

С. А. Чернов

НУЛЕВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Представлен анализ понятия мистического опыта и его отношения к науке и философии в связи с исследованиями Е.А. Торчинова и в контексте учения Канта о «метафизической склонности» человека, о сущности и назначении философии.

This article offers an analysis of the concept of mystical experience and its relation to science and philosophy in connection with E.A. Torchinov's research and in the context of Kant's doctrine of human "metaphysical disposition", the nature and purpose of philosophy.

Ключевые слова: мистика, мистический опыт, наука, философия, метафизическая склонность, Е.А. Торчинов.

Key words: mystic, mystical experience, science, philosophy, metaphysical disposition, E.A. Torchinov.

...Представляет себе бессмысленную возможность *сверхчувственного опыта*, прямо противоречащего самому себе (представлять трансцендентное как имманентное), и опирается на известное тайное учение, названное мистикой, которое является прямой противоположностью всякой философии...

[AA, VIII, S. 441]

В последние два десятилетия мистические настроения в России распространяются практически беспрепятственно, уводя людей от реальности: чтобы люди не видели того, что есть, они должны видеть то, чего нет. Состояние общества, духовная атмосфера таковы, что подобные настроения овладевают не только «массами», но и учеными — теми, кто стремится к познанию истинного бытия и должен помочь другим отличить реальность от фантазий и обмана.

В чем состоит *проблема*, наиболее интересная в *философском* отношении? В чем хотелось бы достичь ясности? Прежде всего — в самом понятии «мистика». Мистикой обычно называют нечто таин-

ственное, непонятное и вместе с тем *жизненно важное*, а потому вызывающее чувства благоговения, трепета или страха, — одним словом, нечто *таинственно-значительное*. Речь идет о непонятном, связанном с *тайной жизни* человека. Все мы в той или иной степени сознаем, что основа нашей жизни — тайна. Смутное представление о ней либо отливается в мифологические образы сверхъестественных существ, либо — в лучшем случае — приводит к идее *непосредственного обнаружения* воли всемогущего и непостижимого Бога в той или иной конкретной ситуации повседневного опыта. Человеку хочется верить: некто таинственный и могущественный наблюдает за мной, заботится обо мне, опекает меня, и моя персона ему небезразлична. Обыденное сознание далеко от парадоксальной кантовской мысли: упование на Бога должно быть настолько абсолютным, чтобы мы *никогда* не вмешивали его в наши дела. Мгновения *непосредственного контакта* с этой таинственной силой, живого *ощущения* ее присутствия и определяются, прежде всего, как *мистика*. С философской точки зрения эти разновидности «мистического опыта» большого интереса не представляют. По отношению к ним справедливо грубое, но в общем верное замечание Канта, сделанное по адресу Сведенборга и других «духовидцев»: «когда ипохондрический ветер гуляет по нашим внутренностям, то все зависит от того, какое направление он принимает: если он пойдет вниз, то получится неприличный звук, если же он пойдет вверх, то это — видение или даже священное вдохновение» [3, с. 328]. Эта популярная разновидность мистицизма, вероятно, будет существовать всегда — не только потому, что в нас всегда сохраняется детская жажда защиты и опеки, не только потому, что *наше знание всегда ограничено* (а фантазия безгранична) и мы всегда находимся и всегда будем находиться в *зависимости* от сил, нам *неизвестных*, а потому приходится во многое лишь верить и на многое лишь надеяться, но и по той немало важной причине, что «невидимый мир» — как предмет жизненно важных упований, как вопрос жизни и смерти для многих людей — всегда был и останется доходной провинцией для тех, кого «высшие силы» выбрали почему-то своими посредниками между собой и простыми смертными — для торговцев экзотическим «окультурным», «магическим» или «эзотерическим» товаром.

