

## ДИСКУССИЯ

Рецензия на: Федоров А.А. «История Меня». Традиция европейской философской мистики и строительство персональных миров. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 224 с.

Рецензируемая монография, насколько удалось понять рецензенту<sup>1</sup>, посвящена чрезвычайно интересной теме — изучению влияния мистических традиций и эзотерических учений на становление и развитие европейской интеллектуальной культуры. При этом центральным предметом рассмотрения становится формирование того, что можно назвать антропоцентричной эпистемологической установкой — история инкорпорирования «человеческого» измерения в онтологию, специфичную для европейской интеллектуальной традиции интуиции изоморфизма и сущностной взаимосвязи «человеческого» и «нечеловеческого». Как формулирует это положением сам А.А. Федоров, «современный европейский исторический разум содержит в себе одну идею, что служит своеобразным основанием самого его существования в незавершенном проекте истории, хотя и не является его изобретением. Она заключается в периодически критикуемом положении об идентичности человеческого 'Я' и являет себя как вопрос о статусе 'человеческого' как одного из коренных атрибутов бытия, наряду со временем, пространством, движением, развитием, проектностью» (с. 4). Автор рассчитывает пролить свет на истоки этой идеи и выявить различные традиции ее оформления в интеллектуальной культуре, которые он не вполне оправданно характеризует как «сообщества»<sup>2</sup>.

В книге рассмотрен весьма обширный круг разнородных авторов, принадлежащих к различным историческим периодам (от позднего эллинизма до Нового времени), религиозным традициям (язычники, православные, католики, протестанты), национальным культурам (греки, русские, итальянцы, немцы и др.). А.А. Федоров ссылается на широкий круг разноязычных и столь же неоднородных, как набор вовлекаемых в рассмотрение авторов и концепций, источников. При этом, по мнению автора, весь сложный компендиум, включающий в себя, к примеру, Псевдо-Дионисия, Герметический корпус, Я. Беме, Э. Сведенборга, представителей ереси «жидовствующих» и В. Соловьева, может быть объединен в рамках того, что автор называет ЕМТ — европейская мистическая традиция. Различные «рефлексивные сообщества», выделяемые А.А. Федоровым в рамках ЕМТ, анализируются как различные суб-традиции в рамках ЕМТ, каждая из которых внесла свой специфический вклад в становление современной интеллектуальной культуры, сосредоточив внимание на какой-либо собственной, характерной именно для данного «рефлексивного сообщества» группе проблем.

Научно-справочный аппарат «Истории Меня» внушает уважение и заставляет думать, что автор хорошо знаком в равной мере с первоисточниками (вклю-

<sup>1</sup> Смысл и необходимость данной оговорки будут понятны из дальнейшего изложения.

<sup>2</sup> Оценка выбора термина «сообщество» как неудачного обусловлена тем, что любое «сообщество» предполагает как минимум наличие коммуникативных связей между участниками сообщества и наличие значимого для участников отличия данного сообщества от всего того, что им не является (других сообществ). В случае же, например, «сообщества 'Оригена — Экхарта'» (с. 77 и далее), оба условия не выполняются, — в лучшем случае можно говорить об идейной преемственности, хотя и интерпретация Экхарта как продолжателя идей Оригена вызывает некоторые сомнения.

чая тексты европейских мистиков на латинском и новоевропейских языках) и работами комментаторов и исследователей. Помимо историко-философской литературы цитируются также представители современной аналитической философии (Д. Деннет), математики (напр., Е. Федер о фракталах), философской герменевтики (М. Хайдеггер), постструктурализма (Ж. Делез) и многие другие авторы, принадлежащие к различным философским направлениям и различным научным дисциплинам.

К сожалению, количество используемых А.А. Федоровым источников не переходит в качество и способствует не столько глубине анализа и убедительности изложения, сколько превращению научного текста в эзотерический — и ужасной путанице терминов и стоящих за ними концепций. Терминологическому богатству «Истории Меня» могут позавидовать не только авторы монографий, но даже и многие словари. Например, только в одном предложении (с. 39) встречаются следующие специальные термины (восемь штук): «логика парадокс-фрактала», абдукция, антиномичность, «способы герменевтического следования», мериологический [способ], энтимематический [способ], «метафора-категория», «философско-мистический горизонт ЕМТ». Значительная часть используемых автором терминов является неологизмами, которые также присутствуют практически на каждой странице, часто в количестве более одного (напр., на с. 143 — «принцип моноэлемента» и «принцип поливерсности»). При этом ни один из используемых терминов не имеет в тексте книги формального определения, в лучшем случае присутствует беглая ссылка (без указания конкретной работы и страницы, содержащей определение термина) на автора концепции, из которой позаимствован термин. Однако во многих случаях такого рода ссылки не столько проясняют, сколько еще более затрудняют понимание идей автора.

