 12.

²²¹ Там же. P. 16.

тому, что Платон определяет как «божественное»²²².

Данная проблема широко обсуждается в современной англо-американской философии. С одной стороны, существует движение, девизом которого является «Единство науки в качестве рабочей гипотезы». Ярким выражением и одним из краеугольных камней этой идеологии является статья П. Оппенгейма и Х. Патнэма с тем же названием²²³, опубликованная в 1958 г. Сторонники этой идеологии придерживаются мнения, что все теории более высокого уровня сводимы к теориям более низкого уровня (и, в конечном счёте, к законам микромира, исследуемым физикой элементарных частиц). С другой стороны, сторонники многоуровневой доктрины считают, как то предполагал Дж. Максвелл, что науки, изучающие природу на разных уровнях, являются автономными, т. е. принципиально несводимыми. Одна из ключевых статей, выражающих эту идеологию, написана Дж. А. Фодором в 1974 г. и имеет подзаголовок «Разъединённость наук в качестве рабочей гипотезы»²²⁴, – очевидная аллюзия на девиз Оппенгейма и Патнэма. Сторонники обеих точек зрения задаются вопросом о возможности создания «законов-мостов» (bridge laws), которые могут каким-то образом перекрыть пропасти между различными науками.

Попытка создать основу для конструирования законов-мостов была предпринята сторонниками редукционизма Дж. Кимом²²⁵ и Н. Блоком²²⁶ в 1990-х годах, и, по мнению автора диссертации, эту попытку стоит разобрать подробнее. Ким и Блок находят выход во введении в предметное поле научной методологии понятия гетерогенной дизъюнкции в качестве основы для создания законов-мостов.

²²² Такое представление перекликается с апофатическим мистицизмом в античной философии. Обзор этой темы можно найти в статье: Богомолов А. В., Светлов Р. В. Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии // Платоновские исследования. 2021. Т. 15. № 2. С. 41-73.

²²³ Oppenheim P., Putnam H. Unity of Science as a Working Hypothesis // Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol II. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958. – P. 3–35.

²²⁴ Fodor J. A. Special Sciences // Synthese 28, 1974. – P. 97–115.

²²⁵ Kim J. Multiple Realizability and the Metaphysics of Reduction // Philosophy and Phenomenological Research 52, 1992. – P. 1–26.

²²⁶ Block N. Anti-Reductionism Slaps Back // Mind, Causation, and World, Vol. 11, 1997. – P. 107–132.

Последовательный редукционизм требует, чтобы теория более высокого уровня была объяснена посредством теории более низкого уровня. Дж. Ким и Н. Блок исходят из утверждения, что объяснение теории не обязательно означает её вывод (дедукцию). Если существует корреляция между определёнными эффектами на нижнем уровне и эффектом на верхнем уровне, почему бы не определить эффект верхнего уровня как соединение эффектов нижнего уровня с помощью логического оператора «ИЛИ» («&», дизъюнкция), даже если эффекты нижнего уровня совершенно различны (гетерогенны) и мы не можем определить никакой связи между ними? Например, даже если мы ничего не знаем о молекулах, мы всё равно можем определить, что есть «твёрдость» (макроскопический параметр, эффект верхнего уровня) некоего прозрачного тела с помощью гетерогенной дизъюнкции: твёрдое прозрачное тело есть кристалл (эффект нижнего уровня) ИЛИ стекло (аморфность – эффект нижнего уровня). Другой пример (именно его рассматривают Ким и Блок): предположим, что мы нашли все возможные корреляции между физическими и химическими процессами мозга, с одной стороны, и ощущением боли, с другой стороны. Объединим все эти процессы с помощью оператора «ИЛИ» и будем считать эту дизъюнкцию единым состоянием. «Почему боль не тождественна этой дизъюнкции? Или, по крайней мере, почему мы не можем “определить” ‘боль’ в терминах этой дизъюнкции с целью сведения психологии к физике и химии?»²²⁷ – спрашивает Блок.

Проблема этого подхода заключается в том, что в экспериментальных науках (таких как физика, химия, биология и т. п.) принятие гетерогенной дизъюнкции как части научного метода приводит (при попытке экспериментальной проверки гипотез) к так называемому «парадоксу присоединения»²²⁸. Здесь следует несколько развернуть краткое описание парадокса, которое можно найти у Н. Блока.

В чём суть парадокса присоединения? В экспериментальных науках используются (часто неявным образом) следующие принципы:

²²⁷ Block N. Anti-Reductionism Slaps Back // *Mind, Causation, and World*, Vol. 11, 1997. – P. 109.

²²⁸ Там же. P. 130.

1) Если из P следует Q , то экспериментальные данные, подтверждающие (верифицирующие) P , также подтверждают Q .

2) Если из T следует, что эксперимент должен дать конкретный (заранее предсказанный исходя из T) результат, то наблюдение этого результата подтверждает T .

Рассмотрим некий эксперимент. Если теория T предсказывает, что в результате этого эксперимента будут получены данные D , то, из (2), наблюдение D в результате этого эксперимента подтверждает T . Предположим, что мы приняли гетерогенную дизъюнкцию как часть научного метода. Тогда мы можем соединить T с произвольной теорией A (логически не связанной с T), получив гетерогенную дизъюнкцию $T \& A$. В этом случае, согласно (2), дизъюнкция $T \& A$ также подтверждается данными D . Но из $T \& A$ следует A . Следовательно, согласно (1), D подтверждает A . Но A – абсолютно произвольная теория. Т. е. таким образом можно верифицировать вообще любую теорию – «всё, что угодно, подтверждает всё, что угодно»²²⁹. Это и есть парадокс присоединения.

Чтобы избежать парадокса присоединения, Н. Блок постулирует, что эксперимент должен быть проведён «хорошо». Возникает вопрос: что такое «хорошо»? Блок вскользь замечает, что «роль понятия “хорошо” заключается в том, чтобы предотвратить D от подтверждения $T \& A$ »²³⁰. Но позвольте, ведь A было произвольным! Т. е. «хорошо» проведённый эксперимент должен исключить подтверждение всех теорий A , которые могут составить гетерогенную дизъюнкцию с теорией T (что, собственно, и делается, по возможности, в реальных экспериментах путём задания граничных условий; в этом предназначение граничных условий и заключается – создание возможности проявления эффекта, описываемого теорией T , и только ей). Таким образом, гетерогенная дизъюнкция, даже будучи формально принятой на теоретическом уровне, должна быть исключена на экспериментальном уровне. С точки зрения автора диссертации, это полностью нивелирует ценность гетерогенной дизъюнкции и делает её введение в

²²⁹ Там же.

²³⁰ Там же. Р. 130.

научную методологию совершенно несостоятельным. Возможно, именно это и имел в виду Х. Патнэм, когда сказал, что в отношении корреляций при исследовании мозга «дизъюнкцию двух состояний как одного ‘физико-химического’ состояния... не следует принимать всерьёз»^{231 232}.

Далее философская дискуссия на эту тему переходит в область обсуждения «видов» теорий, т. е. попыток определения того, какие теории можно или нельзя присоединять друг к другу путём дизъюнкции с целью объяснения теорий более высокого уровня. Эта дискуссия продолжается, но она пока что не привела к каким-либо практическим (т. е. используемым в научной деятельности) результатам.

В связи с вышеизложенным можно утверждать, что в современной философии остаётся актуальным вопрос: возможно ли вообще построить единую картину мира, когда теории, описывающие явления разных масштабов, настолько различны? Или же нам так и придётся определять происходящее за границами отдельных теорий как «хаос» или «божественное»? По мнению автора, для этого сначала следует осознать, чем по сути является научная теория, описывающая какую-либо систему.

Подобное осознание сейчас происходит в физике элементарных частиц. Существует Стандартная Модель, объединяющая три из четырех фундаментальных взаимодействий: электромагнитное, сильное и слабое. Ранее подразумевалось, что если удастся построить и экспериментально подтвердить теорию, объединяющую Стандартную Модель и четвертое взаимодействие (гравитацию), то мы достигнем полного понимания того, как устроен мир. Физики считали, что Стандартная Модель – это нечто проходное, и ждали, что появится теория, которая все объяснит. Но после запуска Большого Адронного Коллайдера в 2009–2015 гг. постепенно произошла перекавалификация Стандартной Модели в теорию. После более полувека попыток создать «всеобщую теорию всего» физики оглянулись на историю и поняли, что таких теорий – объясняющих, дающих понимание – никогда и не было. Были словесные обертки моделей, дающие

²³¹ Putnam H. The Nature of Mental States // Art, Mind and Religion. – Pittsburgh, 1967. – P. 56.

²³² Block N. Anti-Reductionism Slaps Back // Mind, Causation, and World, Vol. 11, 1997. – P. 109.

иллюзию понимания. И в этом смысле Стандартная Модель ничуть не хуже других теорий, ведь, в конечном счете, все современное естествознание состоит из моделей, которые описывают определяющие характеристики систем при заданных граничных условиях (например, те характеристики, которые наиболее ярко проявляются на каком-либо масштабе). Теории же, построенные вокруг этих моделей и разделяющие мироздание на различные уровни, совершенно не обязательно являются «правильным» описанием реальности, несмотря на всю свою проработанность и непротиворечивость.

Если мы предположим, что природа – это единое целое, а научные модели описывают не более чем различные проявления единого целого в разных граничных условиях (на разных масштабах), и при этом модели используют метод выделения главного и игнорирования второстепенного, то выглядит вполне вероятным, что то, что проявляется как главное (эффект) на одном масштабе, присутствует как второстепенное (малозаметный шум) на всех других масштабах. В формулировке П. Тейяра де Шардена: «Мы слишком часто испытывали это на опыте в последнее время, чтобы еще сомневаться: природная аномалия – это всегда лишь преувеличение до осязаемости какого-либо свойства, всюду распространенного в неосязаемом виде»²³³. А уже из этого с неизбежностью следует вывод о том, что жизнь – неотъемлемое свойство Вселенной, присутствующее на всех масштабах. Электрон – живой, атом – живой, наша планета Земля – живая.

Таким образом, последовательный редукционизм, пытающийся исключить мистицизм из единого научного описания мироздания, может привести к мистицизму другого уровня, например, к зарождающемуся в наши дни квантовому мистицизму.

§ 3.2. Квантовый мистицизм и тройственное представление сущности Вселенной

²³³ Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – С. 55.

Обращение к квантовой механике даёт возможность для творческого нарастания самой философской рефлексии. Квантовая теория, входящая в философскую рефлексию, открывает направления философского поиска, позволяющие по-новому взглянуть на проблемы естествознания, в том числе на проблемы редукционизма.

Научный метод, описанный в предыдущем параграфе, подразумевает, что любой эксперимент состоит из объекта, проявляющего свои свойства в заданных граничных условиях, и субъекта измерения – наблюдателя. Такое деление вплоть до XX века считалось совершенно естественным, и философские вопросы о том, что есть субъект и что есть объект, по большей части оставались вне предметного поля точного естествознания. Квантовая механика полностью перевернула представление о роли субъекта в экспериментальных науках.