Этот житейский мистицизм интересен в философском отношении, пожалуй, лишь как *бытовая форма* проявления *метафизической склонности* человека, его тяги к абсолютному. В истории мировой духовной культуры *мистическим* называют, в конечном счете, стремление человека к *единению*, вернее — *слиянию* с Богом, к полному «растворению» души в Абсолюте, к *исчезновению всякого различия* между «я» и Богом. «Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он — Я! Это именно я разумел. Бог должен стать "я", а "я" — Богом; так всецело одним, чтобы этот Он и это "я" стали одним и так пребыли...» [5, с. 149–149]. Таков принцип *истинной мистики*, тайна мистики бытовой и мистики религиозной. Предоставленная самой себе и развивающаяся свободно, она приходит к выводу Упанишад: «Я и Бог — одно», *tat twam asi* — «Ты — Тот еси!». В ее основе лежит общее *отрицание мира* (как всякой *множественности* вообще, разрозненности, материальности, общая форма которых — пространство и время) как *неистинного*, как *зла*. Суть мистического стремления — попытка *трансцендировать* все определенное, конечное и конкретное. «Трансцендировать» не в смысле устремления к высшему или последнему *пределу*, но именно в

смысле выхода за все пределы — *в ничто и в никуда*. Отсюда — стремление уйти от злобы мирского существования, отшельничество, аскетизм, действия, *погашающие* обычное сознание, обремененное неистинным миром. Даже собственно *сознание*, как порождение неистинной конечности, по существу — зло! Индийская мистическая традиция вполне последовательно ставит сон выше бодрствования, сон без сновидений — выше сновидений. Отсюда и высокая оценка *необычных состояний сознания*, их трактовка как обнаружения неистинности повседневной реальности и проявления *иного мира*, стремление к сверхсознанию, экстазису — «выхождению» из себя («я», *конечности* вообще) и к «распахиванию» в бесконечность. Во всех культурах можно встретить это стремление к *отрицанию мира* (раздвоение на «я» и «мир») и к *опустошению сознания*, стремление к избавлению от своего обособления от абсолюта, стремление «вернуться» в него обратно, «утопить» в нем свою индивидуальность (вместе со всеми проблемами и страданиями). В мистике скрыт *радикальный нигилизм*.

Мистики разных времен и народов, идя этим путем, обретали, согласно их сообщениям (пока они еще сохраняли сознание и связь с этим грешным миром), особого рода опыт, лишь в котором, по их убеждению, и открывается наконец *истинная реальность* и достигается *высшее знание*, превосходящее все, что могут нам дать обыденный жизненный опыт, наука и философия. Как относиться ученому, философу к подобным устремлениям, заявлениям и притязаниям? В каком отношении *эта* мистика находится к философии и науке?

Что главное в философии и в философе — направленность души именно на *абсолютное*, всеобщее, божественное или же страсть к *размышлению*, рассуждению, обсуждению, достижению *ясности* — в том числе и в *метафизических устремлениях* собственной души? В своей обращенности к абсолютному философия родственна религии, в стремлении к пониманию, размышлению, объяснению, исследованию — науке. Философия — расширение *научной* страсти к размышлению и исследованию до предметов высшего *религиозного* интереса. Кант и здесь, как всегда, смотрел в корень. В человеке есть неистребимая, конституирующая для самого бытия личности *метафизическая склонность*, и решающий для судьбы философии вопрос состоит в том, может ли *предмет* этой метафизической страсти быть *познан* тем же самым путем опыта, рассуждения, размышления, исследования, совместного обсуждения и т.д., который доставляет нам наиболее совершенное, достоверное, обоснованное, общезначимое, объективное знание в *науке*?

Проблема мистического опыта наиболее интересна в этом контексте. Какое значение он имеет для философии? Как относиться к сообщениям мистиков и их притязаниям на обладание *высшим* познанием? Как оценить позицию физиологов, психологов, психиатров, которые видят в такого рода опыте преимущественно *патологическое* психическое состояние, в лучшем случае — так называемые «измененные состояния сознания», которые, в принципе, не отличаются по своему *познавательному* значению от сновидений и галлюцинаций? Общеизвестно, что выдающиеся проявления религиозности и мистические видения нередко связаны с повышенной нервной возбудимостью и эмоциональностью, экзальтированностью, неуравновешенностью, пониженной интеллектуальностью, что среди мистиков было немало людей психопатического склада: «Св. Павел, вероятно, был подвержен эпилептоидным, если не эпилептическим припадкам; Джордж

