

РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ ИЗ ДУХА МАГИИ

В.В. НИКИТАЕВ

Для времени, в котором мы живем, при всей его нестабильности и изменчивости характерно сохранение старой надежды на научно-технический прогресс, хотя бы и под именем «инновационного развития», слегка подкорректированного требованием «устойчивости» (sustainability). Развитие науки и техники выступает в качестве единственной надежды на спасение от угроз и вызовов, большей частью ими же самими порожденных. Насколько реалистична такая надежда? Чтобы ответить на данный вопрос, прежде нужно понять, каким образом, на каких основаниях возникало это довольно странное двуединство спасения и опасности, аналогом которого может служить разве что двойственное значение «сакрального». Представляется, что анализ отношений между техникой и магией, между научно-техническим мировоззрением и оккультно-магическим мирозерцанием — отношений, которые всегда были непростыми — способен внести свой вклад в ответ на эти вопросы. Кроме того, он должен прояснить роль философии как в ретроспективе, так и в перспективе развития данной ситуации.

В 1851 г. в Лондоне состоялась Первая Всемирная промышленная выставка, которая журналистами вскоре была названа «Великой». Она открылась под девизом «Пусть все народы работают над великим делом — совершенствованием человечества» и продолжалась около полугода; несколько десятков стран и несколько тысяч фирм участвовали в ней. Грандиозная экспозиция была разделена на четыре отдела: сырье, машины, готовые товары и прикладное искусство; число экспонатов составило около 14 тыс., посетителей было более 6 млн человек, что почти в три раза превышало население Лондона¹. Выставка должна была продемонстрировать тот факт, что Англия превратилась к середине XIX в. из «нации лавочников» (титул, отвоёванный за полвека до того у Голландии) в «мастерскую мира». К тому времени Лондон стал уже зримой эмблемой «единения народов», мировой столицей, собрав в себе, как в фокусе линзы, весь известный на тот момент мир.

Выставочный павильон из стекла и чугуна, не столько спроектированный, сколько изобретенный оранжерейных дел мастером Джозефом Пэкстоном и одобренный создателем локомотива Робертом Стефенсоном, был построен в рекордно короткий срок (полгода) и получил название «Хрустальный дворец». Напоминающий громадную теплицу павильон одни называли «оранжереей для машин», другие сравнивали с Пантеоном и храмом св. Софии; королева Вик-

тория сказала, что это «одно из чудес Мира, действительно начало золотого века». Французский историк Луи Блан так выразил свои впечатления:

«В том здании было что-то волшебное, в нем была какая-то идея величия, таинственная и неожиданная, которая вас сразу охватывала»².

Карл Маркс и Фридрих Энгельс писали в немецкой газете, что лондонский «всемирный конгресс продуктов и производителей» имеет несравненно большее значение, чем любые политические конгрессы, потому что он демонстрирует «весь уже созданный и изо дня в день создаваемый... материал для построения нового общества. Мировая буржуазия этой выставкой воздвигает в современном Риме свой пантеон, где она с гордым самодовольством выставит своих богов, созданных ею самой»³.

Действительно, к моменту открытия выставки Европа уже приобрела во многом новый, невиданный доселе облик. Применение и распространение таких технико-технологических инноваций, как прядильная мюль-машина и ткацкий станок, токарный станок с механическим суппортом, пудлингование, паровая машина, паровоз и железная дорога, пароход, нарезная винтовка, так же как и соответствующие, вызванные Просвещением, идеологические и институциональные изменения, произвели в жизни Европы, да и всего мира, перемены, которые уже современниками были названы «промышленной революцией».

Подобно тому, как эпоха Людовика XIV нашла свое совершеннейшее выражение в Зеркальной галерее Версаля, Хрустальный дворец стал символом нового Машинного Века и эмблемой Прогресса. Модели мостов и паровозов, гидравлические прессы и макет Суэцкого канала, телескопы и дагерротипы, прядильные и ткацкие станки, печатная машина, паровой молот, электрический телеграф, швейная машинка и другие технические экспонаты — все эти симптомы превращения европейской цивилизации в индустриально-капиталистическую привлекали, поражали и вызвали восторг посетителей. Первая Всемирная промышленная выставка, ставшая триумфом Англии и символом создания глобальной империи, могла бы служить прекрасной иллюстрацией к пророчеству Сен-Симона о движении Европы от военного общества к промышленному.

Впрочем, вера в спасительную миссию технического прогресса еще не была присуща той эпохе. Отношение было скорее двойственным. Живы были воспоминания о восстаниях луддитов; перед глазами находилась негативная сторона развития техники и производства: разорение ремесленников, миграция сельского населения в непригодные к такому стремительному наплыву города, чудовищная эксплуатация рабочей силы на фабриках. Еще хуже было положение

в колониях и государствах, подвергшихся товарной интервенции со стороны Англии.

Машины привлекали и отпугивали одновременно. Как сообщали газеты, первый рейс парохода Фултона «Клермонт» в 1807 г. по Гудзону вызвал у публики бурный восторг, однако не нашлось ни одного смельчака, который захотел бы стать его пассажиром.

«Уже на заре своего развития машины вызывали интерес мыслящего человека, но этот интерес был смешан с безотчетным страхом, каким-то необъяснимым жутким предчувствием. Это ощущение заметно в высказывании Гёте о развитии машинных механизмов, в ужасе, который испытывал Гофман перед искусными автоматами, забавлявшими публику в XVIII веке... Люди издавна испытывали этот безотчетный страх перед часами, мельницами, колесами — то есть перед всеми неживыми орудиями и устройствами, которые могут двигаться и вертеться. Человек не успокаивается, даже разобравшись в устройстве механизма: само механическое движение вызывает его тревогу»⁴.