«Проблема наблюдателя» является одной из главных философских проблем квантовой механики. В квантовой механике отсутствует понятие «объективное измерение». Любой квантовомеханический процесс происходит относительно какого-то наблюдателя. Но что есть «наблюдатель»?

Дж. фон Нейман описывает эту проблему следующим образом²³⁴. Предположим, что на столе стоит градусник, измеряющий температуру воздуха в комнате. В этом случае грань наблюдателя проходит между термометром и воздухом. Однако термометр сам ничего не измеряет, измеряем мы. Если мы проведем грань наблюдателя между термометром и нами, то тогда мы измеряем высоту столбика. Сдвинув границу наблюдателя внутрь глаза, мы можем сказать, что измеряем длину изображения столбика у нас на сетчатке. Если же мы передвинем границу наблюдателя дальше внутрь мозга, то возникают сигналы в зрительном нерве, затем аксоны, дендриты, туннелирование через мембраны, которое в свою очередь является квантовым процессом, требующим наблюдателя. Возникает вопрос: где же наблюдатель? Для ответа на этот вопрос фон Нейман

²³⁴ Нейман И. фон. Математические основы квантовой механики / Пер. с нем. М. К. Поливанова и Б. М. Степанова. – М.: Наука, 1964. – С. 307–309.

обращается к идее психофизического параллелизма Готфрида Лейбница. Фон Нейман отдает приоритет Нильсу Бору, который первым указал на связь квантовой механики с принципом психофизического параллелизма.

Согласно этому принципу, в человеческом мозге есть процесс (для подобного процесса Дж. фон Нейман вводит обозначение *zuordnungsprozess*), который не имеет прямого взаимодействия с окружающим миром, но тем не менее последовательным этапам этого процесса можно сопоставить физические процессы в объективном внешнем мире, т. е. этот процесс каким-то образом способен отражать этот мир. Откуда происходит и как запускается этот процесс? Для фон Неймана ответ прост – это Бог. В какой-то момент (например, в момент рождения) Бог касается человека, запускает *zuordnungsprozess*, после чего человек становится квантовым наблюдателем (его мозг в состоянии отображать процессы окружающего реального мира) и с этого момента живет сам по себе, обладая свободой воли. Далее фон Нейман исследует схему, где I – статистическая квантовая система, II – прибор, состояния которого находятся во взаимно-однозначном соответствии с состояниями системы, III – наблюдатель (включая человека), и показывает, что вне зависимости от того, где мы проведем границу наблюдателя (I/(II+III) или (I+II)/III), согласно формулам квантовой механики, измеренные состояния системы I не меняются. То есть наличие или отсутствие Бога не влияет на результаты эксперимента. Таким образом, вопрос о существовании Бога был на тот момент выведен за рамки физики, ко всеобщему удовлетворению.

Для того, чтобы лучше понять природу квантовых явлений и ответить на вопрос «что есть наблюдатель?», обратимся к экспериментам. Самым наглядным экспериментом, демонстрирующим волновую природу света, является двухщелевая интерференция. Свет направляется на перегородку с двумя параллельными близкорасположенными щелями, за перегородкой стоит экран. На экране вместо двух полос наблюдается ряд параллельных полос из-за интерференции света. Если повторить аналогичный эксперимент для электронов – поставить электронную пушку, затем перегородку с двумя щелями, а за ней сцинтилляционный экран, – то можно будет также наблюдать интерференционную

картину. Век назад было принято говорить, что электрон проявляет волновые свойства. С точки зрения современной квантовой механики состояние электрона есть квантовая когерентная суперпозиция состояния «электрон проходит через левую щель» и состояния «электрон проходит через правую щель». Принцип квантовой суперпозиции утверждает, что система может находиться в суперпозиции состояний (одновременно в нескольких состояниях), причем эти состояния могут быть взаимоисключающими с точки зрения классической физики.

Если мы поставим детектор пролетающих электронов на одну из щелей, т. е. если для каждого электрона мы будем точно знать, через какую щель – левую или правую – он пролетел, интерференционная картина на экране исчезнет. Если мы отвернемся и не будем смотреть на показания датчика пролетающих электронов, картина всё равно исчезнет. В этом случае возникает вопрос: кто или что является наблюдателем? Собственно, это и есть суть знаменитого парадокса «кота Шредингера». В картине психофизического параллелизма Лейбница–фон Неймана квантовый наблюдатель – бинарный, т. е. система либо является квантовым наблюдателем, либо не является. Если мы предполагаем, что датчики и окружающая среда могут являться квантовыми наблюдателями, возникает вопрос: с какого момента система может играть роль квантового наблюдателя? – вопрос, аналогичный схоластическому диспуту «с какого количества песчинок начинается куча песка».

В конце XX в. всё большую популярность стала приобретать трактовка декогеренции, вплоть до того, что сейчас большинство физиков не сомневаются в ее справедливости. Стоит прояснить вопрос: следует ли называть трактовку декогеренции теорией или трактовкой? С точки зрения математической физики следует использовать термины «трактовка» или «интерпретация», потому что идея декогеренции есть не более чем определенное словесное оформление математических результатов. В то же время, если использовать слово «теория» в его изначальном пифагорейском смысле, как «путь к истине», идею декогеренции следует называть теорией. Так что в философском плане, вероятно, правильней использовать слова «теория декогеренции».

Теория декогеренции утверждает, что окружающая среда, т. е. более крупная система, может играть роль наблюдателя для своей подсистемы. Более того, потеря когерентности (собственно, декогеренция) – это постепенный процесс, жесткого перехода от ненаблюдателя к наблюдателю не существует. В 2004 г. А. Цайлингер и др. поставили эксперимент с целью проверки этого утверждения²³⁵. Фуллерены – молекулы углерода C_{70} – направлялись на щели приблизительно так, как было описано выше, но предварительно разогревались по мере их пролета лазерным лучом. Обнаружилось, что потеря интерференционной картины – т. е. собственно потеря квантовой когерентности – действительно является постепенным процессом по мере увеличения взаимодействия квантовых объектов с окружающей средой. Измеренные параметры находились в полном количественном соответствии с рассчитанными по теории декогеренции. С распространением квантовых компьютеров теория декогеренции получила многочисленные новые подтверждения – эффекты декогеренции являются основным препятствием на пути усложнения квантовых компьютеров и технического внедрения квантовых коммуникаций.

В случаях, когда речь идет о нескольких квантовых объектах, вместо термина «когерентность» чаще употребляется термин «запутанность». Запутанность – явление, при котором квантовые состояния двух или большего числа объектов являются взаимозависимыми. Запутанность нелокальна, т. е. измерение некоторого параметра одного объекта приводит к мгновенному изменению этого параметра у других объектов, независимо от расстояния. Квантовая запутанность экспериментально доказана (например, эффект Эйнштейна-Подольского-Розена, в котором измерение поляризации одного из запутанных фотонов мгновенно устанавливает поляризацию второго) и является основой работы квантовых компьютеров и квантовой криптографии. Кубиты квантовых компьютеров – это запутанные элементы, каждый из которых имеет два возможных состояния. Таким образом, набор из N элементов находится одновременно в суперпозиции 2^N

²³⁵ Hackermüller L., Hornberger K., Brezger B., Zeilinger A., Arndt M. Decoherence of matter waves by thermal emission of radiation // Nature. – 2004. – N427. – P. 711–714.

степени N состояний, что позволяет выполнять параллельные вычисления со скоростью, превышающей скорость традиционных компьютеров тем больше, чем больше N . Кубиты приводятся в исходное состояние путем рекогеренции – процесса искусственного создания квантовой запутанности.

Декогеренция и рекогеренция по сути являются одним и тем же процессом. Декогеренция – это рекогеренция (естественное запутывание) квантового объекта с элементами окружающей среды.

Квантовые объекты в запутанном состоянии не являются отдельными объектами и не локализованы в пространстве. Например, если у нас есть пара запутанных поляризованных фотонов, то два фотона существуют только в нашем воображении. Пара запутанных фотонов в определенном спиновом состоянии есть единый неделимый нелокальный объект. Нелокальность квантовых объектов была экспериментально доказана (например, эффект Ааронова-Бома). Согласно теории декогеренции, макроскопические объекты всегда запутаны с окружающей средой и, таким образом, являются скорее индивидуальными фрагментами. С точки зрения замкнутой квантово-запутанной системы, т. е. такой системы, взаимодействием которой с окружающей средой можно пренебречь, никаких отдельных элементов внутри системы не существует – отдельные элементы возникают в результате процессов декогеренции на более низком уровне. Конечно, «замкнутая система» – это приближение, модель. Любая реальная система имеет какой-то уровень взаимодействия с системой большего масштаба – окружающей средой. Если в природе и существует по-настоящему замкнутая система, то такой системой является вся Вселенная. Если мы примем этот тезис, то исходя из теории декогеренции мы можем сказать, что Вселенная представляет из себя квантовую материю (систему), находящуюся в абсолютно запутанном состоянии, и «классическая иллюзия», т. е. физический мир с обособленными объектами, возникает на локальном уровне в результате процессов декогеренции.

Вселенная есть материя: единая, неделимая и нелокальная – чистое Бытие. Внутри неё обособляются различные подсистемы, которые становятся объектами, образующими сущее.

Таким образом, наиболее естественной онтологией, вытекающей из теории декогеренции, является пантеизм: Бог есть Истина, есть Вселенная в абсолютно запутанном квантовом состоянии. Панентеизм (Вселенная в Боге) также не противоречит этой теории.

Квантовое состояние, входя в пространство философской рефлексии, предстаёт как «неопределённость», связанная с «чистой возможностью осуществления»²³⁶. Такая возможность, в свою очередь, непосредственно связана с Истиной (как было показано в первой главе), что даёт основание рассматривать квантовое состояние Вселенной как Истину. Это и есть квантовый мистицизм.

Возникает вопрос: поскольку полностью обособленных объектов не существует (какая-то, пусть даже микроскопическая, доля квантовой запутанности все равно остается), то что представляют из себя частично запутанные квантовые состояния? И вот тут существуют две различные точки зрения, являющиеся обоснованиями двух типов квантового мистицизма.

Первая точка зрения (условно назовём ее магической): частично запутанные состояния являются т. н. тонкими мирами. Структуры, встречающиеся в реальной жизни (семья, род, племя, нация), как и воображаемые структуры (ангелы, демоны, дэвы, ракшасы), являются не более чем эгрегорами, ментальными конденсатами в тонких мирах. С магической точки зрения, ангелы и демоны – это физически реальные сущности. Ангел может быть более реальной сущностью, чем, например, Россия. В соответствии с этой точкой зрения, путь к Истине (работа) заключается в погружении внутрь себя (медитация, ритуалы и т. д.) и развитии восприятия тонких миров, т. е. магический квантовый мистицизм соответствует пути внутрь (статической реализации телоса).