Фокс, без сомнения, был наследственный дегенерат; Карлейль страдал самоотравлением организма, вызванным болезнью пищеварения, и так же было со многими другими» [2, с. 27–28]. Так открывается ли в мистическом опыте иная *реальность*, или мы имеем здесь дело с той же «реальностью», которую постоянно «посещаем» во сне или воображении? И как философу или ученому обсуждать эту проблему, если сам он подобного опыта не имеет, а у имеющего его мистика есть лишь *абсолютно внутренний* опыт, так что ему приходится *верить на слово*, к тому же, как правило, маловразумительное: мистик сам прежде всего подчеркивает *невыразимость* своих видений.

Меня «зацепило» название (и содержание) не так давно вышедших книг известного петербургского востоковеда и религиоведа Е. А. Торчинова: «опыт запредельного», «познание запредельного» [8; 9]. И то и другое словосочетание бессмысленно. «Опыт запредельного» — либо не опыт, либо не «запредельный», раз уж он дан в опыте или доступен познанию.

В самом деле, что такое *мистический* опыт? Чем он отличается от других видов опыта? Какой именно опыт заслуживает названия «мистический»? Йогин в ходе психопрактики, объясняет Е. А. Торчинов, постепенно и упорно *изживает сознание*, «заменяя сознание (с необходимостью требующее субъектно-объектной дихотомии и формирующее ее) на недвойственный, недихотомичный (адвая) гнозис-знание (джняна)» [9, с. 39]. В этом — самая суть дела: обширнейшая мистическая литература разных культур говорит об одном и том же, о преодолении, или снятии, *субъект-объектного отношения*. В состоянии мистического опыта сознание, собственно, отсутствует; поскольку оно принципиально *интенционально*, его сущность и состоит в специфической *раздвоенности*: бытия вне себя — оно всегда есть сознание *чего-то*, причем именно того, что *не есть сознание*, а есть нечто *иное* по отношению к сознанию, *бытие*, или *предмет*. Поскольку мистический опыт недвойствен, то «высшие формы мистического опыта (пиковые ИСС) не являются состояниями сознания вообще» [9, с. 353]! Аббревиатура скрадывает прямую бессмыслицу: *измененное состояние сознания* не является *состоянием сознания*. И почему это состояние-несостояние сознания-несознания называется опытом, если *опыт*, как говорит сам автор, — это все, «что стало достоянием сознания» [9, с. 352]? Оказывается, сознания все-таки нет, а опыт есть, но — *нулевой*! В нем *не может быть что-то дано*. Чистый опыт. Опыт как опыт, а не опыт чего-нибудь, имеющий какое-нибудь содержание. Пустой опыт. Опыт *ничего*. Ничей опыт. Более того, оказывается, что в таком «опыте» сознание все-таки тоже есть, но *сознание без интенциональности*, то есть как бы и сознание, но без сознания *чего-нибудь*. Чистое сознание. Сознание вообще как таковое, в котором *ничего не сознается*. «Безмолвное сознание», как пишет уважаемый профессор, «вне перцепций и восприятий». Представлений нет, восприятий нет, эмоций нет, мыслей нет, сознающего нет и сознаваемого предмета никакого нет — а сознание есть.

Неудивительно, что такого рода «опыт» не может быть *выражен* и *сообщен* другим, не имеет *объективного* значения, не предназначен для какого-либо критического коллективного обсуждения, поскольку нет смысла говорить даже о том, *что* именно дано и познается в этом опыте.

