

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 рецензенту¹, 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»².

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-

¹ Смысл и необходимость данной оговорки будут понятны из дальнейшего изложения.

² 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 пальцам¹. 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 получилась 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

¹ 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. Розенкрейцерское 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. И так...

«...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»¹. 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»². 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

¹ 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).

² 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!)¹ «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 суждений².

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,

¹ 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).

² 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 нового¹.

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

¹ 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.¹ «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-

¹ 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