Паштет из Аверроэса

Жан-Батист Брене. *Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ*. Перевод с французского Д. Шаховой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. – 152 с. ISBN 978-5-91103-733-8.

DOI: 10.21146/0134-8655-2025-40-2-58-63 УДК 1(091)

Марк Лебье в своей рецензии на «Что значит мыслить?» писал:

> Состоящая из пятнадцати коротких глав, эта книга предлагает столько же определений мысли (pensée), образующих лоскутное одеяло, гобелен[1].

Я не вполне согласен с такой оценкой; на мой взгляд, речь идет не о лоскутном одеяле или гобелене, но о типичном постмодернистском пастише, или, согласно изначальному значению итальянского «pasticcio», паштете. Как указывает Клэр Боуэн, изучение кулинарных истоков пастиша важно для понимания сути этого жанра, поскольку пастиш, как и паштет, «использует узнаваемые ингредиенты, но не предлагает новой субстанции»[2]. В случае работы Брене основой для паштетной массы, как видно из титула сочинения, являются средневековые арабские и латинские философы (прежде всего Аверроэс и Фома Аквинский), к которым для остроты и изысканности автор добавляет Хайдеггера (уже само название «Что значит мыслить?» является отсылкой к его «Was heißt Denken?»), Фрейда, Пазолини, Музиля, Брюса Ли и многие, многие другие «узнаваемые ингредиенты». Как и любой пастиш, сочинение Брене является

[1] Marc Lebiez, «Richesse de la pensée arabe classique», in *En attendant Nadeau*, n° 152, 1 juin 2022, https://www.en-attendant-nadeau.fr/2022/06/01/brenet-pensee-arabe-classique/

[2] Clair Bowen, «Pastiche», in *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, 4th ed., ed. by Stephen Cushman et al. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012), 1005.

© Апполонов А.В., 2025

вторичным художественным произведением, имитирующим чужой стиль (стили), причем когерентность конечного продукта автора интересует мало: он просто непринужденно развлекается, сохраняя при этом лукавую постмодернистскую серьезность.

Эти рассуждения общего характера я проиллюстрирую далее конкретным примером из шестой главы сочинения Брене, которая называется «Связываться, смыкаться». В данной главе автор анализирует известную доктрину Фомы Аквинского, которая в историко-философской литературе обычно описывается при помощи латинского выражения «conversio ad phantasmata» («обращение к фантасмам»). Смысл этой доктрины заключается в том, что человеческий разум, пока он соединен с телом, не может актуально мыслить без обращения к фантасму, т.е. к чувственному образу, являющемуся подобием частной вещи (ST I, q. 84, a. 7). Согласно Аквинату, источником любого человеческого знания является чувственное восприятие, и потому «nihil est in intellectu quod prius in sensu non erat» («в разуме нет ничего, что не было бы прежде дано в чувстве»). Однако здесь имеются определенные нюансы. Когда мы воспринимаем, например, яблоко, то непосредственно, при помощи внешних чувств, мы воспринимаем лишь цвет, форму, запах и т.д. Образ, или фантасм, яблока как такового формируется уже внутренними чувствами (прежде всего воображением, или фантасией, phantasia), соединяющими эти отдельные восприятия. Будучи чувственным образом, фантасм является частным, как и все, что связано с чувствами. Однако именно из этого частного образа разум посредством абстрагирования извлекает умопостигаемое содержание, формируя общее понятие «яблоко». При этом Фома полагал, что разум нуждается в обращении к фантасму не только для приобретения нового знания, но и вообще для любого акта мышления (это, по его мнению, должно быть ясно из того, что люди, чьи внутренние чувства, которые, как тогда считалось, локализованы в головном мозге, повреждены (например, в результате травмы или болезни), не могут адекватно мыслить). Следует отметить, что учение об обращении к фантасмам имело греческое, а не арабское или латинское, происхождение и являлось интегральной частью аристотелевской антропологии, в рамках

которой человек рассматривался как существо, составленное из формы (разумной души) и материи (тела); последователи Аристотеля (в том числе и Фома Аквинский) полагали, что такое строение ответственно за специфически человеческий способ интеллектуального познания, включавший и необходимость обращения к фантасмам[3].

