

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКО-МИСТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И ЕЕ СТАТУС В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИИ ИДЕЙ

ЕМТ, как она сложилась в эпохи Средних веков и Нового времени в совокупности своих персональных центров, «рефлексивных сообществ», сменяющих их в периоды распада и филиации дискрет-этапов, создала весьма могущественную по своему влиянию модель философско-мистической рефлексии. Эта модель обладает ярко выраженной спецификой, рассматривает себя (обоснованно или необоснованно), как и на заре «классической» науки, в качестве способа обращения к «предполагаемым резервам разума, расширяющим и углубляющим сферу возможного опыта»¹ и периодически (чаще всего в текстах апологетов) претендует на открытие особенного метанаучного типа рациональности.

В современной историографии истории и философии науки, истории философии и истории идей постепенно побеждает точка зрения, что подобные претензии не следует *рубить на куски и гнать* (*contrucido et contrudo*) как не соответствующие духу информационного общества и парадигме тотальной исключительности научного опыта, но испытать заявителя на предмет объектного содержания. Иначе говоря, представить ЕМТ как событие, которое в совокупности своих достижений и заблуждений неотделимо от истории философии, истории науки, истории исторического разума европейской цивилизации. Не претендуя на решение этой задачи², в рамках настоящего раздела попытаемся предложить решение двух

¹Порус В. Н. Альтернативы научного разума: (К анализу романтической и натурфилософской критики классической науки) // Альтернативные миры знания. СПб., 2000. С. 23; см. также: Порус В. Н. Рациональность. Нука. Культура. М., 2002. С. 176.

²См. об этом подробнее: Федоров А. А. Европейская мистическая традиция

вопросов: установим, что следует понимать под ЕМТ и что в ее деятельности обнаруживается как особый тип рефлексии, обладающий актуальностью или враждебный современной эпистемологии.

* * *

I. Мистика есть особый специфический способ освоения себя в бытии как единства познающего и познаваемого, сопричастного 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 ЕМТ, 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 (Бернар Клервоский, Фома Кемпийский и другие), где осуществляется неспекулятивный, личностный опыт духовной теории и практики по преобразованию себя ради достижения истины;

— мистической философии (Николай Кузанский, Экхарт, Бёме и другие), предполагающий в интеллектуально-духовном опыте, помимо стадий подготовки и озарения, еще и философскую обработку, то есть создание структуры и испытание возможности своего опыта по познанию истины в скрытом или явном сомнении и компаративистике;

— частных эзотерических доктрин, что представляют собой либо окологилософскую (антифилософскую) эклектику (Р. Фаллад, Е. Блаватская, Д. Андреев), либо опыты личного присутствия в интеллигибельном мире (Э. Сведенборг), либо идеологические конструкции наподобие масонских доктринальных текстов.

Внимательное исследование событий, происходивших в философско-мистическом горизонте ЕМТ, позволяет выделить там несколько крупнейших «сообществ идей»³, оказавших заметное влияние на историю европейской мысли. Среди них особенным образом выделяются четыре крупнейших, концентрирующих в себе

Средних веков и Нового времени в истории философии и истории идей // Философские науки. 2001. № 4.

³См. об этом подробнее: Федоров А. А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль: последняя треть XVIII — первая треть XIX века. Н. Новгород, 2001.

совокупность традиции, по отношению к которым все прочие события мистической интеллектуальной деятельности в традиции либо являются вторичными, либо попросту нарушающими ее идентичность.

Прежде всего речь идет о той проблеме, что, по словам Шеллинга из «Системы мировых эпох», «является отправным пунктом всякого философского исследования» — это вопрос о времени, причем в том его виде, который позволяет отличить особые статусы времени мира (физического времени) и времени человека (психологического времени). ЕМТ в первый период своего существования, начиная с Оригена (185–253), с которым связывают первое философское осмысление Библейского послания⁴, и завершая мейстером Экхартом (1260–1327), открывающим эпоху немецкой спекулятивной мистики, задает своеобразный стиль в «христианском» решении этой проблемы на следующие 500 лет, считая от верхнего предела вплоть до Шеллинга. Ориген, Августин и Экхарт впервые в христианской интеллигенции заявляют, что время — это *нечеловеческая среда*, противная истинной сущности человека и представляющая собой лишь аспект его существования в искаженном первогрехом мире. Ориген будет развивать идею «апокатастасиса»⁵, своеобразного маятника времени, предполагающего его многомерность и неравномерность хода; Экхарт, наследуя во многом Августину и доводя его идею до совершенства, обнаружит, рассуждая о настоящем как «искусстве стягивать» (*die Kunst zuziehen*)⁶ время и фактически предвосхищая кантовскую идею «трансцендентального Я», что время обладает свойствами дискретности и аддитивности.

Еще одно важнейшее событие этого сообщества ЕМТ связано с именем Иоахима Флорского (1132–1202) и его чрезвычайно влиятельной концепцией, которую вслед за Шеллингом, не отрицавшим ее метафорического влияния на свое учение, можно назвать концепцией мировых времен/эпох. Базовую идею Иоахима можно сформулировать как идею стадильности «состояний мира». «Существуют три состояния мира (*mundi status*), предсказан-

⁴См.: Balthasar H. U. von. Origenes. Geist und Feuere. Freiburg, 1991. S. 11.

⁵«Восстановление всех (*αποκαταστασις του παντος*)» в совершенном единении с абсолютным Богом. Эта идея лучше всего передана Оригеном в «О началах», кн. 3, гл. 6 «О свершении мира».

⁶Eckhart Meister. Deutsche Predigten und Traktaten / Hrsg. und übrs. von J. Quint. München, 1963. S. 23. Pr. 1.

ных нам Писанием: первое, где мы были под властью закона, второе, в котором мы под благодатью, и грядущее третье, в котором мы будем находиться под всеобъемлющей благодатью (*sub ampliori gratia*)... Первое определяется знанием (*in scientia fuit*), второе — обладанием мудростью (*in proprietate sapientiae*), третье — совершенным осознанием (*in plenitudine intelligentiae*)»⁷. Это последнее лучше всего было бы перевести тем же самым термином, которым Экхарт, Бёме и Шеллинг характеризуют процесс саморазворачивания Софии через посредство Троицы или миротворения — «наглядность» или «видимость». Действительно, вследствие разворачивания истории божественного делания — от эпохи Отца, к эпохе Сына и «к новой эпохе, лежащей за пределами Церкви»⁸, в чем, как полагает один из наиболее известных исследователей концепции Иоахима знаменитый католический теолог Анри де Любак (1896–1991), как раз и состоит новация Иоахима, достигается двойственное в едином состоянии: «торжества любви» и «чистоты взгляда». Что означает освобождение от закона первого этапа божественного саморазвертывания и достижение состояния полноты и целостности восприятия всей истории времени. Это будет эпоха Св. Духа, которая «продлится века и завершится концом света»⁹.