Машинной, «самодвижущейся» технике присуща своя, особая эстетика. Безусловно, в рамках довлевшей в то время романтической системы представлений об эстетике, машина, даже покрытая украшениями или имитирующая в своей конструкции тот или иной архитектурный стиль, никак не могла претендовать на восприятие себя в качестве чего-то прекрасного. Критика Хрустального дворца и экспонатов Лондонской выставки со стороны Джона Рёскина, Уильяма Морриса и Готфрида Земпера не оставляла в этом никакого сомнения⁵. Впечатление, производимое машинами и неразрывно связанным с ними индустриальным пейзажем на людей XIX в. больше соответствовало кантовской категории *возвышенного* или, в более современных терминах, *нуминозного*, т.е. грандиозного, стихийного, несоразмерного человеку, титанического и демонического⁶.

Даже сами творцы машин, инженеры, прямо или косвенно, сравнивали свое искусство с *магией*. Особенно примечательна здесь фигура Франца Рело (1829 — 1905), инженера и ученого, корифея теории конструирования машин и механизмов, который утверждал возможность единого гармонического развития искусства и техники. Он первым поставил вопрос о *форме машин* и написал работу «О стиле в машиностроении», став, тем самым, одним из основателей дизайна⁷. Размышляя над взаимоотношением техники и культуры, Рело переформулировал известную оппозицию Запада и Востока в терминах «манганизма» и «натуризма». Западная цивилизация, опирающаяся на техническое использование науки, была названа им «манганической», т.е. *магической*. Ученый считал, что, давая такое название, он следует обычаю древних греков, которые всякие поражающие воображение устройства и механизмы, содержащие в себе некую хитрость (или

даже обман), связывали с магией⁸. Он провозгласил, что «господство на земле принадлежит манганистическим нациям», а «нации, которые не захотят перейти к манганизму, должны заранее примириться с постепенным своим подчинением или исчезновением»⁹.

В чем же состоит специфика истинно магического отношения, гарантирующего, по мнению Рело, успех в новом мире? Его краткую, но весьма точную и емкую формулировку дает Ричард Кавендиш: если сутью религиозного отношения является поклонение, научного — объяснение, то *магического — господство*¹⁰. Кредо магии, изложенное в текстах Гермеса Трисмегиста (II — III вв.), состоит в том, что с ее помощью человек может трансцендировать все пределы времени и пространства, достичь любых высот и глубин, может взять себе качества всех созданий, может быть всюду одновременно; расширяя круг своего сознания, человек может достичь единства с Богом.

«Именно так ты и должен думать о Боге: все сущее — мир, самого себя, Вселенную — он заключает в себе, подобно мыслям. А потому, если ты не сделаешь себя равным Богу, ты не сможешь его постичь, ибо подобное постигается только подобным. Покинь всякое тело и расширь себя до неизмеримой величины, превзойди всякое время и стань Вечностью; тогда ты постигнешь Бога»¹¹.

В эпоху Ренессанса слава Гермеса Трисмегиста затмевала славу «божественного Платона»¹², тексты под его именем активно читались, комментировались и цитировались; именно они во многом сформировали интеллектуальный и духовный климат эпохи, насквозь пронизанный оккультизмом и магией¹³.

Марсилио Фичино, сделавший в 1464 г. перевод части текстов Герметического корпуса, предложил вместо осужденной и жестко преследуемой Церковью средневековой демонической магии христиански благочестивую «естественную магию», основанную на синтезе неоплатонизма и учения Гермеса Трисмегиста. Джованни Пико дела Мирандола сделал следующий шаг, дополнив *magia naturalis* Фичино спекулятивной и практической каббалистикой. «Речь о достоинстве человека» (1486) молодого графа Мирандолы, ставшую одним из важнейших произведений культуры Возрождения, «с полным правом можно считать Великой хартией ренессансной магии»¹⁴. Начинаясь с цитаты из «Асклепия» Трисмегиста и пестря ссылками не только на Отцов Церкви, но и на Пифагора, Зороастра, гностиков и неоплатоников, эта речь большей частью представляет собой апологию магии и Каббалы, используя которые человек-маг способен придать себе любой образ и приобрести свойства любого существа¹⁵. Мирандола утверждал также, что «*магия есть практическая часть естественных наук*»¹⁶, а его последователь, Генрих Корнелиус Агриппа фон Неттесхайм, в 1553 г. определяет мастера магии как человека, который «*победил Природу и может делать все*»¹⁷.

Одним из направлений ренессансного герметизма и натурализма была область знаний и практической деятельности, которую Агриппа назвал *magia mathematica* (приводя в пример летающего голубя Архита Тарентского, говорящую статую и т.п. «чудеса»¹⁸), а Томмазо Кампанелла — «реальной искусственной магией» (*magia artificiale reale*): «Реальная искусственная магия производит реальные эффекты. Так, Архит сделал из дерева летающего голубя, а недавно в Нюрнберге, согласно Ботеру, таким же образом были изготовлены орел и муха... Однако я не считаю возможным то, что пишет Вильгельм Парижский, что, мол, возможно изготовить голову, говорящую человеческим голосом, какую сделал, говорят, Альберт Великий. Мне представляется возможным создать какое-то подражание голосу с помощью проводящих воздух трубок, как было в медном быке Фаларида, который мог реветь. Дело в том, что искусство способно производить чудесные эффекты только с помощью механических движений, грузов и тяги, или используя вакуум, как в пневматических и гидравлических аппаратах, или прилагая к материалу силу. Но такие силы и материалы никогда не смогут уловить человеческую душу»¹⁹.