Ради наглядности и в подтверждение правоты нашей критики приведем характерное для используемого А.А. Федоровым стиля изложения предложение: «...Философско-мистическая рефлексия, понятая как логика парадокс-фрактала, есть нелинейный континуальный процесс итераций, самореферентная рекуррентная процедура фрактал-объекта, где важнейшей характеристикой становится *неисчерпанность* [курсив А.А. Федорова], имитация или поиск иерофании, проявления Абсолюта, — и здесь оно не может быть редуцировано к совокупности интенций и интенциональных актов, понятых в контексте логики Куайна» (с. 39). Ни один из встречающихся в цитате терминов не определен А.А. Федоровым где-либо в тексте его книги; не понятно, к чему относится местоимение «оно», выступающее в качестве подлежащего второй части сложносочиненного предложения; не понятно (и выше не объяснено), почему «философско-мистическая рефлексия» (тоже нигде формально не определенное понятие) должна быть понята как «логика парадокс-фрактала» (и мы не знаем, что такое эта логика собой представляет). В дополнение ко всему последнее придаточное предложение не может быть понято не только не знакомым с используемой терминологией, но и знакомым с ней читателем, поскольку последнему доподлинно известно, что у У. Куайна нет интенций и интенциональных актов.

Анализ процитированного выше предложения можно было бы продолжать еще достаточно долго, однако сказанного достаточно для того, чтобы констатировать, что автор «Истории Меня» некритично смешивает терминологию и (что совсем уже плохо) концепты различных, часто взаимоисключающих теоретических традиций (в приведенном выше случае — У. Куайна и феноменологии, можно упомянуть также беглую интерпретацию Д. Деннета в качестве продолжателя «имеющего кантианский исток реляционизма» (с. 5) — что бы это могло быть?). При этом, поскольку А.А. Федоров не считает нужным пояснять мотивы мно-

гочисленных терминологических заимствований (и изобретений — например, «евромистика» (с. 68)) и заботиться об их семантической совместимости, перенасыщенный «умными словами» текст становится бессмысленным.

Читателю остается только пожалеть о том, что столь значимый, интересный и разнообразный фактографический материал и столь интересная тема обрели настолько неудачное итоговое оформление. В настоящее время на русском языке существует чрезвычайно незначительное число работ, посвященных влиянию мистики на формирование новоевропейской интеллектуальной культуры, серьезные же исследования этой тематики, осуществленные российскими исследователями, и вовсе можно пересчитать по пальцам<sup>1</sup>. Однако рецензируемая книга едва ли может быть оценена как значимый вклад в разработку этой интереснейшей и сравнительно «молодой» проблематики — к сожалению, ее главным достоинством является собранная А.А. Федоровым библиография.

*Т.А. Вархотов*

### **Ответ на рецензию:**

#### **История об «Истории меня» и ее авторе, написанная самим автором**

Пользуясь предоставленной редакцией журнала возможностью ответить на рецензию известного московского интеллектуала Тараса Вархотова на мою монографию, имею удовольствие заявить следующее... То есть, не имею ни удовольствия, ни того, что заявить в ответ на критическую рецензию известного московского интеллектуала — потому как рецензия скучная и слишком уж какая-то напористая, словно рецензент долго что-то сдерживал, а потом получил-ся фонтан, устремленный в пустоту. Ну, не понравилась ему книжка, что на это возразить? Ну, выбросил бы и почитал другую, хорошую и ясную. Где нет слов «логика парадокс-фрактала», «абдукция» и где Куайн как таковой без всяких актов, в частности интенциональных. Тем более, что, по убеждению Тараса Вархотова, монография вкладом не является, а является складом — «библиографии», то есть ссылок на разных авторов. Хоть здесь чем-то порадовали рецензента. Ничего необычного, замечу, в «библиографии» нет. Для тех, кто что-то читал по теме, а не только что-то писал. Рецензии, например. Вообще, писать рецензии дело крайне тоскливое, не меньше — чем отписки по их поводу. Но если ничего больше не пишется (бывает и такое), то можно попробовать.