Следует предположить, что Иоахим Флорский создал в своей концепции стадильности времен в рамках в том числе и ЕМТ такой образец «свободного образа», который уже независимо от авторства и первоначального контекста будет транслироваться через все сообщества традиции вплоть до XIX в., пока не получит оригинального философско-мистического осмысления в «системе мировых эпох» Шеллинга. Причем если еще св. Фома будет пользоваться первоисточником, совмещая идею стадильности с идеей эволюции экзегезы, то сообщество немецкой спекулятивной мистики (прежде всего Сб. Франк, В. Вейгель, Я. Бёме) воспримет эту идею из совокупности поля ЕМТ. Тем более что, как и продемонстрировал де Любак в многостолетней истории иоахимистов, проект Иоахима вообще следует расценить как «частную эзотерическую доктрину», которая оказалась способной к тому, чтобы служить основанием

⁷ *Joachim de Flore. Concordia novi ac veteris Testamenti / Avec le comm. de m. de Lubac. Lion, 1971. P. 49.*

⁸ *Lubac H. de. La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. 1. Paris, 1978. P. 342.*

⁹ *Ibid. P. 47.*

для социализации и создания многочисленных дискретных сообществ закрытого типа.

Вторым крупным событием философско-мистического горизонта ЕМТ стало «ареопагитское» сообщество, образованное богословско-мистическим проектом Псевдо-Дионисия Ареопагита (V/VI вв.) и философско-мистическими проектами Экхарта и Николая Кузанского (1401–1464). Впоследствии эта «струна» ЕМТ переживает второе рождение через интуиции немецкой спекулятивной мистики в «антиномическом монодуализме» С. Л. Франка (1877–1950), диалектической теологии К. Барта (1886–1968) и обосновании и критике метафизики М. Хайдеггера.

В «ареопагитском» сообществе ЕМТ сформировались и получили тщательную разработку несколько важнейших для истории философии и истории идей тем.

Прежде всего — «положение об основании», то есть вопрос о том, что есть целое-как-целое и какова динамика целого, целого-как-разделенного. Философов-мистиков будет интересовать нелинейное самопроявление и саморазвертывание целого во всей его полноте без распада-разделения на фрагменты. Эти события в ЕМТ происходят в контексте формирования, начиная с Николая Кузанского, парадигмы, которую П. П. Гайденко называет «метафизикой относительности», а Г. Ромбах — «функционалистской онтологией»¹⁰, что рассматривается в качестве одной из главных характеристик философии эпохи Нового времени. В немецкой спекулятивной мистике, наследующей «ареопагитскому» сообществу, идея саморазвертывания целого будет обострена еще больше. Для Т. Парацельса и Я. Бёме задача будет стоять так: выразить динамику целостности, целого-как-целого, разделяя его не на части-фрагменты, целое-как-разделенное, пусть и подчиняющееся принципу субаддитивности, но воплощая целостность каждый раз как целостность в процесс, динамику, экспрессию, определить целое как становящееся и возрастающее, такое свойство целого-как-целого, как возможность *быть иным*, отличать себя от себя. Возможно, это фундаментальный принцип человеческого знания о мире, на котором в последней трети XX столетия выросла синергетика¹¹.

¹⁰ Гайденко П. П. Волонтиативная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры / Под ред. В. В. Иванова. М., 1997. С. 73; Rombach H. Substanz, System, Struktur. Bd 1. München, 1965. S. 162.

¹¹ К. Майнцер, председатель Немецкого синергетического общества, возводит

Другой не менее изящно выраженной идеей «ареопагитского» сообщества ЕМТ была концепция понимания «ничто» как первоосновы всего, противостоящей всем сотворенным существам. «Ничто не имеет начала; потому Бог, дабы сотворить нас своими подобиями, не мог сделать нас не из чего лучшего, только как из ничто. Хотя и породила душу творческая божья сила, но в ней, как и в Нем, нет вещества»¹². Экхарт полагал, что ничто есть эволюционная величина. Это *ubique* «вездесущее»; но его выражение всегда разное. Возникает своеобразная концепция иерархии ничто, многообразия однообразного основания, являющего себя всякий раз по-разному, но при этом, для этой неисчерпаемости, существующее как ничто.

Третье сообщество философско-мистического горизонта ЕМТ, которое следует назвать «герметическим», образуется двумя крупнейшими явлениями в истории европейской мысли — анонимными текстами «Герметического Свода» и «Асклепия», сформировавшимися в позднеэллинистическую эпоху (III–IV вв.), и их идейным наследством, воплотившимся в антропологических проектах Джанотто Манетти (1396–1459), Джованни Пико делла Мирандолы (1463–1494), Лодовико Лаццерелли (1450–1500). Радикальной идеей этого сообщества, запечатлевшейся во всей нововременной истории идей, была оригинальная концепция антропологического активизма, наилучшим образом выраженная Пико.

Человек (Антропос-андрогин), утверждает «Герметический свод», есть третий сына Поймандера (Божественного ума), и для него свойственно неотъемлемое от его божественной сущности желание творить, столь же неотъемлемое от желания «обладать властью»¹³ над сферой творения. «Быть» для человека совпадает с императивом «имей». Пико, разворачивая эту тему, понимает человека еще более радикальным образом: это сын Божий, совершенный именно своей уникальной незавершенностью. Это существо незаконченное, «занимающее центр мира и творчески неопределенное

исток теории сложных динамических систем к лейбницевской идее существования иерархического порядка в природе с непрерывной шкалой сложности от монад до сложных организмов (*Mainzer K. Thinking in Complexity. The Complex Dynamics of Matter, Mind, and Mankind. Berlin, Springer, 1997. S. 80*), апробированной в ином интенциональном измерении у Экхарта, Парацельса и Бёме.

¹²*Eckhart Meister. Deutsche Predigten und Traktaten. . . S. 204.*

¹³Герметический Свод. Трактат I. Поймандер // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Пер. О. Ф. Кудрявцева. М., 1996. С. 41.

и непредсказуемое»¹⁴. Причем важно отметить, что если для всех творений существует «узаконенный предел», то человек не стеснен никакими пределами, он — «свободный мастер», который будет *вынужден* в своей неопределенной свободе сам себя достраивать, до-создавать. Человек — это уникальное сочетание возможностей, концентрат вероятностей, каждую из которых (или все вместе) он способен воплотить в действительность.

В этих установках впервые формируется активистская парадигма нововременного исторического разума европейской цивилизации. Видимо, именно герметическое сообщество усилиями своих многочисленных эпигонов не в малой мере способствовало тому, что уже в XVIII в. становятся столь распространены пафос человекобожества и идея человекобожественного титанизма и революционаризма, где революционность есть намеренное разрушение «естественных пределов» бытия или намерение установить их самостоятельно. Человек рассматривается как существо, которому доступно любое деяние в мире и над миром — для него не существует пределов, и само бытие в своей целостности есть следствие присутствия в нем человека.

Четвертое сообщество ЕМТ, сообщество немецкой спекулятивной мистики, начинаясь с Экхарта, Кузануса, продолжаясь в трудах Сб. Франка (1499–1542), В. Вейгеля (1533–1588) и завершаясь философско-мистическим проектом Я. Бёме (1575–1624)¹⁵, помимо многого прочего содержит в себе одну чрезвычайно существенную для европейского исторического разума идею. Это *идея меня* — «истории меня», идея «авторства Я», что не просто есть герметические право-уверенность на человекобожественное деяние в силу омоусии человека и Творца, но убежденность в том, что, как писал Николай, «у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека»¹⁶.