Почему же известный ученый-религиовед тем не менее придает мистическим свидетельствам вполне серьезное значение? Он думает, что пора обрести «новое интеллектуальное мужество» и найти путь «возвращения философии ее достоинства». Хотелось бы присоединиться, но каков же это

путь? Надо «постараться найти обходные пути, ведущие контрабандиста-философа за пределы этих интеллектуальных кордонов» [9, с. 24–25]. Речь идет о «кордонах», поставленных самими философами. О пресловутых «границах познания». Философы и ученые различают субъективное и объективное, сознание и предмет. Но ведь *всё едино*, всё есть одно; иначе говоря, есть нечто, лежащее в основе и субъекта, и объекта, и материи, и духа — всего многообразия и всех различий, стало быть — простое, «недвойственное». Единственный путь к нему, единому, скрытому за всем многообразием явлений внешнего мира, как их подлинная сущность, — «внутри» самого себя, «изнутри», через «подземный ход» самосознания — к *внутренней* сущности *внешнего* мира, как и предлагал Шопенгауэр, толкуя мысль Канта о «вещи в себе». Ведь моя сущность и сущность всего мира — одна и та же, и лишь *во мне самом* она дана мне *непосредственно*. Это значит, что возможно «познание той действительности, что... образует саму природу чистого опыта, подобно тому, как вода образует природу и любой волны... И я думаю, что именно трансперсональный опыт является формой такого познания» [9, с. 361], «пионерами» которого были древнеиндийские мистики-йогины. Это познание можно определить как «движение от концептуализированного (ментально сконструированного) мира явлений к неконцептуализированному знанию реальности как она есть (татхата...)... какова она ЕСТЬ вне воздействия искажающей силы концептуализирующего ума» [9, с. 364]. Тот, кто хочет познать истинную реальность и объединиться с единым, — «пусть он пребывает лишенным представлений...»: «сдерживай дыхание» и прекрати «репрезентативную функцию сознания» [9, с. 364–365]! Я знал Евгения Алексеевича лично и всегда относился к нему с глубоким уважением, но мне трудно оценить эти слова иначе, как измену науке и философии. *Ученый* пишет об *искажающей силе* ума! Канту было известно подобное умонастроение: «Иногда же в ошибку мисологии впадают и те, которые сначала с большим прилежанием и успехом отдавались наукам, но в конце концов во всех ее знаниях не нашли никакого удовлетворения» [4, с. 334].

Этот путь ведет не к возвращению философии ее достоинства, а к ее отрицанию, в лучшем случае — к ее исходному пункту. Люди, которые не заигрывали с мистикой, но были истинно верующими людьми и сами прошли путь аскетической практики, хорошо это понимали. В качестве свидетеля призываю св. Григория Паламу. Наука для него — «внешняя» мудрость, бесплодная и суетная, не знание и не истина. Она обманывает и обкрадывает душу, ничего не дает для знания о Боге и не ведет к нему, а потому — вещь пустая и бессмысленная. От нее — «величайший вред», поскольку «венец зла, главнейший дьявольский грех — гордость — возникает от знания!» [7, с. 18]. Чтобы обрести знание настоящей истины, надо оставить многочтение, остановить «блуждание ума» и через «односложную молитву» восходить к Богу. Надо распрощаться с любимыми *рассуждениями* и «разглядить дощечку души», дабы она стала пригодной для запечатления дарований Духа. Эти «дарования» Палама понимает как невыразимый *мистический опыт*, противопоставляя его всей научной суете. Признаёте мистический опыт действительным *опытом*, признаёте, что в нем открывается истинная *реальность*, признаёте, что он дает высшее *знание*, превосходящее науку и логику, — имейте мужество принять и соответствующие выводы. Идите в пустыню.

Попробуем отнестись к словам о таинственных энергиях и голубой мандале серьезно. Можем ли мы вообще говорить о том, что «выше ума» и «по ту сторону рассудка»? Ведь «по ту сторону рассудка» — это *понятие рассудка!* Если есть мистический опыт, то он, как и всякий опыт, — результат *деятельности рассудка*, мышления. Никакое ощущение, восприятие, переживание не становится *опытом*, если оно не *осознаётся*, не *запоминается*, не воспроизводится *воображением* заново, если его мгновения и мои состояния, сменяющие друг друга, не соединяются *деятельностью рассудка* и тождественностью личности в одно целое. Нет опыта без *многообразия* представлений. Нет опыта без *единства* этого многообразия. Нет единства без тождества личности и синтеза рассудка. Так называемый «мистический опыт» отличается от иных видов опыта не тем, что он выходит «за пределы рассудка» или относится к тому, о чем рассудок не может иметь никакого *понятия*. Он может отличаться лишь тем, *как* применяется или действует рассудок в этом виде опыта. Каков относительный «удельный вес», пропорция тех компонентов, из которых необходимо составляется *любой опыт* человека. Должны ли мы признать «мистическое состояние» сознания мериллом оценки обыденного и научного опыта, данных чувственного восприятия и мыслей, полученных в «твердом уме и ясной памяти», — или обыденный жизненный опыт и опыт науки признать мериллом оценки «мистического опыта»?