Так что возражать нечего, да и некому. Известный московский интеллектуал, прославленный своей дискуссией году так в 99 с редакцией издательства «Ad Marginem», которую обвинил в том, что она неактуальна — как в целом, так и по частям, к несчастью не является специалистом по теме рецензируемой монографии и — как это хорошо! — прочитал (судя по рецензии) из нее только одну

---

<sup>1</sup> Среди исследователей влияния мистики на формирование интеллектуальной культуры Нового времени следует особо отметить Ф. Йейтс, важнейшие работы которой переведены на русский язык; среди отечественных исследователей наиболее внимательно к данному фактору относилась Л.М. Косарева. См., напр.: Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. — М.: НЛО, 2000; Йейтс Ф.А. Розенкрейцеровское просвещение. — М.: Алетейа, Энигма, 1999; Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы. — М.: Наука, 1989; Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. — М.: Ин-т психологии РАН, 1997; Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Наука и религия: историко-культурный очерк. — М.: Наука, 1988; Философско-религиозные истоки науки. — М.: Мартис, 1997.

главу (действительно, самую тяжелую и противоречивую по цели, исполнению и способам исполнения — «Специфика философско-мистической рефлексии и ее статус в современной истории идей»). Из чего и сделал вывод, что это не вклад, но склад. И, слава Богу. Поэтому, как уже и говорилось, пользуясь предоставленной возможностью, отрецензируем, хотя бы и безо всякого удовольствия, собственную монографию на предмет того — вклад она, или все-таки склад. Итак...

«...и в какой-то момент возникает нехорошее чувство, что автор «Истории меня» попросту морочит голову уважаемому читателю и сочиняет не ученую книгу (которую почему-то называет монографией, а таковой, в силу своей истязующей полифонии, быть она не желает), а что-то совсем другое, что не назовешь никак иначе, а только «историей меня», то есть, понятное дело, историей *его* персонального пространства-времени. Автор, пожилой профессор из махрового провинциального вуза, расположенного в Нижнем Новгороде (на поезде туда не доехать и самолетом не долететь — потому что даже города такого в анналах Министерства транспорта не значится, а есть только какой-то город горький), имеет наглость заявлять в «Преамбуле» к своему тексту, что он не намерен следовать традициям... И именно поэтому, для того чтобы говорить о европейской философской мистике, займется ни чем-нибудь, но созданием концепции ментальной традиции, пригодной для того, чтобы помыслить целое под названием европейская философско-мистическая традиция Средних веков и Нового времени (ЕФМТ) и подглядеть, как она простирает щупальца свои в сознания русских масонов «новиковского круга», М. Сперанского (на архивных материалах из ОР РНБ), Ф.Гёльдерина, В.Соловьева и даже Мартина Хайдеггера. При этом всем, А.А.Фёдоров ни чуть не облегчает задачу читателю, которого по случайности занесет в эту чужую историю, и устраивает какие-то странные игры не то в решето, не то в орлянку, начиная свое повествование с неких трудно уловимых полунамеков, изъясняясь непонятными «умными словами». Чего стоят, к примеру, первый абзац в «Преамбуме», что имеет еще странный подзаголовок «К постановке проблемы (I)»:

«Доступна всем желающим известная игрушка, созданная Л.Х.Борхесом, одним из величайших мастеров слова, автором эстетики пижонства — эстетики пустой пыльной голубятни, где есть два признака органической жизни: птичий помет там, где никогда не было птиц и распятая на тау-кресте огромная бирюзовая стрекоза. Эта игрушка состоит в утверждении, что все сюжеты истории мировой литературы сводятся к четырем: поход за сокровищем, осада или оборона крепости, возвращение домой, самоубийство Бога. Пусть в этом списке еще чего-то не хватает, но на самом деле любая история сюжетов стремится только к одному — это «история меня», история об «Я»: о поисках себя, о любви-ненависти к себе, о покое в себе, об отказе от себя. Как это последнее, внушающее ужас, вызывающее сожаление или смех, но самое страшное, не назови — аннигиляцией или самоуничтожением, тлением-забытием, кризисом идентичности, работой менеджером в офисе или — как у Харуки Мураками, которого в России не прочитали только те, кому его читать не нужно, словами из письма одного лейтенанта: «Из-за этих фантазий жизни можно лишиться». Однажды это было удачно, хотя излишне прямолинейно и немного скучно, выражено знаменитым антропософом Р.Штейнером в апофеигме «эгоизм в философии», в том смысле, что «постичь Я — значит заложить фундамент, чтобы основать все, что происходит из Я исключительно на самом же Я».