Свою интерпретацию этой концепции Брене начинает с утверждения, что обращение к фантасму требуется не только для того, чтобы «схватить универсальное» (или, как писал Фома Аквинский, «чтобы созерцать общую природу (natura universalis), существующую в частной вещи» (op. cit., in corp.)), но также и для того, чтобы «воспринимать» «вибрации» и «послание» фантасмов (с. 54). Каким образом нематериальный разум, чья активность также нематериальна, должен воспринимать «вибрации» чувственных образов, пребывающих в воображении, Брене не поясняет. Такой подход, впрочем, позволяет ему сделать вывод, что «диапазон мысли широк, она – одновременно разумный и чувственный акт» (с. 55) – вывод, который выглядит крайне сомнительно, поскольку мышление как таковое, согласно Фоме Аквинскому, нематериально, а фантасм в некотором смысле материален и соотносится с актом мышления не как нечто, принадлежащее к его сущности, но «instrumentaliter» (т.е. как внешний инструмент, задействуемый при осуществлении этого акта (De malo, q. 16, a. 12, ad 3)). Всё это, однако, необходимо Брене для последующего внедрения в средневековую философию терминологии Мартина Хайдеггера: фантасм оказывается у него «овремененным следом вещи, которая тоже овременена», а потому благодаря фантасму «нам удается сомкнуть с разумом, вмешать в него эту принципиальную временность» (с. 55–56). Добыв из фантасма

[3] Подробнее см.: Norman Kretzmann, «Philosophy of Mind», in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. by Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 128–159; James B. South, «Intellectual Knowledge of Material Particulars in Thomas Aquinas: An Introduction», in *Aquinas on Mind and Intellect: New Essays*, ed. by Jeremiah Hackett (Oakdale NY: Dowling College Press, 1996), 85–115; Therese Scarpelli Cory, «What Is an Intellectual "Turn"»? *Tópicos, Revista de Filosofía* 45 (2013): 129–162.

время, Брене затем добывает из него и *бытие*: «время позволяет нам сфокусироваться не только на абстрактной сущности, но и на акте бытия материальной вещи» (там же). Совершая эти манипуляции, французский литератор не дает никаких ссылок на источники, которые могли бы подтвердить его оригинальные идеи, что, впрочем, вполне объяснимо, учитывая жанровую принадлежность сочинения Брене. После хайдеггеровской темы у Брене появляется Зигмунд Фрейд. Французский литератор спорит с его утверждением, что провозглашенный Моисеем

> запрет изображать Бога […] означал пренебрежение чувственным восприятием по сравнению с представлением, которое можно назвать абстрактным, триумф духовности над чувственностью, строго говоря, отказ от влечений вместе с его психологически неизбежными последствиями[4].

На это Брене, опираясь на свой анализ концепции «conversio ad phantasmata», отвечает, что «ради доступа в высшую и невидимую область умозрения» человеческому разуму вовсе не требовалось «принудительное преодоление чувств и образов» (с. 56) и что в авраамическом монотеизме «не может быть и речи об устранении чувственного восприятия в пользу абстрактного представления» (с. 57)[5]. Кроме того, он пытается стать бóльшим фрейдистом, чем сам Фрейд, обнаруживая в трудах средневековых теологов эрос и танатос – так же, как раньше уже обнаружил в них хайдеггеровские бытие и время. «Мысль, – настаивает Брене, – не нейтральна, не отдельна, не изолирована от всего чувственного, она воплощает в своей необходимой связи с образом живой, эротический, сексуальный импульс», а кроме того, она включает и «влечение к смерти» (с. 58–59).

---

[4] Зигмунд Фрейд, «Человек Моисей и монотеистическая религия: три очерка (1939 [1934–1938])», в *Хрестоматия в 3 т*. Т. 2: *Вопросы общества и происхождение религии* (М.: Когито-центр, 2016), 423.

[5] Конечно, здесь можно было бы задать вопрос: «Какое отношение аристотелевское учение об обращении к фантасмам, реактуализированное в очень узких теологических кругах Европы XIII в., может иметь к заповедям Моисея и к историческим христианству и иудаизму?» – но, разумеется, это не тот вопрос, который мог бы привлечь внимание Брене.