Человеку в его целостности человеческого нет нужды ни в чем за пределами человеческого, «он не выходит за свои пределы, когда творит»: человек самодостаточен в силе для творения, сред-

¹⁴ Pico della Mirandola G. De hominis dignitate. CD-version de l'Université Paris-VIII [1998]. P. 37.

¹⁵ См. об этом подробнее: Федоров А. А. Традиция немецкой спекулятивной мистики в русской и европейской истории идей: особенности философско-мистической рефлексии. Рига, 2003.

¹⁶ Николай Кузанский. О предположениях // Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 398. Т. 2. С. 260.

ствах для творения и возможностях для творения — он всемогущ и... бессилён. Но это бессилие Бога — человек ограничен не «герметическим» пределом «сродственного закона» иерархии трех миров: умопостигаемого, небесного, земного; он воплощает их в себе, а значит, идея предела также включается в мир человеческого. Возникает концепция «предела человека», которая будет активно разрабатываться в истории идей, в том числе и русскими философами-мистиками в последней трети XVIII — первой трети XX в.

У Бёме эта идея *персоналистского мироморфизма*, создания такого «Я», что есть мир, включающий в себя целое, приобретет весьма любопытное измерение *этики радикальной ответственности* человека перед Божественным всемогуществом, ответственности за целое-как-целое. Оно невыразимо, ужасно, благорасположено, милосердно, неисчерпаемо, оно до того неразлично, что нуждается в ком-то, кто не есть его омоусия, и даже не важно, есть ли его подобие, в ком оно себя может не только отличить, рождаясь заново, но кому может довериться, кто не может обмануть это доверие Бога целого-как-целого, но способен позаботиться о нем.

В ЕМТ период последней трети XVIII — первой трети XIX в. охарактеризовался тремя важными событиями.

Во-первых, это фаза кризиса идентичности традиции — можно с уверенностью сказать, что с Я. Бёме в начале XVII в. завершилось создание всех крупных философско-мистических рефлексивных сообществ и начинается процесс распада, когда происходит произвольное, нарушающее поле семантической вероятности традиции совмещение мистико-богословских, философско-мистических, частных эзотерических проектов, где весьма случайным образом сочетаются идеи герметизма, апофатики, немецкой спекулятивной мистики и проч. Формируется сеть взаимозависимых эзотерических, богословских, натурфилософских проектов, претендующих на довольно ограниченное число целей:

1) обновленческая волна во французском католицизме начиная с Ф. С. Фенелона (1651–1715), автора «Путешествия Телемака» и «Доказательства бытия Божьего», что читали и изучали в России А. Кантемир, А. Кутузов, Н. Карамзин, Н. Новиков, В. Одоевский; пietetско-квietetские построения Жанны Мари Бувье де Ла Мот де Гюйон (1648–1717), продолжающиеся у реформаторского мистика Дютуа (1721–1793) в его трех- и четырехтомных «Божественной философии...» (1790–1793) и «Христианской философии» (1800), завершающиеся в реконструированном традициона-

лизме Ф. Ламенне (1782–1854) и Л.-Г.-А. Бональда (1753–1840) и исходящие из этих текстов концепции талантливых проповедников и писателей Ж. Б. Лакордера (1802–1861) и П. Л. Кера (1805–1860) и, помимо прочего, этими четырьмя последними живо интересовались А. И. Тургенев и П. Я. Чаадаев;

2) «философия чувства и веры», сочетание сентиментализма с просветительским рационализмом, бытовой мистикой и физиогномикой у И. К. Лафатера (1741–1801), швейцарского мистика, с которым состояли в переписке Н. М. Карамзин и А. И. Тургенев, и Г. Юнга-Штиллинга (1740–1817), немецкого писателя-мистика, чрезвычайно широко известного в России в 10–20-х годах XIX в., которого, вероятно, следует расценить как одного из наиболее удачливых «литературных» последователей Сведенборга;

3) альтернативистские по отношению к формирующемуся научному знанию или доктринальной религии частные эзотерические и натурфилософские проекты И. Риттера (1776–1810), Л. Окена (1779–1851), которыми интересовался Одоевский, Й. Герреса (1776–1848) с его энциклопедическим полубеллетристским трудом «Христианская мистика».

Во-вторых, возникает явное намерение к созданию супер-синтезов, концептуальных построений, 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. Гёльдерлин), 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.

Масштаб фигуры фон Баадера определяется четырьмя обстоятельствами. С «подачи» Сен-Мартена, он открывает в Германии начала XIX в. порядком уже там подзабытого (чего не скажешь о России) Бёме, и, видимо, этот «Бёме-ренессанс» оказывает влияние и на Шеллинга, с которым с 1806 г. Баадер общался в Мюнхенском университете. Далее, Баадер предпринимает попытку упорядочивания и разъяснения построений Бёме. Все его главные работы, посвященные этой теме¹⁷, он пытается писать языком Лейбница–

¹⁷См.: *Baader F. Über J. Böhm's Lehre, aus den hinterlassenen Studienbücher //*

Вольфа, отчасти даже Канта, Фихте. Так, например, он желает найти для метафорических категорий Бёме более традиционное выражение, оперируя понятиями «сущность», «акциденция», «потенция», «актуализация», «монада», «возможность», «существование» и проч. Хотя эта категориальная систематизация является скорее намерением, чем осуществленной задачей. Особо внимательно Бёме относится к двум бёмевским темам: динамике целого-как-целого и проблеме преобразования человека, о чем будет сказано ниже.

Кроме того, Баадер, продолжая развивать этику радикальной ответственности Бёме, делает это в двух направлениях, ему удается: 1) подыскать термин, выражающий онтологическую философско-антропологическую характеристику этой этики — «Mikrotheos»; 2) установить важнейшим направлением ее осмысления проблему андрогина как совершенного человека, итогом чего будут «Положения эротической философии» и «Сорок положений религиозной эротики» (1831)¹⁸.

Эротическое понимается Баадером как «преодолевающая разделение поэтическая сила любви» (QT, P. 22) ради возврата in der Temperatur «в состоянии равновесия» (QT, P. 49). «Равновесие» понимается как состояние, присущее (в соответствии с опытом Бёме) непроявленному Богу до творения (BL, S. 48), или, как пишет Шеллинг, «таугаусия». В этом состоянии человек снова обретает «прасостояние» единения с Богом¹⁹, то есть входит в безоснованность как основание самого себя. «Преодолевающая сила» у Баадера — это способность человека воспользоваться «вечной волей безосновного» посредством своего «духовного» центра, для того чтобы стать частью «божественного желания» (QT, P. 92), которое со своей стороны есть «воображение» (BL, S. 359). «Поэтическая сила» понимается в стиле Сен-Мартена и Сведенборга как «способность черпать откровение повсюду» (QT, P. 97), то есть непосредственное познание истины. И, наконец, любовь есть «вожделение, кипение и бременение развитием помысла о единении с пратворением» (QT, P. 104).

Baader F. Sämtliche Werke. Bd 16. Leipzig, 1851–1860. Reprint Aalen: 1963. Bd 13 (далее в тексте — BL).

¹⁸Далее цитируется по двуязычному франко-немецкому изданию: Baader F. Les Quarante theses l'erotism de religion. Lion, 1964 (далее в тексте — QT).