Пример изложения магического квантового мистицизма в рамках древнеиндийской философии можно найти в книге М. Заречного²³⁷. Согласно такому толкованию, существуют восемь различных уровней приближения к

²³⁶ Грякалов А. А. Неопределенность: событие и рефлексия // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 2. – С. 12–21.;

²³⁷ Заречный М. Квантово-мистическая картина мира. Структура реальности и путь человека. – М.: Весь, 2006. – 208 с.

Истине (Атману/Брахману), для достижения которых требуется минимизация взаимодействия с окружающим физическим миром (погружение в себя и предельная концентрация).

Осмысление магического взгляда на декогеренцию в рамках европейского дискурса по сути совпадает с теорией «голографической вселенной» Бомы-Прибрама²³⁸, в которой утверждается наличие некоего отдельного дальнодействующего физического скрытого поля, являющегося «истинной реальностью». Сущее является иллюзией поверх этого поля. Промежуточные состояния между сущим и истинной реальностью являются источниками экстрасенсорики, колдовства и других подобных явлений.

В конечном счете, если мы определяем «тонкие миры» как нечто параллельное физическому миру сущего, то это означает, что проникновение в истинную реальность требует «вне-телесного восприятия» – отделения сознания от физического тела. По утверждениям сторонников магического мистицизма, такое состояние возникает при клинической смерти, воздействии наркотиков, сверхглубокой медитации и т. п. Явные противоречия предсказаний этих теорий с наблюдаемым (например, отсутствие какого-либо могущества или предвидения у медитирующих кришнаитов или использующих наркотики шаманов) приводят магических мистиков к необходимости утверждения, что «истинное просветление» возможно только после смерти.

Вторая точка зрения (назовем ее натуралистичной): частично запутанные состояния отвечают реальным структурам в окружающем мире, таким как семья, род, племя, нация, человечество, Земля. В соответствии с этой точкой зрения, путь к Истине заключается в действии в окружающем мире, в увеличении открытости по отношению к окружающему миру (натуралистический квантовый мистицизм соответствует пути вовне – динамической реализации телоса). Работа в таком мистицизме может заключаться в построении и участии в деятельности сложных систем, демонстрирующих принцип нисходящей причинности (см. ниже), т. е.

²³⁸ Талбот М. Голографическая Вселенная / Пер. с англ. В. Постникова. – М.: София, 2004. – 368 с.

участии в организации и работе структур, которые одним своим существованием определяют поведение людей, их составляющих. Таковы государства или компании определенного типа. В натуралистическом квантовом мистицизме патриотизм имеет основание в Истине.

Р. Гамбини в книге «Гостеприимная Вселенная: рассматривая этические и духовные проблемы в свете последних научных открытий»²³⁹ предпринимает попытку философского синтеза понятий физики и эволюции в соответствии с натуралистичной точкой зрения. Он делает это на базе философии Аристотеля (Бог-Вселенная – квантовая материя в абсолютно запутанном состоянии как форма форм, иерархическая структура форм, акт и потенция, энтелехия – интенциональность как форма, и т. д.). Несмотря на то, что его концепция является пантеизмом, Гамбини подчёркнуто дистанцируется от мистицизма, относя свою философию к «естественной религиозности». Тем не менее он отмечает, что увеличение открытости по отношению к окружающему миру есть путь приближения к Богу. Т.е. по сути «естественная религиозность» Гамбини однозначно является философским осмыслением натуралистического квантового мистицизма.

Другой вариант осмысления натуралистичного квантового мистицизма как предмета философской рефлексии практически полностью совпадает с тейярдизмом – панентеистичной философией Пьера Тейяра де Шардена (1881–1955).

П. Тейяр де Шарден ставит во главу угла эволюцию как вселенский принцип: «Что такое эволюция – теория, система, гипотеза?.. Нет, нечто гораздо большее, чем все это: она – основное условие, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными. Свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии, – вот что такое эволюция»²⁴⁰.

²³⁹ Gambini R., Pullin J. A Hospitable Universe: Addressing Ethical and Spiritual Concerns in Light of Recent Scientific Discoveries. – Imprint Academic, 2018. – 250 pp.

²⁴⁰ Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – С. 175.

Если охватить взглядом всю эволюцию, невозможно не заметить, что развитие идет в сторону усложнения систем, будь то космологическая эволюция Вселенной, биологическая эволюция организмов или эволюция человеческих организаций. Такое стремление к усложнению Тейяр де Шарден называет «ортогенезом». Этот термин хорошо описывает развитие в сторону усложнения как нечто ортогональное увеличению энтропии – экстенсивному развитию без усложнения системы.

Частью ортогенеза является эмерджентность (эмерджентность). До XX века система понималась как нечто, являющееся суммой своих элементов (мы назовем такие системы сложными системами 1-го рода). Эмерджентность есть появление (из объединения простых компонентов) сложных систем, поведение которых нередуцируемо к поведению компонентов: «На каждой последующей ступени комбинации выступает нечто несводимое к отдельным элементам»²⁴¹. Примеры таких систем (колонии амёб, муравьёв, пчёл) упоминались выше. Такие системы можно назвать сложными системами 2-го рода. Кроме этого, в последнее время оформилось понимание, что по-настоящему сложные системы, которые мы назовем сложными системами 3-го рода, несводимы к сумме компонентов и их взаимодействий. Например, нейросеть является сложной системой 2-го рода, но не является сложной системой 3-го рода.

В системах 3-го рода начинает работать принцип нисходящей причинности, согласно которому сложная система влияет на поведение своих составных частей (Гамбини считает этот принцип основополагающим принципом Вселенной). Живые организмы, начиная с определенного уровня сложности, судя по всему, являются системами 3-го рода.

Одним из крупнейших сюрпризов исследования человеческого генома стала его малость – всего лишь около 20 тысяч белково-кодирующих генов – в два раза меньше, чем у картофеля, и в десять раз меньше, чем у простой ящерицы. В то время как соответствие между генотипом (набором генов) и фенотипом

²⁴¹ Там же. С. 211.

(физическими характеристиками организма) еще не ясно, уже ясно, что оно не является взаимно однозначным соответствием. Выяснилось, что огромную роль в наследовании играют эпигенетические процессы (такие как метилизация ДНК), зависящие от образа жизни и окружающей среды. Выглядит так, что «ген сам по себе» как единица наследственной информации – это фикция. Можно сказать, что гены млекопитающих представляют из себя «алфавит», из которого можно сложить различные «слова», производящие различные фенотипы. Но кто или что складывает эти «буквы» в «слова»? Единственный возможный ответ: так же, как более крупная физическая система является наблюдателем для своей подсистемы, организм и окружающая среда складывают из «букв» «слова», определяющие физические характеристики организма. Порция ДНК приобретает функции гена постольку, поскольку она активируется более высокими уровнями системы – организмом или окружающей средой – в процессе нисходящей причинности. Одно из блестящих открытий, иллюстрирующих это, было сделано в 2016 г. М. Агабой и др.²⁴². Жираф и окапи имели общего предка 12 млн лет назад. Как оказалось, генотипы жирафа и окапи отличаются крайне мало – всего 70 генов из 17 тысяч. При этом фенотипы отличаются радикально. В отличие от окапи, жираф имеет длинную шею и длинные передние ноги, огромное сердце, способное качать кровь на 2 метра вверх, укрепленные мышцы и кровеносные сосуды, способность переваривать листья акации (токсичные для окапи), другой окрас шкуры и т. д.

Мы настолько привыкли к ежесекундным проявлениям принципа нисходящей причинности (я решил глотнуть чая => моя рука взяла чашку), что не задумываемся о том, откуда в природе могла появиться возможность для этого. Сама возможность появления сложных систем 3-го рода должна каким-то образом предсуществовать в мироздании, обеспечивая возможность эволюции. Как Гамбини, так и Тейяр де Шарден считают все физические объекты формой протожизни и протосознания. Повторим максимуму Тейяра де Шардена: «Мы слишком часто испытывали это на опыте в последнее время, чтобы еще

²⁴² Agaba M., Ishengoma E., Miller W. et al. Giraffe genome sequence reveals clues to its unique morphology and physiology // Nature Communications. – 2016 – Vol. 7, N1. – P. 1–8.

сомневаться: природная аномалия – это всегда лишь преувеличение до осязаемости какого-либо свойства, всюду распространенного в неосознанном виде»²⁴³. С этой точки зрения жизнь и сознание являются необходимыми ступенями эволюции, возникающими как сложные системы 2-го и 3-го рода в результате эмерджентных процессов.

В пользу этого говорит, например, недавнее открытие биогенного графита в Гренландии. Оказывается, уже 3,7 млрд лет назад на Земле существовала жизнь. LUCA – последний универсальный общий предок, микроб, из которого произошли все существующие ныне живые организмы – существовал еще раньше (и, вероятно, был не единственным прамикробом на Земле). Выглядит так, что жизнь на Земле возникла немедленно, как только появились условия для ее возникновения, т. е. как только сформировался Океан (около 4 млрд лет назад). Когда Тейяр де Шарден писал «Феномен человека», представлялось, что жизнь случайным образом возникла на Земле около полумиллиарда лет назад, и утверждение о необходимости жизни казалось натянутым – сейчас оно уже таким не кажется. Изучая биологическую эволюцию Земли с общеполитических позиций, Тейяр де Шарден предвосхитил многие открытия современной физики и биологии.

Рассматривая эволюцию как вселенский принцип развития, наблюдая её проявления в различных формах, мы можем видеть, как в ней отражается, точнее, через нее просвечивает Истина – то, что Хайдеггер красиво и точно называет «просветом Бытия». Истина есть прежде всего возможность. В данном представлении – возможность эволюции.

Эволюция есть то, через что разворачивается и проявляется Истина. В качестве практического применения этого утверждения можно привести обоснование морали.

Есть главный и единственный принцип морали: не делай другим то, чего не хочешь, чтобы сделали тебе. Различные моральные схемы («коммунистическая мораль», «протестантская мораль» и т. д.) – не более чем надстройки над этим

²⁴³ Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – С. 55.

базовым принципом. Мораль невозможно обосновать теоретически, как показал еще Д. Юм: суждения о должном никоим образом не следуют из суждений о сущем. Но мораль можно обосновать экспериментально.

Мораль не есть что-то, описывающее отдельного человека. Мораль описывает поведение человека по отношению к другим людям, т. е. мораль есть свойство общества. Общества можно разделить на моральные (в которых принцип морали провозглашается и следование моральному принципу рассматривается как нечто, к чему следует стремиться) и аморальные, в которых этого принципа нет. Отсутствие морального принципа очень быстро приводит к появлению противоположного принципа: успеи сделать другим прежде, чем сделали тебе.

История показывает, что аморальные общества не выдерживают цивилизационной конкуренции с моральными, и в этом и заключается экспериментальное обоснование морали. Более того, аморальное общество может просто самоуничтожиться. Например, город Теотиуакан был современником Древнего Рима, сравнимым с Римом по размерам. Древний Рим дал человечеству цивилизацию, в которой мы живем. Теотиуакан исчез без следа. Археологические раскопки показали интересную деталь: в Теотиуакане не было крепостных стен, каждый дом был маленькой крепостью.