Заметим, что сам вопрос мы ставим в состоянии «нормального сознания» — для мистического опыта *сам вопрос* просто *не существует*. В этом состоянии вообще не до вопросов. Если мы хотим этот вопрос решить и решить на каком-то основании, взвесив доводы, стремясь к истине, выбирая из различных возможностей, анализируя их, — мы уже стоим на почве трезвого рассудка, «нормального сознания», лучшей и наиболее развитой формой которого является наука. Сам вопрос и само намерение поэтому *уже включают в себя ответ*. Мистическое состояние не ищет «оснований», не знает «доводов» и «соображений». Так что если мы ставим вопрос и хотим дать на него ответ, то мы *уже выбрали* «нормальное» сознание и научное исследование. Оно становится мериллом и критерием, а мистический опыт или иные «измененные состояния сознания» становятся изучаемым *объектом*. Это значит, что сам «мистический опыт» существует только *для рассудка*. Он не существует сам для себя или сам по себе. *Измененные* состояния сознания существуют только *для нормального* состояния сознания — того, в котором находился Сократ, рассуждая об Эроте и поэтическом исступлении, того, в каком находился Фрейд, размышляя о причинах женской истерии и подсознательных влечениях. Подсознание существует только *для сознания*. Верно сказал Спиноза: истина — мерило и самой себя, и заблуждения. Рассудок — мерило и самого себя, и безрассудства. Безрассудство не может быть судьей рассудка — по той простой причине, что оно вообще не судит.

Всякая критика рассудка — дело самого рассудка. Существо, лишенное рассудка, критикой не занимается. Ограниченность человека проявляется в непонимании своей ограниченности. Признание ограниченности ума — проявление *ума*, а не чувства или «сверхлогической» мудрости. Рассудок сам ограничивает себя «изнутри». Его «внешнее» ограничение невозможно, потому что само «внешнее» — *понятие* рассудка. Во всем внешнем для

себя он пребывает у себя. Как же мы можем обнаружить присутствие в нашем опыте существа, *бесконечно* превосходящего нас своим разумом? «Высший разум» — понятие нашего собственного разума. Мистический опыт не может «подрывать авторитетность рационального сознания, основанного только на рассудке и чувствах» [2, с. 336], поскольку «авторитет» и его «подрыв» — это *понятия* рассудка, как и «другие виды сознания», «возможность существования истин другого порядка», как и «мир», или «иной мир», или «другая реальность» и т.п. Можно лишь удивляться тому, как люди увлеченно и страстно сокрушают рассудок и разум, даже не подозревая, что вся их разрушительная деятельность, камня на камне не оставляющая от бедного разума, — работа того же самого разума. Мне это напоминает рыбку, которая яростно бросается на свое собственное отражение в стекле аквариума как на своего соперника. Поэтому не существует «неконцептуализированного опыта». Есть лишь опыт, недостаточно концептуализированный или концептуализированный бессознательно и неявно и т.п. Если переживание осталось в памяти, оно уже «схвачено» рассудком, даже если человек затрудняется его выразить. Противоречие между неопишемостью и стремлением все-таки как-то рассказать другим «разрешается» иногда указанием на то, что мистический опыт неконцептуализируем, так сказать, «в процессе», но поддается выражению задним числом, по возвращении в нормальное сознание. Причем этот опыт концептуализируется главным образом именно путем указания на свою неконцептуализируемость. Непостижимое постигается постижением его непостижимости. Следовательно, неконцептуализируемость мистического опыта все же «не абсолютна», лукаво признают его теоретики, но лишь «до известной степени». Его можно описать, но при помощи постепенной «семантической деструкции языка», по выражению Д. Б. Зильбермана. Говоря попросту, путь к обретению нового интеллектуального мужества и возвращения философии ее достоинства один — шаг за шагом разрушать язык, до тех пор, пока *слова* не станут *звуками*, не имеющими *никакого значения*, а тем самым и отпадут за ненадобностью.