¹⁹Ср.: «... человек сумел бы... вполне уподобиться тому первообразу, каким он был в Боге, покуда между Богом и им не было никакого различия» (*Экхарт Майстер*. Об отрешенности / Пер. М. Ю. Реутина. М.; СПб., 2001. С. 210).

Представляется, что сущность «эротической» концепции Баадера содержится в поиске оснований для антропо-теургического синтеза, возведения-восполнения тварного человека до состояния неразличия, до подобия Богу. Таких оснований три: *поэзия*, как способность «зряче слышать» (QT, Р. 27), способность получить доступ к скрытым силам иерофании; *философия*, как «мысль о любви» (QT, Р. 90), то есть универсальной силе духа и, следовательно, универсальной способности не только к познанию, но и к творению как себя-преображению; *религиозное откровение*, или «милосердие провидения, вскипающего в судьбах».

Интересно отметить, что русским в первой трети XIX в. Баадер²⁰ будет интересен прежде всего в роли почитателя Бёме, а именно его «андрогинной» концепции, или же в связи с его противостоянием Шеллингу, но не как самостоятельная фигура.

Совсем другое дело — маркиз Луи Клод де Сен-Мартен, самый яркий, исключающий Сведенборга, персонаж дискрет-этапа ЕМТ, расцвет которого как раз по хронологии совпадает с «екатерининским» Просвещением. Сен-Мартен создал себе имя в традиции своей знаменитой книгой «О заблуждениях и истине» (1776), принесшей ему европейскую и русскую известность. Французские просветители подвергали ее ожесточенной критике — в поле ЕМТ, в том числе и в русском его фрагменте, влияние этого текста огромно. Дело в том, что книга Сен-Мартена — одна из последних попыток в поле традиции создать, не впадая в крайности, какой-то универсальный мистико-философский дискурс. Маркиз начинал как автор «Натуральных таблиц» (1772), комментария на Великие Арканы Таро, где создал «геометрическую» концепцию человека в стиле каббалистики и герметики²¹. В «Заблуждениях и истине», не отвергая итогов предыдущего этапа, он выбирает в качестве ориентира христософию Бёме. Позже, в годы революции, Сен-Мартен совершил очередной скачок, когда не только признал необходимость революционных изменений в обществе, но и увязал их с необходимостью «революции духа» и провозгласил идею создания нового че-

²⁰См., например: Азадовский К. Франц фон Баадер в русских дневниках и письмах (А. И. Тургенев) // Die Welt der Slaven (Мюнхен). 1999. № 1. С. 63–82. См. также отзывы А. И. Тургенева на мнимую смерть Баадера в письме к Вяземскому и Жуковскому: Письмо А. И. Тургенева П. А. Вяземскому и В. А. Жуковскому // Азадовский К. Старые европейские комеражи // Звезда. 1999. № 6. С. 110–111.

²¹[*Saint-Martin L. Cl. de*] Tableau naturel des rapports, qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers. Lyon, 1772.

ловека — l'homme de désir²², чьи философские характеристики совпадают, видимо, с мистически интерпретированной системой случайных причин Декарта. Несмотря на эти лавирования, основными параметрами антропологического проекта Сен-Мартена можно считать представление о душе человека как о *tabula rasa*, но в отличие от локковской идеи, она полна невидимых иероглифов, требующих усилий для проявления²³; возрождение концепции первородного греха и связанных с ней атрибутов, вроде вопроса о свободе воли и проч.

Далее эта история, как событие поля ЕМТ, получает несколько неожиданное, хотя и объяснимое через Платона, Фому Аквинского и Шеллинга, продолжение у Л. Г. А. Бональда, П. С. Балланша (1776–1847), Ф. Р. Ламенне, от которых во многом питался проект разума у Чаадаева. Наиболее любопытны здесь «Философские эскизы» 1841–1846 гг. Фелисите-Робера Ламенне. В этой книжке явно вырисовывается то, что называется частным эзотерическим проектом, социальный вектор которого уже в 70-е годы XIX в. во Франции получит название «католический социализм». Ламенне, желая того или нет, отвергая концепцию первородного греха сен-мартеновского образца, совершенствует представление о душе как носителнице генетического кода перво-события, сформировавшего человечество «как единый совершенствующийся организм». Это — откровение, «основа наших знаний и источник их достоверности»²⁴. Первородный грех — лишь событие индивидуальной воли и, более того, первый шаг на пути к прогрессу как начало разделения, понимания добра и зла; из откровения разворачивается традиция того, что выше уже было названо априорным опытом. Это — ориентир, отправляясь от которого человечество как единый организм осуществляет прогрессистское развитие. Цель последнего — достижение максимального уровня общности: от «Я» к семье, от нее к Отчизне, от Отчизны к человечеству и, напоследок, к Богу. Так формируется проект коллективного спасения в процессе социально-мистического прогресса принципа «неразличия» на основе тради-

²² *Saint-Martin L. C.* 1) *Mon portrait historique et philosophique* (1789–1803). Paris, 1961. P. 82; 2) *L'Homme de désir*. Lyon, 1790. P. 31–34. — Опыт трактовки этого термина содержится в: *Šekrečka M.* *Louis-Claud de Saint-Martin, le Philosophe inconnu, l'homme et l'oeuvre*. Wrocław, 1968.

²³ [Сен-Мартен Л. К. де.] *О заблуждениях и истине*. М., 1785. С. 283.

²⁴ *L'Esquisse d'une philosophie de Félicité-Robert Lamennais*. Lyon, 1892. P. 310, 482.

ции как нуминозного, рефлексиирующего коллективного образования. И проект Ламенне, заключающий собой Балланша, Бональда, отчасти Сен-Симона, есть последнее позитивное событие в «европейской ветви» ЕМТ вплоть до Р. Штейнера. Следует, наконец, отметить, что конструкция, чрезвычайно схожая с идеями Ламенне, возникнет в первой трети XIX в. в России не только у Чаадаева, но и раньше, среди философов-мистиков «новиковского круга».

В-третьих, в последней трети XVIII—первой трети XIX в. («третичный период») ЕМТ вторгается во всей полноте в русский исторический Разум. Первой неудачной, состоявшейся лишь отчасти попыткой такого «вторжения», но все-таки крупнейшим событием отечественной культурно-философской среды конца XV—XVI в., получившим название ереси «жидовствующих», была деятельность новгородско-московского сообщества «спротивно мудрствующим». А вот как раз в эпоху, традиционно именуемую «русским Просвещением», в отечественной культурно-философской среде возникает настоящее «синтетическое сообщество» русской ветви мистической традиции. Оно имеет четыре основных этапа-стадии: 1) аккумуляция и освоение полноты поля ЕМТ и создание «коллективного произведения» философско-мистической антропологии «мира Новикова—Кутузова»²⁵ (1779–1797), исходящего из московских масонских лож (Н. И. Новиков, А. М. Кутузов, И. Г. Шварц, И. В. Лопухин, И. П. Тургенев, М. М. Херасков и другие). На этом этапе главной будет проблема человека: выработка критериев «предела» человека, концепция человека целого-как-целого и целого-как-разделенного и пути преображения. Важнейшим итогом коллективных усилий единомышленников-сочувственников философов-мистиков «новиковского круга» было создание базовых полевых параметров русского фрагмента поля ЕМТ, то есть системы основных понятий и концептуальных элементов, которая послужит исходным пространством деятельности М. Н. Сперанского и В. Ф. Одоевского; 2) персональный мир Сперанского, направленный на проблему целого-как-целого и проблему «пределов» ради создания концепции «общения» (коммуникации) и ответственности себя в целом. Здесь возникает этико-аксиологический проект философско-мистической рефлексии целого; 3) персональный мир Одоевского, где важнейшим предметом рассуждений будет целое-как-разде-