И так далее.

Вслед за чем автор, не оставляя читателя в покое, совершает на двух страницах головокружительное путешествие к новоевропейскому истоку проблемати-

ки «Я» и — далее — назад в будущее, опредмечивая в качестве точки своего расчета *пролом*, то бишь, говоря теми же умными словами (заразная вещь!), столь любимыми А.А.Фёдоровым, «*der Zeit-Spiel-Raum*», *пространственно-временной зазор*, между двух фундаментальных линий — «Витгенштейна-Райла-Деннета», совершивших новую «коперниканскую революцию» по изъятию сознания из центра нашей жизни» (Деннет считает, что для определения сущности человеческого «Я» следует воспользоваться метафорой «центр нарративной гравитации») и Хайдеггера, что предложил путь созидания «теории» Dasein — концепции онтологии трансцендентального субъекта, в которой «Я» как «тут-бытие», есть «бытие времени», само по себе время, рождающее в себе мир и без которого мир как таковой не существует.

Далее А.А. Фёдоров, ни с того ни с сего, якобы для того, чтобы создать ситуацию понимания, но, конечно же, на самом деле, питая намерение в конец запутать читателя, создает еще одну «Преамбулу» для своего сочинения, приделав к ней подзаголовок «К постановке проблемы (II). Кирик Новгородец и Аттар: поиск и нахождение себя»<sup>1</sup>. Там он рассуждает о том, как в XII веке, в России, в Новгороде Великом, в писаниях выдающегося мыслителя, богослова и математика с одной стороны и в Персии, в сочинениях поэта-суфия с другой стороны, вне всяких традиций, пост-патристических или схоластических, буквально что ниоткуда и вопреки всему возникает осознание выделенности своего «Я» перед Богом и людьми.

После этих многочисленных предисловий А.А. Фёдоров, наконец-то, собрался заняться делом. Но как!

Для начала он совершает акт самоубийства, делая первой главой своей небольшой книги 26-и страничный текст под названием «Специфика философско-мистической рефлексии и ее статус в современной истории идей»<sup>2</sup>. По сути дела, эта глава должна быть завершением всего текста исследования и выражать гипотезу автора относительно того, что он пытался добиться от ЕФМТ — показать, каким образом *стиль* мышления, сложившийся в традиции европейской философской мистики, не только может быть выражен современным «умным» языком, созданным из путаницы языков аналитической философии, фрактальной геометрии, полевых концепций и струнных теорий теоретической физики, фундаментальной онтологии и этики ответственности, но сам по себе задает стиль мышления в этих концепциях и оказывается одной из влиятельнейших метафизических парадигм эпохи Современности.

А.А. Фёдоров заявляет буквально следующее. Мистика есть особый специфический способ освоения себя в бытии как единства познающего и познаваемого, сопряченного не только непознанному, но и непознаваемому, что усиливается кардинальной перестройкой персонального мира и обострением восприятия времени-пространства метафизического мира. Полнота этого специфического способа разворачивается в европейской мистической традиции, которая строится в сложном сочетании трех взаимозависимых, но отличных друг от друга по способности к философско-мистической рефлексии и ее структурному качеству горизонтов: мистического богословия, мистической философии или

<sup>1</sup> Кстати, более спокойное и непредвзятое изложение сравнения антропологических построений этих мыслителей можно найти в статье того же А.А. Фёдорова в журнале «Человек». — № 1 (2007).

<sup>2</sup> Отметим, что до 2006 г. А.А. Фёдоров ни в одной из своих объемных работ такими авантюрами не занимался. См. напр.: Фёдоров А.А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль (последняя треть XVIII — первая треть XIX вв.). — Н.Новгород, НГЦ, 2001; Фёдоров А.А. Традиция немецкой спекулятивной мистики в русской и европейской истории идей: особенности философско-мистической рефлексии. — Рига: Ромод, 2003.