Лежащие в русле этого направления попытки создания *perpetuum mobile* были тем пунктом, в котором «естественные маги» и оккультисты Ренессанса бросали вызов Богу и намеревались встать с ним вровень. Действительно, принципиальное различие между искусством Бога и техническим искусством человека состоит в том, что Бог создал *вечное* (планетарное) движение, а любое движение, которое создает человек, раньше или позже прекращается. «Вечный двигатель, — отмечал Освальд Шпенглер, — был бы окончательной победой над Богом и над природой (*deus sive natura*): малый мир творит сам себя и, подобно большому миру, движим своей *собственной* силой, послушной только человеку. *Самому* построить мир, *самому* быть Богом — вот фаустовская мечта, из которой проистекли все проекты машин, насколько возможно приближавшиеся к недостижимой цели *Perpetuum mobile*. Тот, кто никогда не был одержим этой волей к всевластию, должен находить ее дьявольской — машин всегда боялись, считая их выдумкой дьявола»²⁰.

«Вечную ветряную мельницу» предложил в своей книге «Пещера медицинской магии» врач, философ и алхимик Марко Антонио Замара (родился ок. 1460 г.)²¹. Несколько проектов предложил широко известный врач, герметик и оккультист Роберт Фладд, который был знаменит тем, что на основе древнего учения о микрокосме и макрокосме разработал грандиозную теорию универсума. Епископ Честерский Джон Уилкинс (1614 — 1672), первый председатель лондонского Королевского общества, автор книги «Математическая магия, или Чудеса, которые можно изготовить с помощью механической геометрии», не только попытался сделать модель вечного двигателя (испы-

тания которого весьма его разочаровали), но и предложил, вероятно, первую классификацию «вечных двигателей»²². Впрочем, среди тех, кто пытался изобрести вечный двигатель, подавляющее большинство составляли все-таки технически грамотные специалисты (как, например, Георг Бёклер, известный своим «Театром новых машин» (1686), посвященным всевозможным мельницам). Первые из известных набросков проектов *perpetuum mobile* встречаются в альбоме архитектора готических соборов Вилларда де Онекура, датированном 1240 – 1251 гг. Начиная, как минимум, с эпохи Возрождения, эта идея стала для инженеров и изобретателей примерно такой же идеей фикс, как философский камень (он же эликсир, панацея, тинктура) для алхимиков и прочих оккультистов, а попытки его создания сыграли в развитии науки механики примерно такую же роль, как алхимические опыты – для химии. Идее вечного двигателя уделили свое внимание такие известные личности, как Леонардо да Винчи (впрочем, он относился к этой идее весьма скептически), его преемник на должности инженера французского короля Агостино Рамелли²³, Якоб де Страда²⁴ и многие другие архитекторы и инженеры.

Но именно в этом виде магии произошел фундаментальный раскол, вследствие которого и появилась наука и инженерия. В 1619 – 1622 гг. состоялась знаменитая публичная дискуссия (посредством печатных изданий) между Иоганном Кеплером и Робертом Фладдом. Кеплер, будучи не только астрономом и математиком, но также мистиком и знатоком герметизма, в этой дискуссии противопоставил *две математики*: герметическую (или пифагорейскую), опирающуюся на мистику чисел, – и практическую (или реальную), связанную с количественными измерениями и расчетами²⁵. Это было важное различие, поскольку, как отметил Рэндалл Коллинз: «В математике, где модус быстрых открытий начался поколением раньше (или около того), чем в физической науке, новая “машинерия” по составлению и преобразованию уравнений существенно отличалась от методов оккультной нумерологии, не претерпевшей никакой революции»²⁶.

Именно возможностям такой математической «машинерии» новая естественная наука и была обязана своими успехами и бурным развитием.

В 1623 г. длительную и упорную борьбу против магического ренессансного мировоззрения в целом, и Фладда в особенности, начал Марен Мерсенн, к которому впоследствии присоединился Пьер Гассенди. В конце концов, после работ Декарта, теоретических и практических (технических) успехов математического естествознания, обеспечивших победное шествие *механицизма*, натурализму – герметизму было нанесено сокрушительное поражение²⁷, после которого он укрылся в тайных обществах масонов, розенкрейцеров и иллюминатов²⁸.

При всем том, быстрое развитие науки происходило в тех же интеллектуальных сетях, в которых сохранялся или даже возрастал интерес к оккультизму. Интерес к оккультизму не был, конечно, причиной развития науки, но существовало сильное сходство в социальных обстоятельствах одного и другого; в частности — ориентация на «мирские интересы»²⁹.

Своеобразным реваншем ренессансной магии и натурализма, «повторным открытием герметизма»³⁰ стал Романтизм и немецкий идеализм. У истоков этого движения стояли, в частности, такие фигуры, как «северный маг» Иоганн Георг Гаман из Кенигсберга, прославившийся публикацией «Магии Востока» (1760) и «Крестовыми походами филолога» (1762) против Просвещения, и Иоганн Каспар Лафатер из Цюриха, пастор, мистик, писатель и основатель физиогномики³¹. Если суммировать характерные черты Романтизма, то можно отметить неприятие тотального математического механицизма, апологию поэтико-мистического переживания, образности и эстетики, возвращение Мировой души на арену мироздания и человеческой истории, отказ от любого жесткого дуализма, явный или скрытый пантеизм и т.п.³² По мнению ряда исследователей, расхождение романтиков и немецких идеалистов с эпохой Просвещения был настолько резким и глубоким, что вполне можно говорить о *Контрпросвещении*, вызванном «разочарованием в рационализме» и желанием «заколдовать» мир обратно³³.