²⁵Термин Ю. М. Лотмана; см.: *Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина. М., 1987. С. 41.*

ленное и вновь, как у «новиковцев», проблема «пределов человека» и его преобразования, итогом чего станет этико-эстетическая концепция философско-мистической рефлексии; 4) философско-мистический проект В. С. Соловьева, сложившийся в рукописном корпусе «София» (1876). Можно сказать, что трактат был событием ожидаемым и необходимым для европейской философско-мистической традиции, так как она сложилась в России начиная с философствования «новиковского круга», продолжаясь у М. М. Сперанского, В. Ф. Одоевского, С. С. Уварова. Очевидно, что молодой Соловьев предложил модель, хотя уже и несколько запоздалую, универсального синтеза, так же как это недавно пытались сделать в рамках той же традиции Сведенборг, Баадер, и Шеллинг. Действительно, в соловьевской «Софии» преломляется вся полнота философско-мистической традиции, чрезвычайно корректно, рационально, при этом опираясь на личный опыт озарения-откровения. Предложенная автором философско-мистическая концепция послужит исходной моделью для темы всеединого в русской религиозной философии.

Основание в «Софии» личностное, основание как *Mysterium Magnum* уже есть «Я», ипостасное само по себе, предшествующее не только сущности, но и существованию, как существование у Шеллинга предшествует сущности. Тогда основание есть уже, перефразируя Шеллинга, не «бесконечная потенция бытия», но «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».

Для того чтобы установить специфику ЕМТ в русской философской мысли, воспользуемся термином «дифференция», имея в виду, что речь идет о процессе континуальном, и утверждая, что, занимаясь реконструкцией «синтетического сообщества» ЕМТ в русской философской мысли, история философии имеет дело именно с эффектом становления как вторжения и эволюции полеконтинуума традиции с последующим ее развитием в культурно-философской среде иного, русского исторического Разума. Та-

ким образом, возникновение «русской ветви» ЕМТ есть событие различения-разветвления внутри традиции с последующей ее аккумуляцией и пере-образованием в этосе русского исторического Разума. Тогда экспликация особенностей и специфики «русской ветви» ЕМТ должна быть сведена к определению параметров локального поле-континуума «синтетического сообщества», или, как определяют это Ю. А. Шичалин и А. А. Столяров, к выяснению «способа бытования традиции».

На основании проведенного исследования существует возможность выявить три параметра дифференции традиции в ее «русской ветви».

1. Кайротический параметр. Осмысление ЕМТ стало первым многолетним и в достаточной степени систематическим опытом взаимодействия (предшествующим кантинианству, фиктенианству, шеллинггианству) русской культурно-философской среды с масштабными событиями европейской истории идей. В «синтетическом сообществе» этот опыт длился более сорока пяти лет и оказал существенное влияние вообще на формирование структуры метафизического времени-пространства русского исторического Разума. Следует утверждать, что взаимодействие с ЕМТ в русской культурно-философской среде было не равноправным процессом взаимовлияния полей-континуумов двух традиций, но акция «вторжения», приведшая в совокупности с рядом других событий к тому, что в «третичный период» возникла сама возможность метафизического времени-пространства в кайротической структуре исторического Разума. В последнюю и первую треть рубежа XVIII и XIX в. возникает не «русская философия», но ее *традиция* в сумме сообществ, то есть та пространственно-временная структура, где только и может происходить событие мысли, сам горизонт метафизического времени-пространства и кайротическое как целое. Тогда действительно, этот параметр дифференции традиции может быть расценен как «кайротический», *времясозидающий* в структуре исторического Разума.

2. Адаптивно-эвристический параметр. С ЕМТ в процессе создания «синтетического сообщества» происходит событие адаптации (а) как усвоения терминологического и смыслового аппарата в русскоязычной среде, (б) как чрезвычайно активное аккумулятивное истории традиции, (в) как интерпретация ради понимания.

(а) Этот процесс характеризовался как спонтанный и одновременно последовательный. Безусловно, что проходил он в услови-

ях феномена «православной духовности», где русский язык до сих пор не имел систематического опыта перевода философско-мистических терминов с латинского, немецкого, французского языков — таких, что были бы закреплены рефлексией-как-традицией. Поэтому агенты «синтетического сообщества» находятся в постоянном компаративистском поиске, занимаясь среди прочего и выработкой неологизмов, но чаще всего адаптацией спекулятивных возможностей родного языка к потребностям философско-мистической рефлексии. Так, например, у Кутузова концептуальный элемент «истинное» исполняет не предикативную функцию, но является средством для консолидации всего антропологического проекта «мира Новикова—Кутузова», у Сперанского термины «долг» и «союз» становятся универсальными категориями для прояснения всех оттенков взаимодействия человека и Абсолюта в «нравственном мире», а Одоевский обнаруживает возможность синтезировать ставший уже традиционным в «синтетическом сообществе» концептуальный элемент «действие» в термине «инстинктуальные силы».

(б) Аккумуляция ЕМТ в процессе формирования «синтетического сообщества» обнаруживает две главные характеристики. Во-первых, восприятие ЕМТ осуществлялось как целостное единство духовного процесса в совокупности множества взаимодействующих друг друга авторов и было лишено каких-либо категорических модальностей: противоречивые мнения авторитетов не отвергались, но консолидировались друг с другом или попросту сосуществовали. Во-вторых, усвоение многовековых традиций герметики, апофатики или немецкой спекулятивной мистики весьма часто парадоксальным образом происходило через вторичных апологетов, или разного рода частные эзотерические доктрины и тогда труды Фладда, Франкенберга, Бишовсвердера или Жанны де Гюйон начинали цениться так же, как работы Бёме или Парацельса.

(в) Именно потому что ЕМТ воспринималась преимущественно в гипотетической модальности, стали возможными ее критика, компаративистика, преобразования и дополнения. Уже философы-мистики «мира Новикова—Кутузова» самым активным образом для реализации своих задач в процессе адаптации традиции совершали акции, которые можно обозначить как «переосмысление» и «перетолкование». Так, например, поступает Лопухин с Руссо, рассуждая о свободе воли и преобразуя идеи просветителя в русле концепции Сен-Мартена, проясняя, таким образом, для себя этого последнего, или Кутузов, когда размышляет о познавательном процессе

единовременно в стиле Бёме, Локка и Кондильяка, или Сперанский, когда, говоря о «учителях живой веры», объединяет в десяти строках Фенелона, Эккартсгаузена, Климента Александрийского и Августина²⁶.