Таким образом, мораль есть эволюционный механизм. Мораль также воспринимается как проявление Истины, что не случайно – выглядит так, что начиная с определенного этапа мораль является необходимым условием эволюции. То есть Истина как возможность эволюции уже содержит в себе мораль и наделяет моралью эволюцию. Мораль есть одно из проявлений, один из просветов Истины в эволюции. Следует отметить, что то, что предлагает сегодня Российская Федерация на внешнеполитической арене – взаимоотношения между суверенными государствами, уважающими друг друга, – есть попытка внести мораль в международные отношения, построить моральное международное сообщество. В рамках изложенного здесь миропонимания, современная внешнеполитическая идеология России – правильный эволюционный шаг развития человечества.

Самым известным в России произведением современной китайской

литературы является трилогия Лю Цысиня «Задача трех тел»²⁴⁴. В этих романах моральный принцип выключается, как только люди выходят за пределы Земли, что абсолютно логичным образом приводит к взаимоотношениям типа «успей сделать другим прежде, чем сделали тебе». Существование Истины (которая обеспечивает возможность эволюции и, как следствие, саму возможность выхода человечества в космос) начисто игнорируется. Несмотря на беспощадную логичность этих романов, у читателей возникает неприятие, ощущение «что-то тут не так, так не может быть». Жуткий мир Лю Цысиня – мир без Бога, мир «тёмного леса», в котором единственной фактической целью жизни во Вселенной является уничтожение самой себя – противоречит всей истории Земли и человечества, противоречит эволюции, как мы её видим, и, в конечном счете, противоречит Истине, что мы и ощущаем.

Итак, с момента зарождения квантовой механики попытки философского осмысления физических результатов приводили к мистицизму – признанию существования Истины (Бога), являющейся основой мироздания. Примеры такого осмысления простираются от психофизического параллелизма Лейбница-фон Неймана, в котором Бог создаёт квантового наблюдателя, синхронизируя физические и психические процессы, до зарождающегося в наши дни квантового мистицизма. Одно из возможных представлений Истины, обсуждаемых в современной философии физики, есть Истина как возможность эволюции. Проблема наблюдателя в квантовой механике разрешается теорией декогеренции, согласно которой процессы декогеренции и рекогеренции создают возможность появления обособленных объектов (из изначальной абсолютно квантово-запутанной материи Вселенной) и развития сложных систем – возможность эволюции. Согласно таким взглядам, эволюция Вселенной есть единство процессов декогеренции и рекогеренции, эволюция сложных систем есть единство процессов восходящей и нисходящей причинности – в полном соответствии с мистической картиной мира Гераклита, рассмотренной в первой главе (в которой то, как

²⁴⁴ Лю Цысинь. Задача трёх тел. – М.: Fanzon, 2018. – 464 с.

работает Вселенная, есть «вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»²⁴⁵).

Более детально вопрос эволюции систем исследуется в работе В. Зурека²⁴⁶. «Квантовый дарвинизм» Зурека, являющийся следствием теории декогеренции, демонстрирует, как в результате декогеренции происходит эволюция систем и подсистемы естественным образом наследуют предпочтительный «базис», т.е. набор своих возможных состояний, у более крупной системы. Это, в конечном счёте, приводит к единообразию мироздания – того, что мы называем классическим миром. Как справедливо отмечает Р. Кастнер (и Зурек полностью соглашается с этим), данная модель не отвечает на вопрос, каким образом начался этот процесс. Если Вселенная изначально есть единая квантовая материя в абсолютно запутанном состоянии, то где-то на заре существования Вселенной, за горизонтом событий, должно было произойти что-то, поделившее Вселенную на две или более подсистем, и то, как это произошло, определило то, как выглядит классический мир сегодня. С точки зрения христианского панентеизма, именно в этом делении изначальной материи на подсистемы можно усмотреть смысл фразы «и отделил Бог свет от тьмы».

Представление Истины как возможности эволюции, возникающее из рассмотрения проблемы наблюдателя, не является единственным и достаточным. В квантовой механике существует другая проблема, связанная с проблемой наблюдателя – проблема измерения. Наблюдатель задаёт так называемый базис – набор возможных состояний системы. Но до момента измерения система находится одновременно во всех возможных состояниях (на этом свойстве основано действие современных квантовых компьютеров). В момент измерения система мгновенно (скачком) принимает конкретное состояние. Вероятность выбора конкретного состояния определяется формулами квантовой механики и хорошо согласуется с экспериментом. Но все формулы квантовой механики «унитарны», т.е. обратимы

²⁴⁵ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – С. 217.

²⁴⁶ Zurek V. Decoherence and the Transition from Quantum to Classical – Revisited // Los Alamos Science Number 27 2002. – P. 2–25.

во времени, в то время как переход системы в конкретное состояние – необратимый процесс. Проблема измерения, таким образом, тесно связана с вопросом о сущности времени. Это глубокий вопрос, в котором человечество продвинулось чрезвычайно мало. Практически, по остроумному замечанию Р. Гамбини, в этом вопросе человечество несколько не продвинулось со времен Блаженного Августина, который писал: «Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время. Если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, я не знаю»²⁴⁷. Как бы то ни было, в момент измерения происходит событие – мгновенная фиксация системы в определённом состоянии из данного базиса.

События – ткань мироздания. Даже будучи разграниченными посредством декогеренции, квантовые объекты нелокальны (размазаны в пространстве) и находятся во всех возможных состояниях одновременно. Измерение фиксирует квантовый объект в определённом состоянии, производя событие – проявляя объект как часть материального мира, который мы знаем. Истина есть сама возможность этого процесса.

Данное представление Истины перекликается с тем, которое мы находим у М. Хайдеггера. Истина не есть собственно сущее, Истина есть «допущение бытия – сущего как сущего, которое является таковым»²⁴⁸. Истина трансцендентна. «Трансцендентное есть сверхчувственное сущее. Оно считается высшим сущим в смысле первой причины всего сущего»²⁴⁹. Истина не есть сущее, данное нам в ощущениях, не есть собственно мироздание, «„Мир“ есть просвет бытия»²⁵⁰. Как и в случае представления Истины как возможности эволюции, когда Истина просвечивает через саму эволюцию (ортогенез), наблюдаемую в целом, Истина является трансцендентной сущностью этого мира, которая просвечивает при рассмотрении самого мироздания как такового. Истина есть сама возможность существования мира, как мы его представляем.

²⁴⁷ Августин А. Исповедь XI:XIV. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/#0_202

²⁴⁸ Хайдеггер М. О сущности истины / Пер. З. Н. Зайцевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. – С. 17.

²⁴⁹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме, 1947 / Пер. В. В. Бибихина. URL: http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme

²⁵⁰ Там же.

Истина как возможность мироздания и Истина как возможность эволюции являются различными описаниями одной и той же сущности. Можно сказать, что они являются дополнительными описаниями в смысле принципа дополненности Н. Бора: «Хотя такого рода информации не могут быть скомбинированы при помощи обычных понятий в единую картину объекта, они, несомненно, представляют одинаково важные стороны всякого знания исследуемого объекта, какое может быть получено в этой области»²⁵¹. Тем не менее, возможность мироздания логически предшествует возможности эволюции.

Третьим дополнительным описанием Истины является рефлексия. С появлением квантовой механики люди открыли, что не существует объективных физических процессов – всякий процесс происходит относительно наблюдателя. Согласно теории декогеренции, с чисто физической точки зрения системы могут являться наблюдателями друг для друга, и любая система является наблюдателем для своих подсистем. Но осознание системой самой себя, своей собственной роли наблюдателя во Вселенной, хотя и связано с проблемой наблюдателя, выходит за рамки этой проблемы. «Человек, по удачному выражению Джулиана Хаксли, открывает, что он не что иное, как эволюция, осознавшая саму себя»²⁵². Субъект неотделим от объекта, и когда мы осознаём свою роль во Вселенной – это Вселенная через нас осознаёт эту роль. Разум есть саморефлексия эволюции, и Истина есть то, что делает разум таковым, т.е. возможность саморефлексии эволюции.

Описания Истины как возможности эволюции и как возможности саморефлексии эволюции также являются дополнительными. Собственно, неотделимость субъекта и объекта (в квантовой механике выражающаяся в определяющей роли наблюдателя в квантовых процессах) и есть то, что привело Н. Бора к формулировке принципа дополненности: «...неотделимость объективного содержания от наблюдающего субъекта препятствует

²⁵¹ Бор Н. Философия естествознания и культуры народов / Пер. В. А. Фока и А. В. Лермонтовой // Избранные научные труды в 2 тт. Т. 2. – М.: Наука, 1971. – С. 283.

²⁵² Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – С. 176.

непосредственному применению общепринятых понятий»²⁵³.

Согласно уже упоминавшемуся принципу «природная аномалия – это всегда лишь преувеличение до осязательности какого-либо свойства, всюду распространенного в неосязаемом виде»²⁵⁴, саморефлексия эволюции присутствует во Вселенной изначально. Это перекликается с квантовым дарвинизмом В. Зурека, вынужденным провозгласить стремление Вселенной наблюдать самоё себя базовым принципом мироздания – тем, благодаря которому первоначальная единая квантовая материя, находящаяся во всём пространстве во всех состояниях, поделилась на подсистемы.

Описание Истины как возможности рефлексии перекликается с работами некоторых древнегреческих философов, упомянутых в первой главе. Истина не относится ни к тому, что мы думаем, ни к тому, как мы думаем, ни к тому, что мы есть; она относится к тому, что делает нас такими, какие мы есть (по словам Платона: «Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины»²⁵⁵). Именно это представление Истины заключено во фразе Парменида: «...мыслить и быть одно и то же»²⁵⁶, – бытие есть то, неотъемлемой частью чего является надделение нас способностью мыслить.

Следует отметить, что открывшееся в квантовой физике признание роли наблюдателя в фундаментальных природных процессах не является комфортным для многих исследователей. Это совершенно естественно для человека: «Почти неисправимо субъект и объект стремятся отдалиться друг от друга в акте познания. Мы постоянно склонны выделять себя из окружающих нас вещей и событий, как если бы мы рассматривали их извне, тщательно укрывшись в обсерватории, где они не в состоянии повлиять на нас: как будто мы зрители, а не участники

²⁵³ Бор Н. Философия естествознания и культуры народов / Пер. В. А. Фока и А. В. Лермонтовой // Избранные научные труды в 2 тт. Т. 2. – М.: Наука, 1971. – С. 287.

²⁵⁴ Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – С. 55.

²⁵⁵ Платон. Государство / Пер. А. Е. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 291.

²⁵⁶ Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: Наука, 1989. – С. 287.

происходящего»²⁵⁷.