Гёте создает и на протяжении более полувека (как минимум, с 1774 по 1831 гг.) развивает и носит в себе, в буквальном и переносном смысле, парадигматический образ ренессансного герметического мага — *Фауста*. Этот образ имел немало исторических и литературных прототипов³⁴, и с легкой руки Освальда Шпенглера стал, в конце концов, архетипом и символом всей западноевропейской культуры и техногенной цивилизации. Речь «О достоинстве человека», произнесенная Фихте в университете в заключение своих лекций по философии 1794 г., — это, по сути, новый вариант, или «переписанная» применительно к новой культурно-исторической ситуации речь Пико делла Мирандолы (который, кстати, считается одним из прототипов доктора Фауста). Если у Мирандолы представлен, скорее, еще только проект Человека-мага, способного соединить земное и небесное и сделать себя кем захочет, то Фихте славит Человека, по своему могуществу и свободе практически уже равного Богу. Человек у Фихте единственный распространяет «господство правил» на весь мир, «вносит порядок в хаос», всё облагораживает вокруг себя и т.п.³⁵

Одна из версий объяснения немецкого «бунта» против Просвещения заключается в том, что рационализм эпохи Просвещения был преимущественно французским, эмпиризм — английским, а немецкие интеллектуалы были озабочены, главным образом, про-

блемой формирования общей немецкой идентичности и создания единой Германии. Поиски шли широким фронтом: от изучения немецкого фольклора до открытия существования в Античности двух Греций: *рационалистической* и *мистико-мистериальной*, или, как это позже сформулировал Ницше, «аполлонической» и «дионисийской». Желание отмежеваться от неоклассической «французской» Греции естественным образом вело к фокусировке на архаической Греции мистерий, мифов и магии³⁶.

Предельно отчетливо это стремление было выражено уже в кратком наброске «Первой программы системы немецкого идеализма» (1796), отражающей, видимо, общую позицию связанных близкой дружбой молодых Гегеля, Шеллинга и Гёльдерлина. В нем предсказывается подчинение метафизики этике, провозглашается приоритет поэзии над философией, утверждается необходимость создания новой мифологии — «мифологии разума»³⁷. Шеллинг в трактате «О мировой душе, Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма...» (1798), вызвавшем горячее одобрение Гёте и сразу сделавшем молодого философа знаменитым, констатировал, что современная ему философия, «завершив свой круговорот», постепенно возвращается к древней философии³⁸. Декларируя преемственность с «древней философией», Шеллинг утверждал, что в основе как органической, так и неорганической природы лежит *одно, организующее мир в систему, начало* (т.е. Мировая душа), вся природа есть *целое*, и, следовательно, «противоположность между механизмом и организмом, которая долгое время задерживала развитие естествознания... исчезает»³⁹. В диалоге «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1802), в котором разыгрывается спор разных философских позиций, возникший в связи с вопросом «о мистериях и мифологии, а также о взаимоотношениях философов и поэтов»⁴⁰, Шеллинг выбирает себе имя «Бруно», указывая тем самым на истоки или исторический прецедент своих взглядов. Джордано Бруно, последователя Фичино, он называет «философом», в то время, как с точки зрения современного исследователя (Фрэнсис Йейтс), «Бруно был законченным магом, “египтянином” и герметиком до мозга костей»⁴¹. Устами другого персонажа диалога, «лейбницианца» Ансельмо, Шеллинг утверждает, что «учение мистерий было не чем иным, как самой возвышенной, священной и совершенной философией, переданной нам из глубокой древности», и что именно философы должны заниматься проведением мистерий⁴². Можно спорить о том, к кому, на самом деле, ближе Шеллинг в своей «философии тождества»: к Джордано Бруно (реальному) или к Николаю Кузанскому⁴³ — в любом случае трудно отрицать проявление в его творчестве ренессансного неоплатонизма и герметизма.

Бывший друг юности Шеллинга, Гегель в 1827 г. с резким неодобрением писал о модном поветрии «создавать гностические и каба-

листические фантазмагории»⁴⁴. Однако нетрудно и самому Гегелю инкриминировать культ человеческого всемогущества, в частности — приписывание своей диалектике такой власти, что «владеющий диалектикой, подобно алхимику, открывшему, наконец, философский камень, сам становится всемогущим Богом»⁴⁵.

В конце XIX в. в отношениях между наукой и инженерией (практикой создания техники), с одной стороны, и эзотерикой и магией, с другой, сложилась довольно парадоксальная ситуация. В социальных и гуманитарных науках, начиная с Джеймса Джорджа Фрэзера, получило распространение мнение о том, что магия состоит в родстве не только с религией, но и с наукой и техникой. В переведенной на многие языки и снискавшей мировую известность «Золотой ветви» (1890) Фрэзер назвал магию попыткой «*взять штурмом царство небесное*»⁴⁶. «Фундаментальное допущение магии тождественно... воззрению современной науки: в основе как магии, так и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений. У мага нет сомнений в том, что одни и те же причины всегда будут порождать одни и те же следствия»⁴⁷.

Этот подход к пониманию магии стал довольно популярным среди гуманитариев и философов. Так, Николай Бердяев писал: «Магия есть действие над природой и власть над природой через познание тайн природы. И магия имеет глубокое родство с естествознанием и техникой. Магия и была панестествознанием и пантехникой, единым ключом ко всем природным тайнам. Естествознание и техника забыли свое происхождение: они магического происхождения... Старая магия незаметно переродилась в современную технику и выпустила огромные магические силы, значение которых неясно современному сознанию»⁴⁸.

Конечно же, авторы, сравнивавшие магию с наукой или наоборот, отнюдь не имели в виду теоретическую науку (в магии нет никаких теорий, хотя бы отдалено напоминающих естествознание), но науку в составе определенной практики — *практики создания техники*, причем подразумевали при этом современную им машинную технику, т.е., по сути, сравнивали магию с *инженерией*.