философской мистики и частных эзотерических доктрин. Избирая предметом своего исследования именно философско-мистический горизонт европейской мистической традиции и нарекая его собственно ЕФМТ, А.А. Фёдоров заявляет, что в нем имеется возможность выделить пять крупнейших (но ни в коем случае не единственных!)<sup>1</sup> «рефлексивных сообществ»: «Оригена — Августина — Иоахима Флорского — Экхарта», с проблематикой времени; «ареопагитское» (Псевдо-Дионисий — Экхарт — Кузанус) с проблематикой основания и ничто; «герметическое» (Герметический Свод — Пико дела Мирандолла) с концепцией антропологического активизма; немецкой спекулятивной мистики (Экхарт — Кузанус — Франк — Вейгель — Бёме) с идеей «Я»-как-целого; «синтетическое сообщество» русской ветви ЕФМТ, образованное деяниями московских масонов «новиковского круга» (особенно И.Г. Шварцем, Н.И. Новиковым, А.М. Кутузовым, И.В. Лопухиным). Помимо этого, наш автор указывает на то, что в период глубокого кризиса ЕФМТ в XVIII — XIX вв. имеется возможность указать на целый ряд попыток создать в ее рамках или во вне ее некие философско-мистические «супер-синтезы», имеющих намерение к созданию нового откровения (Э. Сведенборг), нового, в контексте времени, понимания исторической сущности человека (Л.К. де Сен-Мартен), обоснованию и созданию поэтического синтеза персонального мира (Ф. Гёльдерин), переосмыслению, философской обработке и упорядочиванию важнейших персональных философско-мистических опытов (Ф.К. фон Баадер), или созданию новой философии бытия и времени у Шеллинга, который предпринял оригинальную попытку синтеза трансцендентальной философии и спекулятивной мистики.

На основании этого предварительного обзора, который далее в тексте книги будет разворачиваться и разъясняться применительно к каждому из перечисленных сообществ и персоналий, А.А. Фёдоров как раз и совершает тот самый мазохистских поступок, который чуть выше мы поименовали самоубийством. Он, еще до того как подробно проанализировать проблематику перечисленных сообществ и синтезов, предъявляет параметры той самой рефлексии, которую называет «философско-мистической». Мы не думаем, что он идиот. Просто так ему показалось интереснее. Параметров этих четыре — о каждом из них можно написать отдельную книгу на двести страниц. Итак, философско-мистическая рефлексия характеризуется: «процессуальным холизмом», «логикой парадокс-фрактала», «персоналистской онтологией», гипотетической модальностью суждений<sup>2</sup>.

В следующих двух главах («Традиция как «рефлексивные сообщества» и «персональные миры»: способы понимания» и «Исторический Разум в Средние века и Новое время: движение к «авторству себя») А.А. Фёдоров занимается тем, что, как он пишет сам, «прежде чем вторгнуться в течение традиции европейской философской мистики, попробуем разобраться, каким образом возможно осуществить организацию исследовательского аппарата так, чтобы не раствориться в глубине ее вод», иначе говоря, создает методологическую программу изучения ментальной традиции. В кратком изложении эта концепция выглядит следующим образом.

Исторический Разум существует как *этос*, культурно-историческая/культурно-философская среда эпохи, *кайрос*, пространственно-временная структура,

<sup>1</sup> Важность этой оговорки обосновывалась в статье: Фёдоров А.А. «Европейская мистическая традиция Средних веков и Нового времени в истории философии и истории идей // Философские науки. — № 4 (2002).

<sup>2</sup> Ввиду сложности и спорности концепции А.А. Фёдоров в № 2 за 2007 г. «Вестника РХГИ» публикует статью «Специфика философско-мистической рефлексии и ее статус в современной истории идей», представляющую собой продолжение размышлений на эту тему.

интенция, уникальная не воспроизводимая сущность конкретного исторического Разума, обеспечивающая его закрытость-законченность-совершенство. Кайрос как поле-континуум исторического Разума являет себя в трех горизонтах: историческое пространство-время, метафизическое время-пространство, персональное пространство-время. Метафизическое время-пространство как пространственно-неоднородный, изохронный горизонт, являет себя в многообразии традиций, посредством которых осуществляются самоописания исторического Разума. Традиция есть сложноструктурированное поле-континуум мысли, образуемое в многообразии сообществ, персональных центров, локальных дискрет-этапов. Персональное пространство-время представляет собой сверхплотную величину, где происходит соотношение измерений кайротического и осуществляется поступок-деяние нового<sup>1</sup>.