В современной физике предпринимаются попытки решить проблему измерения, исключив духовную составляющую – так называемые КТБНЫ (Квантовые Теории Без Наблюдателя). В качестве примеров КТБНов можно привести механику скрытых параметров Д. Бома²⁵⁸ или квантовый байесионизм (который является современной реинкарнацией идеи К. Поппера о «пропенситивных вероятностях»²⁵⁹). В КТБНах предполагается существование объективных процессов, не зависящих от наличия наблюдателя. Вероятностный исход измерений при таком подходе объясняется, например, несовершенством измерительных приборов. В историко-философском плане эти попытки означают возврат к механицизму – доминирующему мировоззрению XVI-XVIII веков, когда предполагалось, что механическая форма движения материи есть единственно существующая, что автоматически означало полный детерминизм и отсутствие свободы воли. В КТБНах, являющихся по своей сути механистическими, свобода воли отсутствует. Как кажется автору, такой откат в прошлое противоречит поступательному развитию науки – с начала XX века научные результаты указывают на необходимость включения наблюдателя в рассмотрение фундаментальных природных процессов. Конечно, изложенное здесь тройственное описание сути Вселенной, основанное на работах П. Тейяра де Шардена и Э. Шрёдингера, равно как и попытка объединения физики и психики в работах В. Паули и К. Г. Юнга²⁶⁰, не являются научными в строгом смысле слова – скорее, являются попыткой философского принятия открывающейся в квантовой механике трансмутации материального в духовное.

В противовес движению материального мира в сторону увеличения

²⁵⁷ Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – С. 175.

²⁵⁸ Bohm D. Causality and Chance in Modern Physics. – Routledge & Kegan Paul and D. Van Nostrand, 1957. – 120 pp.

²⁵⁹ Поппер К. Пропенситивная интерпретация вероятности и квантовая теория. 1957. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000250/index.shtml>

²⁶⁰ Паули В., Юнг К. Г. Атом и Архетип. Переписка Паули и Юнга, 1932-1958 / Пер. Е. Качуры, Д. Роско. – Касталия, 2018. – 438 с.

энтропии, жизнь сама по себе движется в сторону уменьшения оной. По выражению одного из создателей квантовой механики Э. Шрёдингера, живые организмы являются «машинами отрицательной энтропии». Движение в сторону увеличения энтропии П. Тейяр де Шарден называет тангенциальным и противопоставляет ему «ортогенез» эволюции – движение в сторону увеличивающейся сложности систем. Ортогенез в психическо-духовной сфере находит своё выражение в любви. Исходя из этого, П. Тейяр де Шарден доказывает необходимость персонификации саморефлексии эволюции. В нашей культуре персонификацией саморефлексии эволюции является Иисус из Назарета. Следует отметить, что тейярдизм считался ересью в католицизме XX века, но в XXI веке Й. Ратцингер и Х. Бергольо (папы Бенедикт XVI и Франциск) одобрили тейярдизм, что позволяет считать этот вопрос достаточно изученным. Мы примем положение о необходимости персонификации саморефлексии эволюции как доказанное и не будем на нём останавливаться.

Как уже говорилось ранее, жизнь на Земле возникла немедленно, как только появились условия для её возникновения, т.е. как только сформировался Океан. Зная, что жизнь возникает сразу же, как только появляются условия для её возникновения, и зная (после экспедиции космического телескопа «Кеплер»), что, по самым консервативным оценкам, количество планет земного типа только в нашей Галактике превышает 20 миллионов (астрономы говорят о порядка 10 миллиардах таких планет), трудно сомневаться в существовании внеземных цивилизаций, т.е. ветвей эволюции, отличных от нашей. В этом случае, казалось бы, логично заключить, что персонификация саморефлексии эволюции будет различной для различных ветвей. Тем не менее, Иисус Христос – это Божественная Личность, которая обладает двумя природами: Божественной (которой обладала и будет обладать всегда) и человеческой (которой стала обладать 2022 года назад и навсегда), а не множеством природ. Данное противоречие, возможно, разрешается тем, что человечество проходит определённый путь, направляемый Истиной (согласно эсхатологии П. Тейяра де Шардена, Страшный Суд – это конец нынешнего этапа эволюции разума, после которого человечество продолжит

существование в форме, которую мы сейчас не можем помыслить), и на данном этапе развития человечества рассмотрение других форм разумной жизни является излишним для прохождения этого пути. Если бы откровение о существовании внеземных цивилизаций было необходимо, оно бы было дано.

В любом случае, следственный характер связи между возможностью эволюции и персонификацией саморефлексии эволюции отражён в Символе веры: «...и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы, и ставшего человеком».

Суммируя вышесказанное, тройственное описание сути Вселенной выглядит следующим образом:

- Представление Истины как возможности мироздания, предшествующей возможности любой эволюции – Бог-Отец.

- Представление Истины как возможности эволюции – Святой Дух.

- Представление Истины как возможности саморефлексии эволюции – Бог-Сын.

Эти три описания единой Истины являются дополнительными по отношению друг к другу. В свою очередь, Символ веры отражает появление персонификации саморефлексии эволюции как следствие самой возможности эволюции (Святого Духа).

Такое представление Троицы морфологически чрезвычайно близко к трактовке Николая Кузанского, разобранный в первой главе диссертации. В главе 11 книги «Простец об уме» Николай Кузанский дополняет «возможность возникнуть» (т. е. возможность существования мироздания) «возможностью создать» и не вполне определённой «связью» между этими возможностями. Далее Николай Кузанский рассматривает сущностные связи между этими возможностями: «При этом заметь, что абсолютная „возможность возникнуть“, абсолютная „возможность создать“ и абсолютная связь являются одним бесконечно абсолютным и единым божеством. По порядку „возможность возникнуть“ прежде „возможность создать“. Ведь всякое „создать“ предполагает, что нечто “может возникнуть”, и „возможность создать“ имеет то, что она имеет, то есть саму „возможность создать“, – от „возможности возникнуть“. И от того и

от другого исходит „связь“»²⁶¹.

Таким образом, согласно Николаю Кузанскому тройственное описание оснований бытия Вселенной выглядит так:

- Представление божества как «возможности возникнуть», предшествующей «возможности создать» – Бог-Отец. Это совпадает с вышеприведённым представлением Истины как возможности мироздания.

- Представление божества как «возможности создать» – Бог-Сын.

- Представление божества как «связи» между «возможностью возникнуть» и «возможностью создать» – Святой Дух.

Исходя из самоочевидной симметричности «связи», Николай Кузанский неявно обосновывает правоту католицизма, в котором Святой Дух исходит как от Бога-Отца, так и от Бога-Сына (*filioque*).

Вопрос о *filioque* («и от сына») является одним из главных теологических расхождений между православием и католицизмом. В православии Святой Дух исходит от Бога-Отца, в то время как в католичестве Святой Дух исходит как от Бога-Отца, так и от Бога-Сына. С точки зрения предложенной автором диссертации картины тройственного представления сути Вселенной можно прийти к определённым выводам по этому вопросу.

Действительно, возможность саморефлексии эволюции и возможность эволюции (Бог-Сын и Святой Дух) являются логически и сущностно вторичными по отношению к возможности самого мироздания (Богу-Отцу), поскольку любой процесс во Вселенной предполагает наличие мироздания. В этом вышеизложенная картина находится в полном соответствии как с православием, так и с католицизмом.

Но Святой Дух не может быть сущностно вторичным по отношению к Богу-Сыну. Саморефлексия эволюции может предсуществовать в мироздании, быть «заложена в программу» как определённый шаг эволюции. Как это выразил П. Тейяр де Шарден, цель саморефлексии эволюции для человечества изначально

²⁶¹ Кузанский Н. Книги простеца / Пер. Ж. А. Тажуризиной, А. Ф. Лосева, В. В. Бибикина // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 427.

существует в будущем как «точка Омега» – цель, к которой стремится разум на данном этапе своей эволюции. Т. е. сама возможность саморефлексии эволюции (Бог-Сын) безусловно существует до появления персонификации саморефлексии эволюции (Иисуса Христа). Но тем не менее возможность саморефлексии эволюции никак не может сущностно предшествовать возможности самой эволюции. Из этого следует, что православие (в котором Святой Дух исходит только от Бога-Отца) является более правильным описанием сути Вселенной, а католицизм (в котором Святой Дух исходит как от Бога-Отца, так и от Бога-Сына) является заблуждением. Таким образом, в историко-философском аспекте такая трактовка Троицы является антитезой трактовки Николая Кузанского.

Сравнительный анализ вышеприведённых трактовок выявляет принципиальную разницу в выборе предмета исследования. В то время как учёные, начиная с Галилея, в попытках философского осмысления оснований мироздания уделяют внимание процессам, идущим во времени, Николай Кузанский не привлекает Троицу для описания текущего существования Вселенной во времени, но вместо этого выводит тройственное представление сущности Вселенной из умозрительного наблюдения довременного акта творения.

Заключение

Мистическая традиция представляет собой чрезвычайно значимую константу философской мысли, а также богатый пласт культуры человечества. Философский анализ наследия мистиков, представленный в данной диссертации, позволяет очертить дальнейшие потенциальные направления практических и теоретических исследований – как историко-философских, так и междисциплинарных.

Имманентным свойством любой традиции является её передача. Проводя герменевтический анализ античных и средневековых текстов как части мистической традиции, мы видим, что философы-мистики выступают как учителя, опыт которых может быть использован для расширения педагогической методологии. Например, метод преподавания, описанный автором в первой главе на основании работ Мейстера Экхарта, можно использовать в педагогической практике для формирования познавательных универсальных учебных действий (например, при подготовке школьников-олимпиадников по естественным наукам).

Во второй и третьей главах автор делает попытку взглянуть на современность с точки зрения историка, т. е. исследовать некоторые современные научные и философские процессы в историко-философском аспекте. Такой взгляд на современные процессы, протекающие в англо-американской философии техники, позволяет сделать вывод о возможности формирования самобытной российской школы. Автор только очерчивает «поляну», на которой могут «взойти ростки» нового философского знания, кардинально отличного от англо-американского философского консенсуса – автор надеется, что найдутся философы, которые «засеют» эту поляну. В частности, одной из напрашивающихся тем для разработки является введение в категориальный аппарат философии техники понятия «плотности».

На основании изложенного во второй главе можно сделать следующее логическое заключение: техника, являющаяся предоставлением в наличие по месту

пребывания путём производства (по М. Хайдеггеру), с учётом необходимости специализации (по И. Фихте), в случае увеличения географического и популяционного масштаба приводит к увеличению плотности (как плотности энергии, так и плотности производства). Плотность является одним из ключевых терминов, характеризующих современную инженерию (просто оглядевшись на улице, мы с большой вероятностью увидим линии электропередач и электроподстанцию, которая получает энергию высокой плотности и распределяет эту энергию между потребителями). Тем не менее, в наиболее влиятельных западных философских журналах (*Nous*, *The Philosophical Review* и др.) словосочетание «energy density» (плотность энергии) встречается исключительно в немногих работах, посвящённых космологии – в работах по философии техники оно не встречается вообще. Западные философы и экологи, являющиеся апологетами «зелёной повестки», катастрофически не учитывают понятие плотности – как энергии, так и производства.