Появившиеся в XVIII — XIX вв. «философствующие инженеры», как назвал их П.К. Энгельмейер (который и сам вполне может быть к ним причислен), в плане своего мышления, действительно, были ближе скорее к «философствующим» магам или алхимикам, напоподобие Агриппы Неттесгеймского или Альберта Великого, т.е. были прилежными собирателями и систематизаторами имеющихся знаний и сведений. Прежде всего, практически все они: Иоганн Бекманн (1739 — 1811), Иоганн Поппе (1776 — 1854), Франц Рело (1829 — 1905), Эрнст Гартиг (1836 — 1900), Алоиз Ридлер (1850 — 1936), Петр Энгельмейер (1855 — 1942) — занимались преподаванием и развитием

технического (инженерного) образования. Большая часть опубликованного ими представляет собой записи лекций или учебные пособия, хотя есть и солидные исследования. Причисляемый к основателям *технологии* как науки Иоганн Бекманн выпустил в 1777 г. «Введение в технологию, или О знании цехов, фабрик и мануфактур», его ученик Иоганн Поппе, будучи профессором Тюбингенского университета, издал «Руководство к общей технологии», Франц Рело сделал доклад «Техника и ее связь с задачей культуры», Петр Энгельмейер написал «Техницизм». Однако по поводу философского уровня трудов Бекманна, Поппе и Гартига не стоит обольщаться. Бекманн и Поппе занимались также изучением истории открытий, изобретений, развития техники и ремесел, но философскими назвать эти, безусловно, важные, работы вряд ли можно.

Таким образом, в отношении фактически всех философствующих инженеров XIX в. (за исключением разве что П.К. Энгельмейера) можно констатировать, что собственно философские достижения их весьма скудны и не выходят за пределы дилетантских эскерсисов. В лучшем случае они делали более или менее глубокие замечания по поводу сущности предметно понимаемой техники, и никто не помышлял о философии техники или философии инженерии как таковой.

Первым философом техники считают немецкого географа и левого гегельянца Эрнста Каппа (1808 — 1896). Формальным основанием его приоритета служит тот факт, что именно он впервые употребил выражение «философия техники», дав своему труду заглавие «Grundlinien einer Philosophie der Technik» (1877). Однако вряд ли бы это лингвистическое событие сыграло столь решающую роль в вопросах приоритета нового философского направления (за 40 лет до этого Эндрю Юр, например, опубликовал «The Philosophy of Manufactures»), если бы Капп не предложил первую концепцию техники, которая, при всем ее внешнем позитивизме и стилистическом эмпиризме, действительно могла бы рассматриваться в качестве философской. Это была концепция *техники как органической проекции*, т.е. «проекции» человеческого организма.

Фундаментальную роль в данной концепции играет так называемый *антропологический критерий*. Объясняя его смысл, Капп пишет о телесном характере человеческого Я, вспоминает тезис Протагора «Человек есть мера всех вещей» и в духе «Речи о достоинстве человека» Мирандолы или речи «О достоинстве человека» Фихте-старшего утверждает, что человек способен «преодолеть противоположность» между внутренним и внешним миром, «творчески и рецептивно расширять до бесконечности данные ему, наравне с животными, чувственные способности, благодаря механическим средствам — делу своих рук»⁴⁹. Заметим здесь сходство с текстами Гермеса и ренессансных «натуральных магов».

Главный вопрос, или проблема, за решение которой взялся Капп, состоит в том, *почему* между органом и орудием должно существовать «внутреннее сродство» или отношение проецирования. Непонятно даже, почему нечто внешнее и гетерогенное организму может его «продолжать» и «расширять», как если бы речь шла о *магии*, о маге, который «умеет животворить природу и обращаться с нею произвольно, как со своим телом»⁵⁰.

В поисках решения Капп постулирует, что в человеческой деятельности «одинаково участвуют сознательное и бессознательное», и, различая в орудиях и технике вообще внешнюю цель и форму (или «внутреннюю идею его создания»), он связывает первое с *сознанием*, а второе — с *бессознательным*, инстинктивным действием. Если цель есть «внешнее» для орудия, и представляет собой выражение человеческой свободы, то определенная форма орудия возникает вследствие того, что человек, пытаясь найти наиболее подходящее *для него* средство, вынужден «бессознательно возвращаться к самому себе»⁵¹. В разных вариациях Капп повторяет мысль о том, что «проецирование» вначале осуществляется «бессознательно», и только *затем*, когда технический артефакт налицо, его подобие тому или иному органу может быть осознано и использовано как для понимания устройства и работы организма, так и для дальнейшего развития техники, причем, как можно видеть из примеров, приводимых Каппом, «бессознательным» является не только сам процесс проецирования, но неосознаваемым — и даже вообще неизвестным — может быть и его отправной пункт, проецируемое.

Бессознательный характер объективации констатировал еще Фейербах («Человек себя объективировал, но не узнавал в объекте своей сущности»⁵²), и Капп вполне мог позаимствовать эту мысль у него. Но не только. Считается, что в психологию понятие *бессознательного* впервые ввел немецкий врач, оккультист, художник, теоретик романтизма и физиогномики («символики человеческого гештальта») Карл Густав Карус (1789 — 1869). Рассматривая культурно-исторический контекст концепции Каппа, можно вспомнить и *метафизику воли* Артура Шопенгауэра, и трехтомную, имевшую шумный успех и выдержавшую несколько переизданий еще при жизни автора «Философию бессознательного» (1869) Эдуарда фон Гартмана, в которой он предпринял попытку «примирить» философские учения Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра.

Павел Флоренский, объясняя органопроекцию, с самого начала пишет просто о «душе», чем несколько архаизирует язык и понятийный строй самой концепции: «По образцу органов устраиваются орудия, ибо одна и та же душа, одно и то же творческое начало — в инстинкте зиждет подсознательно тело с его органами, а в разуме — технику с ее орудиями... Можно сказать, что первопроекты как телесных органов,

так и технических орудий — одни и те же, и лаборатория их — в одной и той же душе»⁵³.

Связующим или опосредствующим моментом в единстве инстинктивного и разумного творчества души Флоренский называет *власть* над органами тела, и связанную с такой властью *границу тела*. При этом, по его мнению, «наша всегда нам принадлежащая *власть* над органами тела, при отсутствии таковой же над прочими телами внешнего мира, определяется не тем, что пределом власти нашей служит граница нашего тела, а как раз наоборот: граница нашего тела есть признак, производное, последствие нашей власти над самими собой».