Все сказанное, видимо, свидетельствует об одном: мистический опыт, в его высшем и точном смысле, — это в *познавательном* отношении лишь *точка соприкосновения* религии и философии, *точка перехода* от религии к философии (или от философии к религии в обратном движении семантической деструкции). В чистой мистике *завершается* религиозное развитие и *начинается* философское (если, конечно, начинается). Она — своеобразное *предчувствие* всеобщего, абсолютного, чувственно-эмоциональное проявление *разума, философского* интереса в человеке. Поэтому для философии мистический опыт имеет значение лишь первого начала, побуждения, которое должно найти свое *развитие* в философском исследовании. Простой тезис Фалеса уже превосходит в своем *познавательном*, теоретическом отношении всю мистическую традицию. Реальность открывается лишь в долгом и трудном развитии науки и философии — благодаря *общим, совместным* усилиям. И лучшее, что может сделать каждый из нас, — принять участие в этом труде и внести в него и свою долю.

Выяснить и сохранить *истину мистики* хотел, например, *сверхрационалист* Гегель, строивший философию как *научную систему*. Истинно фило-

софское, то есть спекулятивное (или «положительно-разумное»), мышление, утверждал он, есть *то же самое*, что раньше называлось «мистическим» [1, с. 210–213]. Мистическое действительно «таинственно», но лишь для рассудка, высшими принципами которого являются законы формальной логики, запрет противоречия, разделение противоположностей, непонимание их единства, если не видеть различия их отношений. Принцип же разума, или спекулятивно-диалектического мышления, — конкретное единство противоположных определений. Поэтому спекулятивное мышление «снимает» противоположности конечного и бесконечного, «я» и Бога, субъективного и объективного, «сознания» и его «предмета». Для человека здравого рассудка спекулятивное совпадение противоположностей либо бессмысленно, либо непостижимо. И если он склонен признавать реальность таинственного и не считает мистические описания ослепительного мрака бессмысленным набором слов, то призывает для познания «высшей» истины отказаться от мышления, логики, науки, ограничить разум и т.п. Гегель, однако, оставляет мистическое в пределах науки и философии, расширяя понятия «мышления» и «логики» и отличая от рассудка разум, способный удержать в себе противоположности как «моменты» абсолютного. Поэтому всё разумное мы должны называть мистическим, поскольку оно выходит за пределы рассудка. Но оно не выходит за пределы мышления, которое всегда «при нас» и составляет нашу собственную сущность. «Обычно думают, что абсолютное должно находиться далеко по ту сторону, но оно как раз есть вполне наличное, которое мы как мыслящие существа всегда носим с собой» [1, с. 124–125]. Tat twam asi — «Ты — Тот еси!» Подправляя и очищая мистическую традицию, Гегель замечает: «Так как язык есть произведение мысли, то нельзя посредством него выразить ничего, что не являлось бы всеобщим... И невыразимое, чувство, ощущение представляют собой не самое лучшее, не самое истинное, а самое незначительное, наиболее неистинное...» (курсив мой. — С. Ч.) [1, с. 114]. Невыразимые мистические интуиции — начальное проявление философской идеи, которая должна развернуть посредством свободного движения мышления свое богатое и совершенно конкретное содержание в системе философской науки.