Таким образом, введение понятия «плотности» в категориальный аппарат философии техники является чрезвычайно актуальной философской задачей, выполнение которой необходимо для осмысления инженерных, экономических и даже политических процессов в современном мире.

Автор также использует термины «организация» и «масштаб» в контексте описания технической деятельности человека. Использование термина «организация» в данном контексте возводится к А. А. Богданову. Что касается термина «масштаб», то здесь следует упомянуть вклад В. И. Вернадского. Расширение категориального аппарата философии техники на основе работ русских мыслителей XX века может стать перспективной темой дальнейшего исследования в историко-философском аспекте.

Предпринятое в диссертации изучение мистицизма как феномена философской рефлексии, осуществляющегося в области осмысления непосредственного опыта, может быть использовано в качестве моста между научно-технической практикой и философским осмыслением этой практики. Глядя на современные научные и технические процессы с историографической точки

зрения, можно констатировать, что существует разрыв между предметными полями техники и философии техники (что, возможно, является эхом описанного во второй главе разрыва между философией и инженерией в конце XVIII века). Для преодоления этого разрыва требуется определённая коллимация траекторий развития техники и философии техники, что является очевидной задачей для историков философии. Принятие техники как необходимости (возможность коего принятия продемонстрирована автором в данном исследовании) и расширение предметного поля философии техники путём осмысления и концептуализации непосредственного опыта человечества может стать первым шагом на пути к решению этой задачи.

Лейтмотивом третьей главы является наблюдение об обращении современной науки к мистицизму. Проблемы, с которыми столкнулась современная наука, побуждают учёных к рефлексии по поводу оснований убеждённости в единстве того, как работает мир, и единстве самого мироздания. Эта убеждённость со времён Древнего Мира основана на мистическом переживании единства мира – переживании, являющемся фундаментом философской рефлексии.

Исходя из этой убеждённости, учёные полагали, что специализированные науки, изучающие мироздание на разных масштабах, можно дедуктивно вывести из нескольких наиболее фундаментальных законов природы (такие предположения содержатся уже в работах мыслителей Древней Греции). В соответствии с этой логикой, для выяснения фундаментальных законов природы человечество всё глубже погружалось в микромир: сначала с помощью оптических микроскопов, позволяющих рассматривать объекты микромира в видимом диапазоне длин волн, затем с помощью всё более и более коротких волн – т. е. с помощью всё более и более высокоэнергичных квантов. С философской точки зрения гигантский ускоритель по своей сути ничем, кроме масштаба, не отличается от микроскопа Левенгука из одной линзы. Но на этом направлении развития экспериментальной науки человечество приблизилось к технологическому пределу. Строящийся в Китае суперколлайдер СЕРС станет, вероятно, последним (в смысле размера)

ускорителем Земли. В связи с этим внимание учёных всё больше привлекают исследования в областях, пограничных по отношению к специализированным наукам. Как следствие, на первый план выходят философские вопросы о «божественном» или «истинном хаосе», царящем за пределами специализированных наук.

Перспективным направлением научно-философского поиска может стать поиск определённого мета-единства – обнаружение того, как явления на разных масштабах демонстрируют морфологическое сходство. В частности, сейчас происходит «перекрёстное опыление» физики и социологии. Одним примером такого опыления является термин «эргодичность», введённый в статистическую физику Л. Больцманом в XIX веке, а ныне используемый в работах по демографии. В качестве другой иллюстрации можно привести теорию фазовых переходов II рода, пришедшую в социологию из физики сплошных сред. Теория фазовых переходов II рода, разработанная великим русским учёным, одним из создателей современной теоретической физики Л. Д. Ландау, является одной из наиболее успешных попыток создать высокоуровневое математическое описание хаоса как состояния нарушающейся симметрии²⁶². Эта теория описывает среды, неоднородные на любом масштабе. Например, для вещества H₂O фазовым переходом II рода является «критическая точка», до которой существуют два агрегатных состояния (вода и пар), а после которой – одно (вода и пар становятся неразличимы). При этом в окрестности критической точки вещество является неоднородным на любом масштабе: какой бы объём мы ни взяли, в нём всегда наличествуют области, которые «скорее вода, чем пар», и области, которые «скорее пар, чем вода». Такое вещество «более хаотично», чем «обычные» гауссовы вероятностные системы (слова «более хаотично» взяты в кавычки, потому что у нас нет концептуального аппарата для сравнения хаотичности). В XXI веке социология показала, что процессы, аналогичные фазовым переходам II рода, происходят и в обществе. Например, описанный Н. Н. Талебом процесс «ренормализации»,

²⁶² Ландау Л. Д. К теории фазовых переходов // ЖЭТФ. 1937. Т. 7. – С. 19–32.

благодаря которому небольшая группа фанатичных последователей какой-либо идеи может сделать эту идею приемлемой (и даже новой нормой) на огромных масштабах²⁶³. Методологические сходства, проявляющиеся в различных специализированных науках, могут быть исторически и философски осмыслены исходя из идеи о единстве того, как работает мир.

Отдельным перспективным направлением исследований может стать изучение проблем современных общественных наук как морфологически сходных проблемам естественных наук в случае размывания границы между субъектом и объектом. Такое направление является чрезвычайно актуальным в связи с активной пропагандой пост-модернистских взглядов в массовой культуре. Словами Н. И. Губанова: «Отсутствие опорных пунктов и устойчивых принципов познания, размытость границ между субъектом и объектом познания, социокультурная обособленность, историческая относительность и неопределенность любого знания – все это и характеризует «ситуацию постмодернизма» в современной культуре вообще и философии в частности»²⁶⁴. Квантовый мистицизм, категориальный анализ которого проведён в третьей главе, как образец принятия существования Истины при размывании границ между субъектом и объектом, может стать частью стратегии выхода из «состояния постмодерна».

Таким образом, идеи мистицизма, предстающие в пространстве философской рефлексии частью общей истории идей человечества, сохраняют свою актуальность в наше время и могут быть использованы в качестве философского обоснования различных историко-философских и междисциплинарных исследований.

В заключение следует упомянуть, что мистическая идея Истины издревле была связана с моралью (которая, в свою очередь, раскрывается в третьей главе как эволюционный механизм, необходимый для выживания человечества). Данное диссертационное исследование очерчивает поле историко-философской работы,

²⁶³ Талей Н. Н. Рискаю собственной шкурой / Пер. с англ. Н. Караева. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2018. – 384 с. – С. 109–135.

²⁶⁴ Губанов Н. И. Нищета философии постмодернизма // Философия и общество. 2007. № 1 (45). – С. 54–68.

закрывающейся в проявлении и удержании связи между мистическими основаниями рефлексии, научным поиском и техническим прогрессом. Одна из первоочередных задач историка философии заключается в том, чтобы предотвратить забвение этой связи. Такое забвение может привести к воистину кошмарным результатам. Словами Идриса Шаха: «Во имя справедливости, откуда и когда появилось это суеверие: “Человек культурный – значит человек высокой морали”? Опровержение подобного странного предположения... недавно нанесло западной цивилизации такой удар, от которого она еще не оправилась. Людей до сих пор шатает от этого удара»²⁶⁵.

²⁶⁵ Shah I. Knowing how to know. – ISF Publishing, 2020. 389 pp. P. 216–217.

Список литературы

1. Абу Хамид Мухаммад Аль-Газали Ат-Туси. «Ихйа' 'улум ад-дин». Возрождение религиозных наук. Том I. Первая четверть о видах поклонения. Часть I / Пер. с араб. Насыров И. Р., Ацаев А. С. – М.: Нуруль Иршад, 2007. – 585 с.
2. Аванесов С. С. Автобиографическая риторика у Парменида // Универсум Платоновской мысли: Платон и риторика. Тезисы докладов XXVIII научной конференции. Санкт-Петербург, 2020. – С. 225–228. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=brr4sB-NX60>
3. Августин А. Исповедь XI:XIV. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/#0_202
4. Агамбен Дж. Пилат и Иисус / Пер. с итал. М. Лепиловой. – М.: «Издательство Грюндриссе», 2014. – 128 с.
5. Альберт К. О понятии философии у Платона / Пер. с нем. М. Е. Буланенко. – Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2012. – 120 с.
6. Антаков С. М. Апории Парменида и судьба западной культуры // Вестник Нижегород. ун-та им. Н.И. Лобачевского: Серия Социальные науки. Вып. 1 (5). Н.Новгород: Изд-во ННГУ, 2006. – С. 437–446.
7. Аристотель. Политика / Пер. С. А. Жебелева // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 375–644.
8. Афонасин Е. В. Прозимий поэмы Парменида // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 4. – С. 157–169.
9. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 384–391.
10. Бибихин В. В. Язык философии. – М.: Язык славянской культуры, 2002. – 416 с.
11. Богданов А.А. Тектология (всеобщая организационная наука). В 2-х кн. – М.: Экономика, 1989. – 304+351 с.
12. Богомоллов А. В., Светлов Р. В. Беседа с ничто: апофатический дискурс в

античной философии // Платоновские исследования. 2021. Т. 15. № 2. – С. 41–73.

13. Бор Н. Физическая наука и проблема жизни / Пер. В. А. Фока и А. В. Лермонтовой // Бор Н. Избранные научные труды в 2 тт. Т. 2. – М.: Наука, 1971. – С. 518–525.

14. Бор Н. Философия естествознания и культуры народов / Пер. В. А. Фока и А. В. Лермонтовой // Бор. Н. Избранные научные труды в 2 тт. Т. 2. – М.: Наука, 1971. – С. 280–288.

15. Борхес Х. Л. Роза Парацельса. URL: http://lib.ru/BORHES/rose_par.txt

16. Бэкон Ф. Новый Органон / Пер. З. Е. Александровой, А. Н. Гутермана, С. Красильщикова, Е. С. Лагутина, Я. А. Федорова // Сочинения в 2 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.

17. Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран. – СПб.: Алетейя, 2007. – 224 с.

18. Вольф М. Н. Учение Гераклита о противоположностях и иранская традиция // Летние школы «ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ» / Материалы 2-й Летней молодежной научной школы от 23-28 августа 2003 г. URL: http://platoakademeia.ru/index.php/ru/summerschool/item/183-summer-school_2_15

19. Гайденок П.П. История греческой философии в её связи с наукой. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 319 с.

20. Галушка А. С., Ниязметов А. К., Окулов М. О. Кристалл роста. К русскому экономическому чуду. – М.: Наше завтра, 2021. – 360 с.

21. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Пер. Б. Столпнера. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.

22. Гельбер В. А. Значение идей Н. Кузанского для становления современной картины мира // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2009. № 3 (4). – С. 56–60.

23. Герберт Ф. Дюна. URL: https://www.4italka.ru/fantastika/nauchnaya_fantastika/78994/fulltext.htm

24. Грякалов А. А. Неопределенность: событие и рефлексия // Вестник

СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 2. – С. 12–21.