И, как следствие: «Магия, в этом отношении, могла бы быть определенной как *искусство смещать границу тела против обычного ее места*»⁵⁴.

Таким образом, ключевое значение для концепции органопроекции имеет идея проецирования души или *бессознательного*, его экзотериоризация и объективация в органы тела и в технику, а ее (концепции) базовой схемой служит треугольник, образованный тремя вершинами: бессознательное (или душа), сознание (или человек) и техника.

Оценивая данную концепцию, следует заметить, что, с одной стороны, мысль о *подобии* между техническими орудиями и человеческим телом (органами) — до банальности очевидна и не раз высказывалась прежде Каппа, а с другой — при аналитическом взгляде на современную даже Каппу технику она становится довольно сомнительной. Неудивительно, что вскоре после публикации книги Каппа ряд философов и инженеров, включая П.К. Энгельмейера, подвергли ее критике и даже насмешкам⁵⁵. Тем не менее идея и концепция органопроекции в различных ее модификациях и версиях была подхвачена русскими конструктивистами, деятелями Пролеткульта (в частности, Алексеем Гастевым), другими авангардистами, сыграла свою роль в становлении дизайнера, не говоря уже о бионике и биомеханике.

Обозначенный нами выше «треугольник органопроекции» задает ряд вариантов концептуального развития и сценариев будущего.

Первая линия идет от техники к бессознательному, внедряясь и «колонизируя» его. Весьма известный в философских, психологических и оккультных кругах конца XIX в. Карл Дюпрель (Charles du Prel, 1839 — 1899) описывал основанное на развитии естествознания и оккультных наук движение в сторону кантианского трансцендентального субъекта, которого он считал ответственным за продуцирование оккультных явлений (магнетизм, сомнамбулизм, телепатия и т.д.), мистику и магию⁵⁶. В этом варианте возможен как утопический, так и антиутопический исход. Карл Дюпрель, Павел Флоренский, Андрей Платонов, русские конструктивисты и авангардисты, придерживаясь

этого направления, были утопистами, они чаяли объединения естествознания и оккультизма, рождения нового, по сути — магического, человека, которому, вообще говоря, механическая техника будет не нужна⁵⁷. Этот человек, в том числе, сможет трансформировать сам себя — идея, обеспечившая в конце XIX и первой трети XX вв. всплеск интереса к *евгенике*, а сегодня реализующаяся в развитии генной инженерии, технологиях пластической хирургии и смены пола. Антиутопический вариант появился позже, начиная с «Мы» Евгения Замятина, и разворачивается в сценариях социума, в котором достигнут полный контроль над душевной жизнью человека.

Вторая линия идет от бессознательного (или души) к технике, в ориентации на то, что «развитая полностью техника будет законченной и исчерпывающей проекцией во внешний мир всех возможностей, которые заключены в человеческой природе»⁵⁸. В этом регистре «аргумент от органопроекции» использовал, например, Юрген Хабермас в своей полемике с Гербертом Маркузе об «инструментализации человека» через технику⁵⁹, концепцию медиа как «внешних расширений человека» развивал Маршалл Маклюен и т.д. Закономерным итогом развития в этом направлении, очевидно, станет тотальная техносфера, заполненная всевозможными техническими объективациями бессознательного. Насколько сообразным человеку и уютным будет такой мир? В сфере человеческого бессознательного психологи и психиатры, например, находят слишком много такого, что лучше было бы не экспонировать, и тем более не стоило бы превращать в материальную действительность.

Следовательно, остается надежда только на сознание, на разум, способный к рефлексии и контролю над обоими путями, ведущими как от бессознательного к технике, так и от техники в бессознательное. И не случайно первый пример такого рода анализа — пусть в довольно наивной и романтической форме концепции органопроекции — показала философия, поскольку только философская рефлексия может быть не ангажированной, достаточно глубокой и способной справиться с такого рода задачей.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Аркин Д.Е. Рождение и гибель хрустального дворца / Д.Е. Аркин Образы архитектуры и образы скульптуры. — М.: Искусство, 1990. С. 226 — 240; Зайцев В.П. Первые всемирные промышленные выставки в Лондоне // Новая и новейшая история. 2001. № 4. С. 188 — 193.

² Цит. по: Зайцев В.П. Первые всемирные промышленные выставки в Лондоне. С. 190.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. — М., 1955 — 1981. С. 456 — 457.

⁴ Юнгер Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность. — СПб., 2002. С. 55 — 56.

⁵ См.: Аркин Д.Е. Рождение и гибель хрустального дворца.