Непримиримый противник немецкого спекулятивного идеализма Фридрих Якоби также видел ядро подлинной философии и подлинной религии в мистическом опыте разума. В чем причина столь странного совпадения противоположностей? В той же неудовлетворенности «рассудком», его «абстрактности». Гегель признавал за Якоби ту заслугу, что он вместе с Кантом положил конец рассудочной метафизике — показал неправомочность применения рассудка к познанию всеобщего, абсолютного, бесконечного. Действительным «сокровищем» человеческого рода Якоби считает не науку, а проявление разума в человеке, то есть... веру в Бога, свободу и добродетель, о которых рассудок ничего не знает [10, S. 55]. Эта вера возвышается над наукой и ограничивает понятие природы понятием свободы, чувственно-воспринимаемое — сверхчувственным и тем самым восполняет то, чего не может дать человеку один лишь «рассудок», т.е. — одна лишь наука [10, S. 57]. Для такого необходимого человеку восполнения нужно выйти из колеи рассудка [11, S. 40]. Для достижения конечной и главной цели, к которой стремится душа в познании, необходимо совершить salto mortale — одним прыжком перескочить через всю бесконечную цепь при-

чин и следствий и соприкоснуться с необусловленным, вечным и бесконечным в *прямом восприятии разума* в глубинах собственной субъективности. Необходимое дополнение «абстракций» рассудка Якоби видит не в спекулятивном разуме Гегеля, но в высшей *жизненной достоверности*, в *непосредственном сознании свободы* и столь же *непосредственном восприятии* Бога. Вне возможностей рассудка находится самое важное для человека, в котором есть парадоксальное *чувство сверхчувственного*. Его, собственно, мы и называем *разумом*. Таким образом, Якоби согласен со своим противником, Гегелем, в главном пункте: *мистическое* познание — это проявление *разума* в человеке. У одного он находит свое наиболее полное осуществление в системе *науки*, у другого, как и у Канта, — в *морали*.

Мистики «видят то, что не видит ни один другой здоровый человек, и имеют общение с существами, которые никому другому себя не открывают... Когда они наконец с божьей помощью проснутся, т.е. когда откроют глаза и взгляд их покажет, что они могут уже понимать других людей, то никто из них не увидит ничего такого, что наглядно и убедительно в свете их доказательств не являлось бы и всякому другому» [3, с. 321]. То, что мистик в своем страстном стремлении к *единению* с абсолютным (трансцендентным) *уединяется*, уходит от мира и других людей в абсолютно внутреннее и не данное никому другому — в *свой мир*, — верный признак иллюзорного, субъективного, личного характера его видений. Обобщив большое количество свидетельств, Джемс указал на характерные черты мистического опыта: 1) неизреченность, 2) интуитивность, 3) кратковременность, 4) бездеятельность воли [2, с. 303 — 304]. Все эти черты *прямо противоположны* свойствам научного опыта и научно-философского знания, в основе которых лежит *активная* целенаправленная деятельность, возможность *многократного* объективного наблюдения, проверки другими людьми, примат *мышления* над чувственным восприятием (интуицией), стремление к *определенности*, точности, непротиворечивости, максимально возможной выраженности в языке и т.д. Поэтому научное знание изначально добывается общими усилиями, становится *общим* достоянием, представляет собой универсальную, общечеловеческую ценность. Объединяет людей (как и чувственное многообразие в целостный образ и сознание предмета) *мышление*. Ничто так не разъединяет, как мистическое стремление уйти в бесконечно далекую точку «внутри» себя самого. То, что таким разъединением совершается предельное единение — иллюзия. Лишь благодаря мышлению и языку мы живем в *одном* мире. «Невыразимое» и «немыслимое» — всего лишь чувственное, не высшее, а низшее. Наука — наиболее совершенное выражение способности мыслить и познавать, общаться, постигать реальность, которая никому не дается «вдруг» и «целиком», как по мановению волшебной палочки, но образ которой становится все глубже, точнее, совершеннее, интереснее благодаря многовековым трудам всемирной республики философов и ученых.

Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1 : Наука логики. М., 1974.
2. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.
3. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 2.

4. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
5. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 1.
7. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. СПб., 2004.
8. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб., 2005.
9. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.
10. Jacobi F.H. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch // Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd 2. Leipzig, 1815.
11. Jacobi F.H. Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn // Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Bd 4/1. Leipzig, 1819.

Об авторе

Чернов Сергей Александрович – д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, stchernov@mail.ru

About author

Prof. Dr. Sergey Chernov, Head of the Department of Philosophy, Bonch-Bruevich Saint-Petersburg State University of Telecommunications, stchernov@mail.ru