25. Грякалов А. А. Топос и субъективность. – СПб.: Наука, 2019. – 568 с.

26. Губанов Н. И. Ницета философии постмодернизма // Философия и общество. 2007. № 1 (45). – С. 54–68.

27. Денисова Т.Ю. Время и вечность в онтологических моделях Парменида и Гераклита // Идеи и идеалы. – 2018. – № 4, т. 1. – С. 212–229.

28. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.

29. Дюма А. Три мушкетёра. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – 675 с.

30. Евлампиев И. И. Майстер Экхарт и неклассическая философия // Verbum. Альманах Центра изучения средневековой культуры. Вып. 17: Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта. Псков: Изд-во Псков. ун-та, 2015. – С. 96–111.

31. Заречный М. Квантово-мистическая картина мира. Структура реальности и путь человека. – М.: Весь, 2006. – 208 с.

32. Копейкин К. В. Библейский тезис о творении из ничего и реляционная парадигма физики // Научный семинар «Основания фундаментальной физики» 08 апреля 2021. URL: https://m.youtube.com/watch?v=4r_EGr5wvfw

33. Коран.

34. Корольков А. А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 323 с.

35. Кузанский Н. Книги простеца / Пер. Ж. А. Тажуризиной, А. Ф. Лосева, В. В. Бибихина // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 360–460.

36. Кузанский Н. О возможности-бытии / Пер. А. Ф. Лосева // Кузанский Н. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – С. 136–181.

37. Кукарцева М. А. Опыт чтения текстов в лингвистической философии истории // Философия и общество 1/2005. – С. 116–133.

38. Ландау Л. Д. К теории фазовых переходов // ЖЭТФ. 1937. Т. 7. – С. 19–

32.

39. Лебедев А. В. Западногреческие философские поэмы и гомеровская традиция: преемственность или разрыв? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2010. № 14-2. – С. 101–110.

40. Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). – СПб.: Наука, 2014. – 533 с.

41. Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. – 576 с.

42. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1970. – 606 с.

43. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: «АСТ», 2000. – 624 с.

44. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. – М. Мысль, 1998. – 750 с.

45. Лю Цысинь. Задача трёх тел. – М.: Fanzon, 2018. – 464 с.

46. Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер. М. Ю. Реутина. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 432 с.

47. Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди / Пер. М. Ю. Реутина. – М.: Наука, 2010. – 438 с.

48. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. В. Сабашниковой. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 238 с.

49. Нейман И. фон. Математические основы квантовой механики / Пер. с нем. М. К. Поливанова и Б. М. Степанова. – М.: Наука, 1964. – 367 с.

50. Нечунаев В. В. Некоторые интерпретации философии Мейстера Экхарта // Вестник НГУ. Серия: Психология. 2007, том 1, выпуск 2. – С. 87–93.

51. Паули В., Юнг К. Г. Атом и Архетип. Переписка Паули и Юнга, 1932-1958 / Пер. Е. Качуры, Д. Роско. – Касталия, 2018. – 438 с.

52. Платон. Гиппий Большой / Пер. А. В. Болдырева // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 386–417.

53. Платон. Государство / Пер. А. Е. Егунова // Платон. Собрание сочинений

в 4 тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 79–420.

54. Платон. Менон / Пер. С. А. Ошерова // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. – С. 575–612.

55. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д. Г. Лахути. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.

56. Поппер К. Пропенситивная интерпретация вероятности и квантовая теория. 1957. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000250/index.shtml>

57. Райнерт Э. Как богатые страны стали богатыми, и почему бедные страны остаются бедными / Пер. с англ. Н. Автономовой. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2011. – 384 с.

58. Рассел Б. Мистицизм и логика. URL: <https://studfile.net/preview/5175711/>

59. Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. – М.: РГГУ, 2011. – 462 с.

60. Робинсон Дж. М. Германская дискуссия о позднем Хайдеггере / Пер. А. В. Соболева // Мартин Хайдеггер и теология. – М.: 1975. – С. 35–64.

61. Сапрыкин Д. Л. Вера и инновации. URL: <https://youtu.be/iHnm9WNs2ug>

62. Свирский Я. И. Свидетель зияния (к вопросу о «человекомерности» в науке) // Философия науки. 2002. Т. 8. № 1. – С. 155–175.

63. Симондон Ж. О способе существования технических объектов. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/10050-existence-of-technological-objects>

64. Степанова А. С. Герменевтический характер диалектики (Платон и Гадамер) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 3. – С. 253–260.

65. Талейб Н. Н. Рискуюя собственной шкурой / Пер. с англ. Н. Караева. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2018. – 384 с. – С. 109–135.

66. Талбот М. Голографическая Вселенная / Пер. с англ. В. Постникова. – М.: София, 2004. – 368 с.

67. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – 240 с.

68. Тейлор Ф. Принципы научного менеджмента / Пер. А. И. Зака // Фукс. А.

Управление компанией. Практический опыт. Фредерик Тейлор. – М.: б. и., 2014. – С. 97–216.

69. Таулер И. Божественная Троица в глубине души / Пер. И. М. Прохоровой // Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – С. 145–148.

70. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

71. Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство / Пер. Э. Э. Эссена // Фихте И. Г. Сочинения в 2 тт. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 225–358.

72. Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. В. В. Биbihина // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221–237.

73. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / Пер. Т. В. Васильевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 28–68.

74. Хайдеггер М. О сущности истины / Пер. З. Н. Зайцевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 8–27.

75. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме, 1947 / Пер. В. В. Биbihина. URL: http://www.bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme

76. Хоружий С. С. Философия под антропологическим углом зрения. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pj/pj_3/3.pdf

77. Шах И. Мыслители Востока / Пер. Х. Б. Номадова. – М.: УРСС, 2000. – 192 с.

78. Шимельфениг О. В. Философия как интегральный инструмент развития творческого мышления // Проблемы современного образования. 2022. № 1. – С. 31–42.

79. Шопенгауэр А. Эристика, или Искусство побеждать в спорах. URL: http://az.lib.ru/s/shopengauer_a/text_1831_eristische_dialektik.shtml

80. Штейнер Е. С. Дхарма и дзэнская практика её обретения и передачи // Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 479–521.

81. Agaba M., Ishengoma E., Miller W. et al. Giraffe genome sequence reveals clues to its unique morphology and physiology // *Nature Communications*. – 2016 – Vol. 7, N1. – P. 1–8.
82. Bacon F. *The New Organon*. – Cambridge University Press, 2004. – 292 pp.
83. Bennet J. Comments to «The New Organon». URL: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bacon1620.pdf>
84. Block N. Anti-Reductionism Slaps Back // *Mind, Causation, and World*, Vol. 11, 1997. – P. 107–132.
85. Bohm D. *Causality and Chance in Modern Physics*. – Routledge & Kegan Paul and D. Van Nostrand, 1957. – 120 pp.
86. Borgmann A. *Technology // A Companion to Heidegger*. – Blackwell Publishing, 2005. – P. 420–432.
87. Chibarro S., Rondoni L., Vulpiani A. *Reductionism, Emergence and Levels of Reality – The Importance of Being Borderline*. – Springer, 2014. – 154 pp.
88. Cusanus N. *Idiota de mente. Capitulum II, 59*. URL: <http://www.cusanus-portal.de/>
89. Dusek V. *Introduction: Philosophy and technology // A Companion to the Philosophy of Technology*. – Blackwell Publishing, 2009. – P. 131–140.
90. Fichte, Johann Gottlieb. *Der geschlossene Handelsstaat*. URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Der+geschlossene+Handelsstaat>
91. Fodor J. A. *Special Sciences // Synthese* 28, 1974. – P. 97–115.
92. Gambini R., Pullin J. *A Hospitable Universe: Addressing Ethical and Spiritual Concerns in Light of Recent Scientific Discoveries*. – Imprint Academic, 2018. – 250 pp.
93. Hackermüller L., Hornberger K., Brezger B., Zeilinger A., Arndt M. *Decoherence of matter waves by thermal emission of radiation // Nature*. – 2004. – N427. – P. 711–714.
94. ISO CD 22989.2, 3.1.5. URL: <https://www.iso.org/ru/standard/74296.html>
95. Kim A. *Frameworks & foundations // Angelaki: Journal of the Theoretical*

Humanities, 2005, 10:1. – P. 201–218.

96. Kim J. Multiple Realizability and the Metaphysics of Reduction // *Philosophy and Phenomenological Research* 52, 1992. – P. 1–26.

97. Latour B. When things strike back – a possible contribution of ‘science studies’ to the social sciences // *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51, No. 1. – P. 107–123.

98. Lebedev A. V. Parmenides, ἀνὴρ Πυθαγορείου. Monistic Idealism (Mentalism) In *Archaic Greek Metaphysics* // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2017. № 21. – С. 493–536.

99. Ma L., van Brakel J. Heidegger’s thinking on the “Same” of Science and Technology // *Continental Philosophy Review* 47(1), 2014. – P. 19–43.

100. Meister Eckhart. Intravit Iesus in quoddam castellum. (Pr. Quint 2). URL: <http://www.eckhart.de/index.htm?p2.htm>

101. Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1. – Stuttgart-Berlin: Kohlhammer, 1938. – 352 S.

102. Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1. – Stuttgart: Kohlhammer, 1964. – 760 S.

103. Meister Eckhart. Lateinische Werke Band 1, Lief 1-2. – Stuttgart: Kohlhammer, 1987. – 128 S.

104. Meister Eckhart. Werke I. Bibliothek des Mittelalters, Band 20. – Deutscher Klassiker Verlag, 1993. – 479 S.

105. MS. Laud Misc. 222. Bodleian Library. URL: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_7032

106. MS. Laud Misc. 222. Digital Bodleian Library (full digital facsimile). URL: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/b764e875-5cb2-45bb-9fb7-5947cc386bb2/>

107. Murphy J. J. Meister Eckhart and the Via Negativa: Epistemology and Mystical Language // *New Blackfriars*, 77(908), 1996. – P. 458–472.

108. Oppenheim P., Putnam H. Unity of Science as a Working Hypothesis // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol II. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958. – P. 3–35.

109. Putnam H. The Nature of Mental States // *Art, Mind and Religion*. –

Pittsburgh, 1967. – P. 51–58.

110. Rorty R. The historiography of philosophy: four genres // *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. – Cambridge University Press, 1984. – P. 49–75.

111. Russell B. *In Praise of Idleness*. – Routledge 2004. – 171 pp.

112. Sapolsky R. *Emergence and Complexity* // Stanford University Channel. URL: https://www.youtube.com/watch?v=o_ZuWbX-CyE

113. Schirmacher W. *Technik und Gelassenheit*. – Freiburg, Alber, 1983. – 274 pp.

114. Shah I. *Knowing how to know*. – ISF Publishing, 2020. – 389 pp.

115. Shaked H., Schechter C. *Systems Thinking for School Leaders*. – Springer, 2017. – 649 pp.

116. Standish P. Heidegger and the technology of further education // *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 31, No. 3, 1997. – P. 439–459.