- ⁶ См., например: *Юнгер Ф.Г.* Совершенство техники. С. 170 – 173.
- ⁷ *Цыганкова Э.Г.* У истоков дизайна (машины и стили). – М., 1977. С. 79 – 87.
- ⁸ См., например: *Першин Ю.Ю.* Античная магия: терминология как топология рациональности // *АнтропоТопос: Теоретический журнал в области философских наук.* 2009. № 5 – 6. С. 105 – 116.
- ⁹ *Философия техники: история и современность* / отв. ред. В.М. Розин – М., 1997. С. 15.
- ¹⁰ *Cavendish R.* A history of magic. – L., 1977. P. 13. См. также: *Никитаев В.В.* Магия и власть // *Полигнозис.* 2002. № 3, 4.
- ¹¹ Цит. по: *Cavendish.* A history of magic. – P. 193. См. также: *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. – М., 2000. – С. 34 – 35.
- ¹² Примечательная история о том, что Козимо де Медичи в 1463 г. поручил Марсилио Фичино отложить в сторону перевод текстов Платона с тем, чтобы прежде перевести только что доставленные во Флоренцию трактаты Гермеса Трисмегиста (см.: *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 19, 49).
- ¹³ См., например: *Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII – XIX вв.* – М., 1999.
- ¹⁴ *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 60 – 81.
- ¹⁵ См.: *Pico della Mirandola G.* Oration on the Dignity of Man // *The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives.* – Univ. of Chicago Press, 1969. P. 223 – 254.
- ¹⁶ *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 83.
- ¹⁷ *Encyclopedia of magic & superstition.* – N. Y., 1977. P. 123.
- ¹⁸ *Агриппа фон Немтесхайм Г.К.* Магические труды // *Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII – XIX вв.* – М., 1999. С. 97 – 98.
- ¹⁹ *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 141.
- ²⁰ *Шпенглер О.* Человек и техника // *Культурология. XX век. Антология.* – М., 1995. С. 483 – 484.
- ²¹ См.: *Орд-Хьюм А.* Вечное движение. История одной навязчивой идеи. – М., 1980. С. 35 – 39.
- ²² См. там же. С. 42, 49 – 52, 256.
- ²³ См.: *Бек Т.* Очерки по истории машиностроения. Т. I. – М., 1933. С. 156 – 157, 173 – 174.
- ²⁴ См. там же. С. 260 – 264.
- ²⁵ См.: *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 389 – 393.
- ²⁶ *Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск, 2002. С. 1045.
- ²⁷ Важную роль в этом сыграло и филологическое доказательство Исааком де Казобом в 1614 г. ошибочности мнения о древности текстов, приписываемых Гермесу Трисмегисту.
- ²⁸ См.: *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 382 – 389.
- ²⁹ См.: *Коллинз Р.* Социология философий. С. 1045 – 1046.
- ³⁰ См.: *Бейджент М., Ли Р.* Эликсир и камень. – М., 2007. С. 568 – 572.
- ³¹ См.: *Коллинз Р.* Социология философий. С. 811 – 814; *Гильманов В.Х.* «Крестовые походы» И.Г. Гамана против Просвещения // *Вестник Моск. ун-та. Серия 7. Философия.* 2005. № 3. С. 14 – 26.
- ³² См., например: *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. – СПб., 1996; *Козловски П.* Философские эпопеи. Об универсальных синтетах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме // *Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном.* – М., 2000. С. 348 – 373; *Доброхотов А.Л.* Антигностические моменты спекулятивного метода Гегеля // *Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном.* С. 134 – 145.

- ³³ Грей Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. – М., 2003. С. 296.
- ³⁴ См.: Бейджендт М., Ли Р. Эликсир и камень. С. 292 – 306.
- ³⁵ См.: Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. I. – СПб., 1993. С. 435 – 441.
- ³⁶ См.: Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. Нацистский миф. – СПб., 2002. С. 36 – 41.
- ³⁷ Гегель Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. I. – М., 1970. С. 211 – 213.
- ³⁸ Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. Т. I. – М., 1987. С. 89.
- ³⁹ Там же. С. 89 – 93.
- ⁴⁰ Там же. С. 490.
- ⁴¹ Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 399.
- ⁴² См.: Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. Т. I. С. 503 – 504.
- ⁴³ См.: Шветцер Х. Кузнец или Ноланец? «Бруно» Шеллинга // Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли: Альманах. – СПб., 2011. С. 380 – 391.
- ⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. Наука логики. – М., 1974. С. 71 – 72.
- ⁴⁵ Гайденок П.П. Является ли гегелевский монизм одним из источников пантеизма и имперсонализма? // Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном. – М., 2000. С. 37 – 38.
- ⁴⁶ Фрэзер Дж.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1983. С. 23.
- ⁴⁷ Там же. С. 53.
- ⁴⁸ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 515.
- ⁴⁹ Роль орудия в развитии человека (Капп Э., Кунов Г., Нуаре Л., Эспинас А.). – Л., 1925. С. 23.
- ⁵⁰ Цит. по: Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т. 3 (1). – М., 2000. С. 383.
- ⁵¹ Роль орудия в развитии человека. С. 23 – 24, 101.
- ⁵² Фейербах Л. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1995. С. 34.
- ⁵³ Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т. 3 (1). С. 402.
- ⁵⁴ Там же. – С. 403.
- ⁵⁵ См.: Энгельмейер П.К. Технический итог XIX века. – М., 1898; Энгельмейер П.К. Философия техники. Вып. IV. Техницизм. – М., 1913; Горюхов В.Г. Техника и культура: возникновение философии техники и теории технического творчества в России и Германии в конце XIX – начале XX столетия. – М., 2009. С. 11 – 12.
- ⁵⁶ Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. Введение в изучение оккультических наук. – М., 1904.
- ⁵⁷ См.: Геллер Л. «Органопроекция»: в поисках очеловеченного мира // Звезда. 2006. № 11. С. 145 – 156.
- ⁵⁸ Хунинг А. Номо mensura: люди – это их техника – техника присуща человеку // Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С. 398.
- ⁵⁹ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». – М., 2007.

REFERENCES

- Arkin D.E. Rozhdeniye i gibel' khristal'nogo dvortsya // Arkin D.E.. Obrazy arkhitektury i obrazy skulptury. – Moscow: Iskusstvo, 1990. С. 226 – 240.
- Baigent M., Leigh R. Elixir i kamen'. – Moscow, 2007.
- Beck N. Ocherki po istorii mashinostroyeniya. Vol. I. – Moscow, 1933.
- Cavendish R. A history of magic. – London, 1977.
- Collins R. Sotsiologiya filosofiy. Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya. – Novosibirsk, 2002.

Dobrokhотов А.Л. Antignosticheskiye momenty spekulativnogo metoda Gegelya // *Sud'by gegel'yanstva: filosofiya, religiya i politika proshchayutsya s modernom.* – Moscow, 2000. P. 134 – 145.

du Prel Ch. Zagadochnost' chelovecheskogo sushchestva. Vvedeniye v izucheniye okkulticheskikh nauk. – Moscow, 1904.