Наряду с этим в «синтетическом сообществе» предпринимались активные и довольно успешные попытки синтеза целого ряда направлений философско-мистической рефлексии ЕМТ. Так, как это было продемонстрировано выше, итоги разработки путей преобразования внутреннего мира вполне можно выразить с помощью идей «новиковцев», Сперанского и Одоевского, а Сперанскому впервые в истории ЕМТ удалось объединить этику радикальной ответственности в онтологическом аспекте, проблематику нравственных оснований человеческой деятельности и процесс экспрессии целого-как-целого в понятии долга. Вообще «синтетическому сообществу» ЕМТ в полной мере удалось осуществить процесс философско-мистической рефлексии и добиться определенных успехов, которые адекватно вписываются в историю поле-континуума ЕМТ. Здесь прежде всего речь идет о «коллективном произведении» философско-мистической антропологии философов-мистиков «мира Новикова—Кутузова» с идеей *заботы о себе* — этико-аксиологическом проекте философско-мистической рефлексии с идеей *долга перед целым-как-целым* у Сперанского и этико-эстетической концепции философско-мистической рефлексии с идеей *ответственности за разделенное* Одоевского.

3. Селекционный параметр. Говоря об осуществлении «в полной мере» процесса философско-мистической рефлексии в «синтетическом сообществе» ЕМТ, следует специально оговорить такой вопрос, как *интенсивность* этого процесса. Очевидно, что ни один из персональных центров «русской ветви» ЕМТ в «третичный период» не достигает такой же глубины, тонкости и даже изящества в диалектическом процессе анализа динамики целого-как-целого, какая была доступна Бёме, Сведенборгу или Шеллингу. Причина весьма определена — в культурно-философской среде русского исторического Разума отсутствовал опыт создания онтологий, как и апробированный категориальный аппарат, достаточный для реализации этой задачи. Точно так же очевидно и существование системы фильтров, определяемых параметрами этоса русского истори-

²⁶ Сперанский М. М. Письмо архиепископу Калужскому Феофилакту // В память графа М. М. Сперанского (1772–1871) / Под ред. В. В. Бычкова. СПб., 1872. С. 378.

ческого Разума: по крайней мере три важнейшие для всех основных сообществ ЕМТ темы не находят адекватной реакции в «синтетическом сообществе» — уровень интенсивности философско-мистической рефлексии оказывается недостаточным. Речь идет, во-первых, о проблеме времени, во-вторых, о проблеме творения и, в-третьих, об онтологическом статусе зла. В поле-континууме «русской ветви» ЕМТ возникает эффект погрешности, который, вероятно, можно было бы описать при помощи теоремы Геделя. Этот эффект, обозначаемый здесь как «недооценка», нарастает с каждым новым этапом эволюции ЕМТ в русской философской мысли в XIX–XX вв. и периодически приводит к серьезным искажениям, что начали уже проявляться во времена Чаадаева и ясно обозначились к моменту создания Соловьевым трактата «София». Таким образом, проблема дифференции традиции позволяет в настоящем исследовании избежать противопоставления ЕМТ и русской философской мысли, избавиться от необходимости создавать какие-либо модели ее «самобытности», но увидеть оригинальность «русской ветви» ЕМТ в своеобразном взаимодействии отечественной культурно-философской среды с «западной матрицей» и дальнейшей селективной разработкой ее проблематики.

* * *

II. Итак, следует утверждать, что в интеллектуально-духовном опыте философско-мистического горизонта ЕМТ в совокупности его основополагающих сообществ и синтезов, помимо традиционных для любой мистической традиции и любого мистического опыта стадий подготовки и озарения, осуществляется еще и философская обработка, то есть создание структуры и испытание возможности своего опыта по познанию истины в скрытом или явном сомнении и компаративистике ради создания спекулятивной философии²⁷. Такая спекулятивная философия, или опыт философско-

²⁷П. П. Гайденок замечает по этому поводу: «Мистик стремится отрешиться от внешнего мира, мира множественности и изменения, но в то же время и ясной оформленности; он уходит от этого мира в безмолвие и нерасчлененность... той душевной глубины, пребывание в которой дает ему полноту религиозного переживания... Но если он хочет выразить эту несказанную полноту с помощью понятий, то он создает спекулятивную философию, как это делает, в частности, Николай Кузанский» (*Гайденок П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 290).

мистической рефлексии характеризуется следующими основополагающими признаками.

1. Процессуальный холизм. Идея целого-как-целого, или, в иной терминологии, Абсолюта, воспринимаемая как (а) эпифеномен мышления, данное в целостном единстве уникальное знание целого, во-вторых (что является обязательным условием этого типа рефлексии) или (б) способность обнаружить динамику целого-как-целого — такой особый тип его развертывания, в котором стоит задача снятия соотношений аддитивности и неаддитивности и имеется намерение сконструировать (выразить) холистическую экспрессию Абсолюта.

(а) В первом случае, который уже есть начало спекулятивного процесса, речь идет о весьма традиционном для всех типов мистического следования явлению — озарении, который в философско-мистическом горизонте ЕМТ становится как особый логический механизм. Озарение есть признание возможности чистого созерцания целого во всей его полноте. Но это гораздо более сложная ментальная конструкция, чем кажется на первый взгляд. Первичным определением будет — экстатическое состояние, в котором мистик в процессе чистого или даже эмпирического созерцания открывается непознаваемое-как-целое во всей его полноте. Здесь — непосредственное вторжение нуминозного в человеческое; эти состояния есть прерогатива персонального опыта, они формообразующие для сообществ ЕМТ. При этом озарение может быть «априорным опытом» той или иной истории частной рефлексии, то есть чужой опыт озарения, знание о нем могут быть использованы в качестве исходной точки философско-мистического проекта. Более того, в поле ЕМТ, особенно в смешении дискрет-этапов, в их взаимодействии с просветительством, сентиментализмом, рационализмом в XVIII–XIX вв. исторического времени формируется представление о своего рода «традиции» «априорных опытов», откуда можно черпать энергию для философско-мистических размышлений. Именно так в первой трети XIX в. поступят французские католические мыслители Ж. Бональд и Ф. Ламенне, возводя традицию в ретроспективе к ее первоисточнику, Божественному откровению: «... начальное откровение, что Бог дал человеку, сотворяя его, есть одновременно и начало наших знаний и основа их истинности»²⁸.

²⁸ *Lamennais F. de. Défense de l'Essai sur l'indifference en matière de religion.* Lyon, 1821. P. 92.

Тогда в случае и экстатического опыта и традиции априорных опытов в философско-мистическом горизонте ЕМТ, во всех крупных проектах можно говорить о разворачивании озарения как абдуктивного процесса²⁹, который в отличие от индукции опирается на твердо установленные факты, что определяет выбор возможной стратегии дальнейшего логического следования ради объяснения. В таком случае исходным пред-фактом абдукции будет то, что в ЕМТ называлось «гнозис», «сциенция», «цимцум», «ученое незнание», «новая наука» — данные не как информация, но как фасцинация³⁰. Все эти феномены есть по сути дела некое знание о целом-как-целом, имеющее статус откровения. Начальным фактом-условием абдукционного процесса в ЕМТ будет, однако, не содержание или структура этого знания, но сам по себе факт его данности, своего рода код, настраивающий адресата на прием сообщения и выработку из него информации, где функция фасцинации заключается в том, что она «поглощает» адресата в событие состоявшегося факта и не позволяет оторваться от него, пока не начнется его «информационное» разворачивание и осмысление (так было и с Бёме, и с Лютером, и со Сперанским). Именно так можно реконструировать событие интенциональности во внутреннем мире агента поле-континуума ЕМТ в процессе мистической процедуры озарения.