Причем, автор выделяет три типа того, что он называет «персоналистским мироморфизмом», или созданием персонального пространства-времени: *идентичализм*, то есть достижение такого уровня самодостаточности-самоидентичности, по отношению к которому внешний мир есть акциденция и не есть даже объект воздействия; *гиперализм*, когда на место самоустраняющейся человеческой личности приходит такая самодостаточная сверхличность, которая в силу своей совершенной целостности имеет дальнейшей целью своего развития воплощение в себе всего наличествующего бытия; *персоналистский прагматизм*, когда возникает самоценная личность, в которой индивидуальное сочетается с универсальным и которая необходимо стремится к воплощению в социальном. И добавляет, что «как показал минувший век, не известно, что из них — худшее».

И только после этого всего, создав *себе* в «истории меня» все это многоэтажное «положение об основании» А.А. Фёдоров наконец-то отправляется в путь по ЕФМТ. Происходит это так.

Следуют пять глав («Рефлексивное сообщество «Оригена — Экхарта»: вопрос времени», «Сообщество *Corpus Aegrepticum*: от Псевдо-Дионисия к И. Экхарту», «Сообщество *Corpus Hermeticum*: воля к преобразению мира», «Сообщество немецкой спекулятивной мистики от И. Экхарта до Я. Бёме»: на пути к сотворению персональных миров», «Создание персонального мира и этика неразличия»: Я.Бёме и его последователи»), в которых А.А. Фёдоров достаточно подробно анализирует то, что происходит в основных сообществах ЕФМТ на протяжении полутора тысяч лет с проблемой «строительства персональных миров» — и не только.

На наш взгляд, особенно хорошо вышли сюжеты о Парацельсе и Бёме. Именно в творчестве последнего (без преувеличений — не имеющий аналогов не только в русскоязычном, но и мировом бёмеведении анализ концептов «*Mysterium Magnum*» и «*Unggrund*» как мистико-философской основы опыта сотворения целого в персональном пространстве-времени, создании «*Böhmewelt*», *Беме-мира*) автор выделяет идею, которую именует «этикой неразличия». Это становится такой концептуальной конструкцией (атрибутом параметра философско-мистической рефлексии, что был поименован автором как «персоналистская онтология»), благодаря которой А.А. Фёдорову удается продемонстрировать как стиль мышления, заданный к XVII в. ЕФМТ, проникает в эпоху Современности и реализуется в творчестве М. Хайдеггера, Р. Рильке, П. Целана, Э. Левинаса, Г. Грасса, К. Оэ, У. Эко (заключительная глава монографии «Этика неразличия и ее производные: персоналистский мироморфизм и его последствия на пути

<sup>1</sup> Уточнение некоторых важных положений концепции ментальной традиции содержится в: Fedorov A. Die Prinzipien des Entstehens der Gesellschaft in der philosophischen Tradition // Die Geschichte der Ideen-V. Das Jahrbuch der germanischen elektronischen Agentur. — Köln, 2006. — S. 31-54.

от Ф. Гёльдерина до М. Хайдеггера и еще дальше»). Что же такое «этика неразличия», в том виде, как она возникает в «*Böhmewelt*»? Предоставим слово самому автору книги.

В антиномии «Grund» — «Ungrund» между ее членами существует «неразличие». Бёме, считает А.А. Фёдоров, продолжая традиции *Corpus Areopagiticum*, обогащает онтологию этого концептуального элемента, создавая нечто вроде онтологической этики неразличия. «В *Böhmewelt* она характеризуется следующими признаками: возникает как высвобождение прошлого, ради избежания будущего, то есть, как разрыв во времени; складывается в неразличении состояний «нет» и «да»; безразлична к порождению зла и добра, порождая и то, и другое одновременно; обладает качеством *mixti, смеси*, единой смешанной субстанции; принадлежит исключительно божественному и ангельскому мирам по праву владения, но проникает в «тварное», как следствие падения — падения Люцифера как события вселенского масштаба, но не как инициированное первогрехом; проявляется как абсолютно бесосновное, чуждое миру человека и, в то же время, единственное его основание.

Но это — этика божественного, «неразличного» мира, которая, к сожалению, слишком часто становится атрибутом земного, «различного» мира человека — *Böhmewelt* чувствует ее «чуждость» и будет стремиться преодолеть ее».