Engelmeyer P.K. Filosofiya tekhniki. Vypusk IV. Tekhnitsizm. – Moscow, 1913.

Engelmeyer P.K. Tekhnicheskii itog XIX veka. – Moscow, 1898.

Feuerbach L. Sochineniya v dvukh tomakh. T. 2. – Moscow, 1995.

Fichte J.G. Sochineniya v dvukh tomakh. Vol. I. – Saint Petersburg, 1993.

Florenskiy P.A. Sochineniya v chenyryokh tomakh. Vol. 3 (1). – Moscow, 2000.

Frazer J. G. Zolotaya vetv': Issledovaniye magii i religii. – Moscow, 1983.

Gaydenko P.P. Yavlyayetsya li gegelevskiy monizm odnim iz istochnikov panteizma i impersonalizma? // *Sud'by gegel'yanstva: filosofiya, religiya i politika proshchayutsya s modernom.* – Moscow, 2000.

Geller L. «Organoproektsiya» v poiskakh ochelovechennogo mira // *Zvezda.* 2006. No. 11.

Gil'manov V.Kh. «Krestoviy pokhody» I.G. Gamana protiv Prosveshcheniya // *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya.* 2005. No. 3. P. 14 – 26.

Gorokhov V.G. Tekhnika i kultura: vznikoveniye filosofii tekhniki i teorii tekhnicheskogo tvorchestva v Rossii i Germanii v kontse XIX – nachale XX stoletiya. – Moscow, 2009.

Grey J. Pominki po Prosveshcheniyu: Politika i kul'tura na zakate sovremennosti. – Moscow, 2003.

Habermas J. Tekhnika i nauka kak «ideologiya». – Moscow, 2007.

Hegel G.W.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. Vol. 1. Nauka logiki. – Moscow, 1974.

Hegel G.W.F. Pervaya programma sistemy nemetskogo idealizma // *Hegel G.W.F.* Raboty raznykh let. V dvukh tomakh. Vol. 1. Moscow, 1970.

Huning A. Homomensura: ludi – eto ikh tekhnika – tekhnika prisushcha cheloveku // *Filosofiya tekhniki v FRG.* – Moscow: Progress, 1989.

Jünger F.G. Sovershenstvo tekhniki. Mashina i sobstvennost'. – Saint Petersburg, 2002.

Kapp E., Cunow H., Noiré L., Espinas A. Rol' orudiya v razvitiy cheloveka. – Leningrad, 1925.

Koslowski P. Filosofskiy epopei. Ob universalnykh sintezakh metafiziki, poezii i mifologii v gegel'yanstve, gnostitsizme i romantizme // *Sud'by gegel'yanstva: filosofiya, religiya i politika proshchayutsya s modernom.* – Moscow, 2000. P. 348 – 373.

Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. Natsistskiy mif. – Saint Petersburg, 2002.

Marx K., Engels F. Sochineniya. 2nd ed. – Moscow, 1955 – 1981. Vol. 7.

Nikitayev V.V. Magiya i vlast' // *Polignozis.* 2002. No. 3, 4.

Ord-Hume A. Vechnoye dvizheniye. Istoriya odnoy navyazchivoy idei. – Moscow, 1980.

Pershin Y.Y. Antichnaya magiya: terminologiya kak topologiya ratsional'nosti // *AntropoTopos: Teoreticheskii zhurnal v oblasti filosofskikh nauk.* 2009. No. 5 – 6. P. 105 – 116.

Pico della Mirandola G. Oration on the Dignity of Man // *The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives.* – Univ. of Chicago Press, 1969. P. 223 – 254.

Rozin V.M. (ed.) Filosofiya tekhniki: istoriya i sovremennost'. – Moscow, 1997.

Schelling F.W.J. von Sochineniya v dvukh tomakh. Vol. 1. – Moscow, 1987.

Schwaetzer H. Kuzanets ili Nolanets? «Bruno» Schellinga // Printsip «sovpadeniya protivopolozhnostey» v istorii yevropeyskoy mysli: Al'manakh. – Saint Petersburg, 2011. P. 380 – 391.

Spengler O. Chelovek i tekhnika // Kul'turologiya. XX vek. Antologiya. – Moscow, 1995.

Tsygankova E.G. U istokov dizayna (mashiny i stili). – Moscow, 1977.

Yates F.A. Dzhordano Bruno i germeticheskaya traditsiya. – Moscow, 2000.

Zaytsev V.P. Perviyе vsemirnyе promyshlenniyе vystavki v Londone // Novaya i noveyshaya istoriya. 2001. No. 4. P. 188 – 193.

Zhirumunskiy V.M. Nemetskiy romantizm i sovremennaya mistika. – Saint Petersburg, 1996.

Encyclopedia of magic & superstition. – N. Y., 1977.

Germetizm, magiya, naturfilosofiya v yevropeyskoy kul'ture XIII – XIX vekov. – Moscow, 1999.

Аннотация

В статье представлена культурно-историческая картина отношений обыденного, философского, оккультного и научного сознания к технике в Европе с конца XIV до начала XX в., а именно те ситуации, в которых техника воспринималась как своего рода магия. Рассматривается, какое место в этой картине заняла концепция Эрнста Каппа, в которой техника интерпретируется как органопроекция, – концепция, ставшая подлинным началом философии техники.

Ключевые слова: техника, магия, оккультизм, герметизм, философия, органопроекция, инженерия.

Summary

The article draws the cultural and historic picture of the relations between common-sense, philosophical, occult, and scientific consciousness and technology in Europe in the end of the 14th and the start of the 20th centuries, namely the situations, in which technology is understood as magic *sui generis*, and examines the application of Ernst Kapp's "organ projection" concept, which gave rise to the philosophy of technology.

Keywords: technology, technics, magic, occult sciences, hermeticism, philosophy, organ projection, engineering.