(б) Далее начинается собственно процесс создания семиотического объекта, который имеет дело с тем, что в современной гносеологии называется в том числе и эстафетными структурами³¹. Псевдо-Дионисий, И. Экхарт, Николай Кузанский, Парацельс, Я. Бёме, Э. Сведенборг, Ф. Шеллинг, И. Г. Шварц, А. М. Кутузов, И. В. Лопухин, М. М. Сперанский, В. Ф. Одоевский, В. С. Соловьев, каждый в свое время и в своей культурно-философской среде будут пытаться разрешить эту в общем-то неразрешимую задачу — создать модель динамики-экспрессии Абсолюта, при «эпи»-условии

²⁹ «Имеется факт *C*; но если *A* было бы истинно, тогда *C* имело место; следовательно, есть основания полагать, что *A* истинно» (The Philosophy of Peirce. Selected writings. New York, 1990. P. 151).

³⁰ См., например: *Мухомливили Н. Л., Сергеев В. М., Шрейдер Ю. Д.* Дискурс отчаяния и надежды: внутренняя речь и депрагматизация коммуникации // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 51–54.

³¹ «... Такие образования, которые нельзя разложить на отдельные элементы. Последние можно различать в составе целого, но не выделять из него» (Розов М. А. Знание как объект исследования // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 107).

целостности целого, то есть обнаружить разворачивание целого в элементах так, чтобы целое оставалось только целым. Именно для эксплицирования этого явления в настоящем исследовании был использован следующий в контексте категориального аппарата ЕМТ термин «неразличие». Вообще же такой процесс логического следования можно назвать «логикой парадокс-фрактала», где фрактал между прочим может пониматься как структура, состоящая из частей, подобных целому³².

2. Логика парадокс-фрактала. «Логика парадокса», или, как определял это В. С. Библер, воспроизведение в мысли субъекта мысли и предмета мысли как нетождественных мысли³³, *немыслимого бытия*, или, как у Шеллинга, *unvordenkliche Sein*, «непредмыслимого бытия», утверждает, что нельзя мыслить целиком заранее, прежде чем оно есть. Это не тождество бытия и мышления, как у Гегеля, но бытия и «Я» в «авторстве Я». Это не тождество противоречий, но их «антиномический монодуализм», как у С. Л. Франка, доведенный до состояния неразличия как процесса³⁴. Логика парадокса — всегда становление и свершение. Она предполагает две взаимозависимые стадии: первую (а) условно можно обозначить посредством метафоры «тайна»; вторую (б) — выразить в качестве собственно процесса рационализации итогов озарения и постулирования «тайного» в логике парадокс-фрактала.

(а) Следует заметить, что здесь «тайное» нельзя рассматривать как «эзотерическое» в понимании «закрытого», но как постулирование, как у С. Л. Франка или В. Налимова³⁵, интуитивно осознаваемого присутствия в мире не только непознанного, но и

³² Федер Е. Фракталы. М., 1991. С. 22.

³³ См. об этом: Библер В. С. К философской логике парадокса // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 28–42.

³⁴ Здесь обнаруживается существенное влияние этой идеи на, например, позицию Ньютона в преддверии создания теории тяготения и представления об абсолютном пространстве. П. П. Гайдено указывает, правда довольно «пунктирным» образом, на системное влияние немецкой спекулятивной мистики на философские воззрения английского физика; см.: Гайдено П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000. С. 234–235.

³⁵ См., например: Налимов В. В. Размышления на философские темы // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 71; см. также: тайна — «Это не просто загадка или иррациональный феномен, но нередко и логический предел, граница между миром очеловеченных, освоенных явлений и внечеловеческой стихийностью бытия» (Крымский С. Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 46).

непознаваемого. Здесь речь идет о проблеме метамышления и эпифеноменального основания: в ЕМТ аксиоматическими для любого философско-мистического проекта являются утверждения, во-первых, о невозможности исчерпывающей экспликации экспрессии-динамики Абсолюта, во-вторых, о постоянном присутствии этой «недовысказанности» в любом познавательном акте. Таким образом, в логике парадокса находит воплощение свойственная через посредство герметики идея предела — в данном случае предела познанию.

(б) Собственно развитие логики парадокс-фрактала характеризуется, по нашему мнению, двумя параметрами. Во-первых, это — сложная совокупная процедура логического следования, исходящая из абдукции и обязательно включающая в себя антиномичность мышления, особые, наряду с традиционными, способы герменевтического следования, такие как мериологический и энтимематический, создание и использование метафор-категорий, многоуровневой системы метафорических категорий, что демонстрируют все без исключения авторы философско-мистического горизонта ЕМТ как в «западной матрице», так и в «русской ветви». Во-вторых, философско-мистическая рефлексия, понятая как логика парадокс-фрактала, есть нелинейный континуальный процесс итераций, самореферентная рекуррентная процедура фрактал-объекта, где важнейшей характеристикой становится *неисчерпанность*, имитация или поиск иерофании, проявления Абсолюта — и здесь оно не может быть редуцировано к совокупности интенций и интенциональных актов, понятых в контексте логики Куайна. Совершенно не случайно у Экхарта, Парацельса, а особенно у Бёме и впоследствии у Шеллинга, возникает потребность многократно, со множеством повторений еще и еще раз пытаться развернуть процесс экспрессии целого-как-целого. Тогда действительно, такой метод может быть расценен по образцу логического фрактала как «совокупности итерационной и масштабной обратной связи»³⁶. Но этот процесс имеет внутренний и внешний резервы, спасающие его от следования в «дурную бесконечность»³⁷. Процесс философско-мистической рефлексии, имеющий своей целью процесс-динамику целого-как-целого (то есть процесс абсолютный, бесконечный), оцениваемый в *логике парадокс-фрактала*, превращается в систему конечных по-

³⁶ Тарасенко В. Фрактальная логика. М., 2002. С. 110.

³⁷ «Для логического фрактала всегда найдется преобразование, переводящее его в вырожденный ряд или ряд с аттрактором первого рода» (Там же. С. 130).

нятий только в процессе самопересечения и коагуляции значений — посредством увеличения собственной сложности, что может послужить основой для процесса структуризации³⁸. Такой эффект в ЕМТ достигается только тогда, когда устанавливается взаимная обусловленность человека и Абсолюта в его динамике в идее персонального мира.