В качестве необходимого комментария к этим зарисовкам французского литератора замечу, что Брене путает (намеренно или в силу недостатка необходимых компетенций – этого я, разумеется, не знаю) порядок приобретения знания (понятия) о некоем объекте и собственно знание (понятие) об объекте как таковое. Конечно же, никто в Средние века не считал, что если человеческое мышление о Боге как-то связано с чувственными образами (фантасмами), то итоговые теологические представления должны включать некую чувственность типа «живого, эротического, сексуального импульса» и т.п. Нам нет необходимости строить догадки по поводу того, как принцип «conversio ad phantasmata» соотносился с теологической мыслью, поскольку Фома Аквинский эксплицитно высказался по этому поводу:

> Бестелесные [вещи], у которых нет фантасмов, познаются нами благодаря сравнению с чувственно воспринимаемыми телами, у которых фантасмы имеются […] Мы познаем Бога как причину (ut causam), через превосходство (per excessum) и через удаление (per remotionem), а прочие бестелесные субстанции мы в этой жизни можем познавать только через удаление или через некое сравнение с телесными [вещами]. И потому, когда мы мыслим нечто о таковых [бестелесных вещах], мы необходимо должны обращаться к фантасмам тел, хотя у самих [бестелесных вещей] нет фантасмов (ST I, q. 84, a. 7, ad 3).

Смысл сказанного довольно прозрачен. Бестелесные вещи (Бог, ангелы и демоны) не воспринимаются чувствами, а потому не могут познаваться в соответствии с обычным порядком познания. Однако они могут познаваться через соотнесение с телесными вещами, причем Бог постигается: 1) как причина этих вещей, 2) как то, что бесконечно превосходит эти вещи во всех отношениях, а также 3) как то, что лишено любых телесных характеристик. Такая познавательная процедура предполагала последовательное приписывание Богу суперлативов (сверхразумный, сверхблагой и т.д.), а также характеристик, подчеркивающих его отличие от телесных и воспринимаемых чувствами вещей (бестелесность, безграничность и т.д.), т.е. своего рода отвлечение, или абстрагирование от всего чувственного. Так что, вопреки утверждениям Брене, «ради доступа в высшую и невидимую область умозрения» человеческому разуму

действительно требовалось «принудительное преодоление чувств и образов», а потому Фрейд в некотором смысле прав. Чтобы сделать сказанное еще более понятным, я приведу следующую аналогию. Идеи Брене, касающиеся обращения к фантасмам, тождественны утверждению, что из упомянутого выше аристотелевско-томистского принципа «в разуме нет ничего, что не было бы прежде дано в чувстве», следует, что Бог является чувственно воспринимаемым объектом – ведь как иначе разум смог бы сформулировать понятие о Боге? Эти идеи, соответственно, настолько курьезны и несостоятельны, что мне даже как-то неловко за французского литератора.

Закончив с Фрейдом, Брене переходит к Роберту Музилю, в связи с чем определяет мысль то ли как «шишковидную железу», то ли как «огромный микроб» (с. 61). Такая смена оптики, вероятно, нуждается в каких-то дополнительных комментариях, однако я позволю себе на этом остановиться и перейти к завершающей ремарке.

Читая работу Брене, я часто задавался вопросом: «В расчете на какую аудиторию французский литератор сочинял этот околофилософский пастиш?» Один из возможных ответов на данный вопрос был предложен Фарисом Османовичем Нофалом, автором замечательной рецензии на «Что значит мыслить?». По его мнению,

> сочинение Брене – типичная «история болезни», манифест, интересный, как водится в среде европейских теоретиков, лишь самим его составителям[6].

С этим вердиктом можно согласиться, а можно счесть его слишком суровым; тем не менее в любом случае несомненно одно: для истории философии как научной дисциплины эссе французского литератора никакого интереса не представляет.

Институт философии РАН **А.В. Апполонов**
alexeyapp@yandex.ru

[6] Ф.О. Нофал, «Арабо-латинский вопрос». Рецензия на *Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ*, Жан-Батист Брене, *Ишрак. Журнал исламской философии* 2. № 1 (2024): 119.