И далее, автор книги предоставит читателю возможность увидеть, как из этой «этики неразличия» вырастает «этика радикальной ответственности», преобразаясь в своих производных у И. Шефлера, Г. Грасса, У. Эко и поклонников либеральных ценностей в «этику категорической радикальной ответственности», у Э. Сведенборга, Р. Рильке, Э. Левинаса и поклонников нелиберальных ценностей в «этику тоталитарной ответственности», а у Ф. Гёльдерина и М. Хайдеггера в «этику безразличия».

Наконец, отдельного слова стоят «русские» главы книги А.А. Фёдорова. Их четыре. «Новгородско-московское мистико-философское сообщество «спротивномудрствующих («жидовствующих»): история возникновения и характеристика основных первоначальных и авторских трудов», в которой описан негативный и практически невостребованный в русской культуре первый опыт взаимодействия с ЕФМТ в начале XV в.<sup>1</sup> «Сообщество русских масонов «новиковского круга»: организация, идейные источники и философско-мистическая антропология», где на обширнейшем источниковом материале автор производит реконструкцию философско-мистической антропологии «мира Новикова — Кузюзова» (термин Ю.М. Лотмана), которую оценивает как «коллективное произведение» с фундаментальной идеей «заботы о себе». Вообще, автор считает это сообщество, куда включает также М. Сперанского, героя следующей главы книги («Идея долга в этике радикальной ответственности М.М. Сперанского»), и В. Одоевского, неотъемлемым элементом ЕФМТ и — в лице своих идейных последователей — одним из ведущих игроков русской культурно-философской среды. Что очень хорошо демонстрирует на примере раннего творчества В. Соловьева (глава «"История меня" Владимира Соловьева: «София» на пути от Э. Сведенборга к Ф. Шеллингу»). Совершенный А.А. Фёдоровым краткий, но чрезвычайно наукоемкий анализ позволяет ему весьма обоснованно утверждать следующее.

«Концепции Сведенборга и позднего Шеллинга есть ни что иное, как могущественные в своих последствиях для европейской истории идеи события мис-

<sup>1</sup> Здесь следует признаться, что А.А. Фёдоров занимается плагиатом, заимствовав эту главу — с рядом вставок и уточнений, потребных для монографии — из своего раздела учебника, написанного им в соавторстве с Л.Е. Шапошниковым. См.: Шапошников Л.Е., Фёдоров А.А. История русской религиозной философии. — М.: Высшая школа, 2006.

тико-метафизического глобализма, состоящие в создании персонального мира, по своему онтологическому статусу «вещающего» в себя трансцендентное... Если первый проект есть супраутопизм и девальвация философско-мистической идеи, которая приведет в итоге к теософии Блаватской, то второй проект — весьма интересная и перспективная попытка поиска единства трансцендентальной философии и философско-мистической традиции».

Соловьев, полагает далее наш автор, прикоснувшись и к тому и к другому, останавливается в «Софии» между Сведенборгом и Шеллингом, и устремляется по другой дороге.

Основание в «Софии» личностное, ипостасное само по себе, предшествующее не только сущности, но и существованию, как существование у Шеллинга предшествует сущности. Тогда основание есть уже, перефразируя Шеллинга, «die unendliche Potenz des Dasein», *бесконечная потенция присутствия*, безразличное ко всему кроме себя самого ввиду того, что нет ничего, кроме присутствия самого основания. Все, что с ним происходит, есть «*история меня*», эволюция целого-как-целого. Личностное предшествует божественному, подобно тому, как вера предшествует Богу. Личностное уже есть присутствие основания, которое еще только станет «божественными ипостасями» и о нем следует сказать, повторяя Николая Кузанского: оно «не выходит за свои пределы, когда творит».

Может быть именно *это*, а не персоналистская онтология должно будет стать когда-нибудь основанием этики ответственности в грядущем глобализме?

В завершении считаем своим долгом и приятным удовольствием сказать, что мы, съевшие собаку на рецензиях, рецензировании и рецензентках, целиком и полностью поддерживаем мнение знаменитого московского писателя, редактора, критика, специалиста по невербальному и кино Гринуэя, кандидата наук из всемирно известного вуза-музея Тараса Вархотова, который назвал всю эту историю складом, и призываем и впредь читать только то, что доступно, понятно и как следует вкладывает куда надо. Аминь».

Вот, собственно и все. Давайте, все-таки, заниматься тем, чем можем, а не тем, чем хочется. Или, по крайней мере, не отнимать у других время своими желаниями.

А.А. Фёдоров