3. Персоналистская онтология. Идея персонального мира в ЕМТ представляет собой важнейшее событие, которое заключается в установлении онтологического статуса «Я», что значит — обнаружить взаимообусловленность человека и Абсолюта. Собственно здесь как раз и раскрывается наиболее яркая страница «истории меня» в истории идей европейского исторического Разума и, начиная, вероятно, с Эххарта, не только закладывается, но и самым активным образом начинает реализовываться один из самых оригинальных влиятельных и совершенных проектов персоналистской антропологии³⁹. Этот проект довольно тесным образом связан с концепцией преобразования внутреннего мира, которая, как это удачно продемонстрировали философы-мистики «мира Новикова–Кутузова», синтезировав в своих исканиях всю сумму размышлений в ЕМТ на этот счет (конечно, самым общим образом), может существовать в трех видах: осуществление достижения онтологического статуса истины как целого, отождествление с Высшим существом и «закрывание» человека в своем новом, ставшем имманентным, внутреннем сверхсущностном персональном мире (Сведенборг, Гёльдерлин, Шварц); самоустранение человеческой личности и становление такой самодостаточной сверхличности, которая в силу своей совершенной целостности имеет дальнейшей целью своего развития воплощение в себе всего наличествующего бытия (отчасти Бёме, Баадер, Лопухин, отчасти Сперанский); в итоге «восполнения» человеческих несовершенств до уровня целостности истинного личного подобия Божеству возникает самоценная личность, в которой индивидуальное сочетается с универсальным и которая необходимо стремится к воплощению в профанном мире

³⁸Собственно здесь речь идет о феномене «хаотических ассоциаций» в мышлении и языке и рекурсивно-рекуррентных процессах в самоорганизации которых возникает параметр порядка (см., например: *Матурана У., Варела Ф.* Древо познания. М., 2001. С. 66-67, 160–161).

³⁹В. К. Шохин, полностью игнорируя изыскания исследователей ЕМТ, считает, что по сей день такой проект существует только как «то, чего еще нет» (*Шохин В. К.* «Проект» персонологической антропологии и философия ценностей // Вопросы философии. 2002. № 6. С. 117).

(Экхарт, отчасти Бёме, Кутузов, отчасти Сперанский, Одоевский). Тогда можно говорить о «взаимообусловленности» преобразенного «Я» и сверхсущего как о достижении эффекта внутренней *адаптации*⁴⁰. В таком контексте это понятие следует рассматривать как составляющую функционалистской онтологии (тот случай, когда вслед за Шеллингом можно повторить, что бытие в аспекте его сущности есть понятие), или даже средство осуществления метафизики относительности, где действительно «все существующее с самого начала отнесено к другому и определяется только через эту его отнесенность»⁴¹.

Вообще в ЕМТ, особенно в сообществе немецкой спекулятивной мистики, идея персонального мира как взаимообусловленность, стремление к *адаптированности* человеческого и абсолютного поучила осмысление в концепции этики неразличия с ее дальнейшим преодолением и пересозданием в этику радикальной ответственности. С точки зрения современной метаэтики, этику неразличия вероятнее всего следует рассматривать как онтологическую референтную перформативную этику. Такое определение находится на грани между когнитивизмом и некогнитивизмом и исходит из убеждения в металоогичности бытия; обладании собственным предметным значением, основанием которого является мета-кайрос как повод-для-повода, а сущностью — исходящее из кайроса действие-поступок; проявлении в виде категорических императивных казусов. В свою очередь этика радикальной ответственности имеет ряд производных и способна становиться *категорической* радикальной ответственностью (у И. Шефлера), *тоталитарной* этикой радикальной ответственности (у Э. Сведонборга), этикой *безразличия* у Ф. Гёльдерлина.

Следует констатировать, что во всех крупных современных проектах анализа этики ответственности ЕМТ как один из важных источников формирования этой парадигмы практически не рассматривается. При этом, скажем, знаменитая концепция Verantwortungsethik Ганса Йоанса, высказанная в его книге «Прин-

⁴⁰С точки зрения общей теории систем адаптация — то «...приноровление системы признаков телеобъектом-системой к особенностям среды его обитания для реализации им его целей в этой среде» (Урманцев Ю. А. Природа адаптации // Вопросы философии. 1998. № 12. С. 36).

⁴¹Гайдено П. П. Волонитаривная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997. С. 73.

цип ответственности»⁴², в гораздо большей степени наследует (в секулярном варианте) линии «Бёме — Хайдеггер», чем, как хотелось бы думать К.-О. Апелю, линии «Кант — Гелен». Причем необходимо отметить, что Апель по-прежнему настаивает на единственном понимании этики ответственности в условиях современной цивилизации как трансцендентально-прагматической «деонтологической этики справедливости»⁴³. Универсализация этой точки зрения, на наш взгляд, приводит в итоге не к созданию принципа «со-ответственности», а к инволюции в сторону этики неразличия, весьма трагического в своих последствиях.

Таким образом, в истории европейского исторического Разума, во многом благодаря немецкой спекулятивной мистике Экхарта, Николая Кузанского, Вейгеля и Бёме, начинается своеобразная «история меня», оказавшая могущественное влияние на становление истории идей в современной европейской цивилизации. Эта «история» имеет по крайней мере три очевидных, «генетически» преемствующих ей продолжения. Во-первых, имманентизм, который, утрачивая трансцендентное как опору своих определений и способность установления предела интерпретаций, воплотится в несдерживаемую метафизику свободы, ведущую в отдаленных последствиях к «дезонтологизации субъективизма». Во-вторых, установка на готовность творить новое, невзирая на авторитеты и на гарантии трансляции в традиции познания мира, что воплощается в идею прогресса с ее особой пространственно-временной структурой. В-третьих, история *персоналистского мироморфизма*, воплощенная в идее этики радикальной ответственности, найдет свое продолжение и порой опасное осмысление в идеях Ф. М. Достоевского, М. Хайдеггера, Э. Левинаса, Г. Грасса, У. Эко, Ю. Хабермаса и послужит одним из истоков этики ответственности в современном глобализме, чья реализация все еще дело будущего.

4. Наконец, философско-мистическая рефлексия предполагает в качестве обязательного условия присутствие суждений, выраженных в гипотетической модальности, и практически полное отсутствие перформативных суждений. Действительно, процесс рефлекс-

⁴² «Мы» должны принять на себя некую метафизическую ответственность за предоставленное нам бытие и... за продолжение бытия человечества» (Siehe H. J. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Etik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main, 1979. S. 87).

⁴³ Апель К.-О. Понятие первичной взаимоответственности как предпосылка планетарной макроэтики // Философия без границ. Ч. 1. М., 2001. С. 58.

сии над событием озарения, процесс логического следования в контексте логики парадокс-фрактала в философско-мистическом горизонте ЕМТ во всех крупных как западных, так и русских проектах представляет из себя именно историю поиска и сомнения: наблюдается практически полное отсутствие суждений перформативного, а зачастую, как в «Переписке» Я. Бёме, и денотатического характера. И здесь скорее следует говорить не о недостатках, но об эвристических достоинствах ЕМТ в истории исторического Разума. Применительно к философско-мистическому горизонту традиции речь должна идти о ничуть не надуманной эвристической роли философско-мистической рефлексии в *истории возникновения проблем* современной науки. Причем здесь сразу же следует избавиться от обвинений в аналогическом способе мышления и подчеркнуть, что речь идет об аналитической компаративистике генезиса идей, об истории их возникновения (*апоретика* как искусство правильно ставить вопросы).

Далее, прежде чем вторгнуться в течение традиции европейской философской мистики, попробуем разобраться, каким образом можно осуществить организацию исследовательского аппарата так, чтобы не раствориться в глубине ее вод.