117. *The complete mystical works of Meister Eckhart*. – Crossroads Publishing Company, 2009. – 600 pp.

118. Tor S. *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*. – Cambridge University Press, 2017. – 406 pp.

119. Vance R. E. Heroic antireductionism and genetics: a tale of one science // *Philosophy of Science*. 1996. Vol. 63, Suppl. Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part I: Contributed Papers (Sep., 1996). – P. 36–45.

120. Waddington D. I. A Field Guide to Heidegger: Understanding ‘The Question Concerning Technology’ // *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 37, No. 4, 2005. – P. 567–583.

121. Waterfield R. Book reviews. *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides* (by Shaul Tor) // *The Heythrop Journal*, March 2021, Volume 62, Issue 2. – P. 327–328.

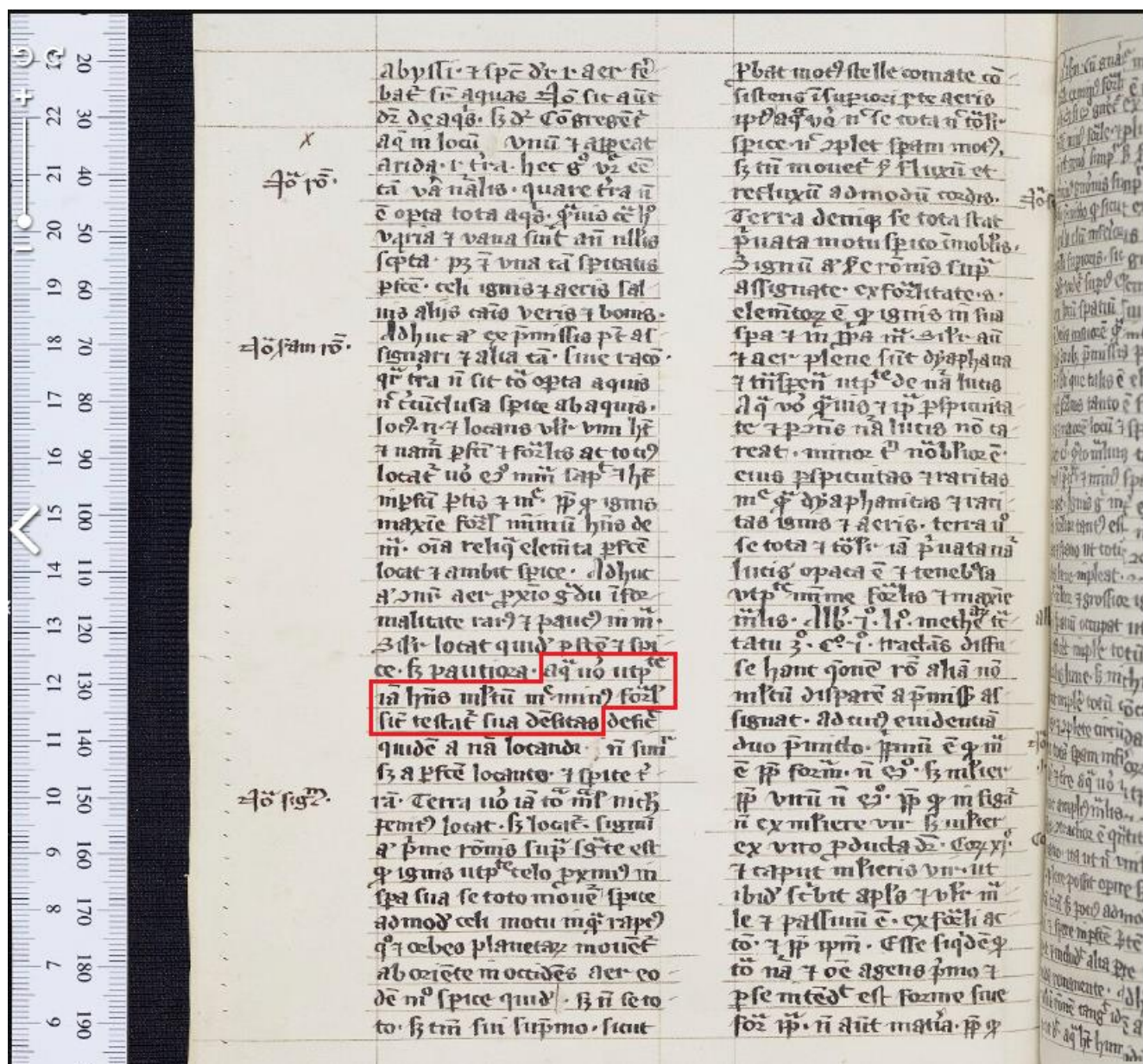
122. Weiskopf D. A. *Anthropic Concepts* // *Nous*. Volume 54, Issue 2, June 2020. – P. 451–458.

123. Whitehead A. N. *Process and reality*. – The Free Press, 1978. – 413 pp.

124. Zitzelsberger H. M. Concerning technology: thinking with Heidegger // Nursing Philosophy, 5, 2004. – P. 242–250.

125. Zurek V. Decoherence and the Transition from Quantum to Classical – Revisited // Los Alamos Science Number 27 2002. – P. 2–25.

Приложение



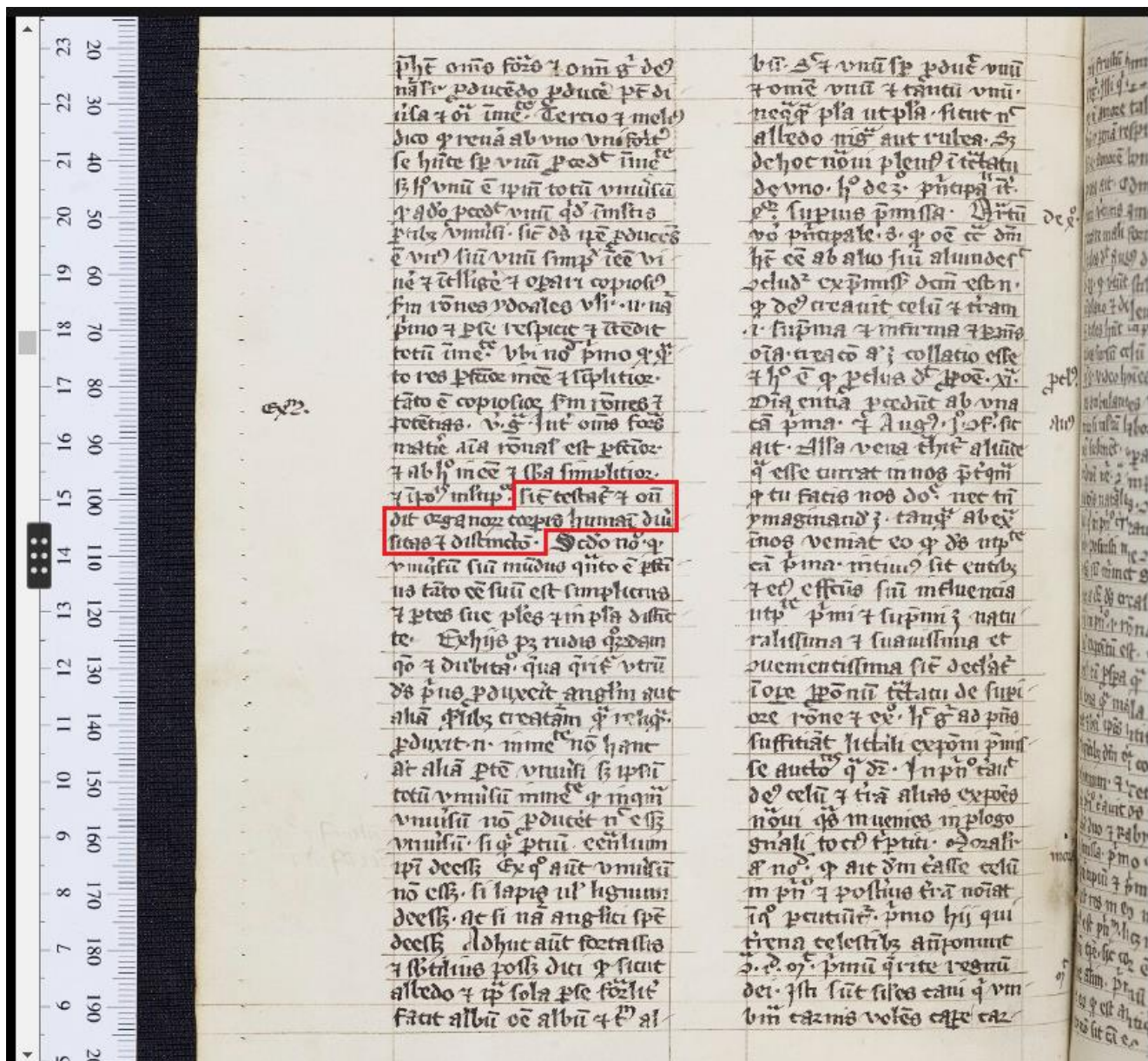
Илл. 1. Выделено красным: «Aqua vero, utpote iam multum habens materiae, minus formalis, sicut testatur sua densitas»²⁶⁶.

²⁶⁶ MS. Laud Misc. 222. Digital Bodleian Library (full digital facsimile). Fol 75v. URL: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/b764e875-5cb2-45bb-9fb7-5947cc386bb2/>

malitate rarū 7 pauca in mī.
Sicut locat quid p̄stē 7 spi-
te. s̄ pauca. aq̄ uō utp̄^{te}
iā h̄ns m̄tū m̄mīn̄ foz̄l
sic **testat̄** sua dēlitās defie
quidē a nā locandi. n̄ sim̄
s̄ a p̄stē locando. 7 sp̄te t̄
rā. Terra uō iā tō m̄l nich
fem̄ locat. s̄ locat̄. signū
a p̄me rōm̄s sup̄ s̄te est

Илл. 2. Выделено красным: «testatur»²⁶⁷.

²⁶⁷ Там же.



Илл. 3. Выделено красным: «sicut testatur et ostendit organorum corporis humani diversitas et distinctio»²⁶⁸.

²⁶⁸ Там же. Fol 71v.

to res p̄f̄ic̄e mee 7 s̄m̄pl̄it̄ioz.
t̄āto ē cop̄ioz̄ioz s̄m̄ r̄ōnes 7
pot̄ēt̄ias. v. g. Int̄ om̄s for̄s
mat̄ie aīa r̄ōnat̄ est p̄f̄ic̄ioz.
7 ab h̄o mee 7 l̄ba s̄m̄pl̄it̄ioz.
7 īp̄o^o m̄lt̄ip^o. sic **testatur** 7 oñ
dit organoz corp̄is human̄ diu
sitas 7 distinctō. Sc̄do nō. q
v̄m̄f̄ū suū m̄dus q̄nto ē p̄f̄i
us t̄āto c̄e suū est s̄m̄pl̄it̄us

Илл. 4. Выделено красным: «testatur»²⁶⁹.

²⁶⁹ Там же.