научный электронный журнал
Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования
https://stnb.petrsu.ru **http://petrsu.ru**

УДК 111.83; 130.122; 236.6

«НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ» ЗНАНИЕ В ОТКРОВЕНИЯХ Э. СВЕДЕНБОРГА

МИСЮРОВ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ

доктор философских наук,
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики,
Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского,
Омск, Российская Федерация, misiurovnn@ omsu.ru

Ключевые слова:
бытие
трансцендентальное
непосредственное знание
природа человека
религиозное чув-ство
духовное состояние

Аннотация:
Актуальность обращения к философскому наследию «духовидца», ученого-естествоиспытателя и христианского мистика, теософа и теолога Э. Сведенборга обусловлена эпистемологической парадигмой «неклассической» философии – открывающимися новыми возможностями анализа «вечных» проблем человеческого бытия, необходимостью междисциплинарных исследований в области антропологии, а также своеобразным «ренессансом» мистических практик в современной «культуре повседневности». Ключевой вопрос метафизики и богословия Сведенборга – концепция специфического «непосредственного» знания, исходящего свыше, от самого Творца мироздания; мудрость и любовь (в том числе любовь к истине) – важнейшие основания и критерии оценки нравственных итогов человеческой жизнедеятельности. Решимся утверждать, что замысловатая, метафорически и художественно безукоризненная по исполнению дуалистическая модель бытия (существование помимо природного мира «духовного мира») не противоречит ни кантианским (с учетом полемики Канта с еще одним «северным магом», Гаманом, а также с некоторыми слишком экстравагантными идеями Сведенборга), ни шеллингианским установкам, ни даже гегельянской феноменологии (элементы диалектики не чужды Сведенборгу). Анализом эмпирического материала (фрагментов текста трактатов) доказывается, что трансцендентальное «божественное начало» и основополагающее для Сведенборга понятие «духа» интерпретируются в дискурсе «века разума». Следовательно, можно констатировать, что в изучении «человеческой реальности» непродуктивно противопоставлять научные системы системам религиозным. Все эти наблюдения позволяют сделать вывод о том, что «откровения» Сведенборга – оригинальная по форме реализация грандиозной и вполне «объективной» онтологической задачи.

© 2023 Петрозаводский государственный университет

Получена: 25 ноября 2023 года Опубликована: 25 декабря 2023 года

Введение. О разуме и вере

Как для философии, так и для религии, утверждал Г. В. Ф. Гегель, существенно, чтобы «дух сам вступил во внутреннее отношение с тем, в чем воплощен его наивысший интерес»; несомненная «благоприятность» новых (то есть разрабатывавшихся в рамках просветительской парадигмы) богословских воззрений для философского мышления определена тем, что разум и вера одинаковым образом могут быть определены как «непосредственное знание», ибо научное знание, убеждения, благочестие всецело основываются на том, что «в духе как таковом непосредственно с сознанием самого себя дано сознание Бога» [5: 237-239].

Одного «чистого умозрения» недостаточно для познания Бога, необходима искренняя вера, настаивал влиятельный в свое время философ Г. Ф. Якоби (младший брат философа И. Г. Якоби), придерживавшийся строгого теизма (он полемизировал как с кантианским рационализмом, так и с фихтеанским идеализмом). Собственную философию «чувства и веры» он обосновывал осуществлением познания как «синтетического единства в многообразии созерцания»: эмпирический предмет, согласно учению Канта, будучи всегда лишь явлением, не может находиться вне нас и быть чем-то еще иным, кроме как представлением; следовательно, о «трансцендентальном предмете» мы не имеем ни малейшего понятия; опыт не дает и «не может никоим образом его дать, так как то, что не есть явление, никогда не может быть предметом опыта; явление же, как и наличность во мне тех или иных определений чувственности, не составляет никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту» [4: 202]. Таким образом, всякое понятие в лучшем случае есть «проблематическое» понятие, образуемое предметом в соответствии с рассудком и во всех отношениях данное этим предметом; моему «я» доступно единственно лишь «само понимание».

Ложные понятия и убеждения, которые человек «усвоил за истины», нанесли немало вреда роду людскому, сокрушался Э. Сведенборг, ибо «замыкается доступ к рассудку, хотя путь этот всегда может быть открыт, лишь бы воля этому не противилась» [12: 233]; как всякая жизнь исходит от Господа, так и «свет разумения» и мудрость (не только премудрость ангелов, но и человеческое знание) исходят свыше; «любить истину – значит хотеть ее и жить по ней» [12: 20].

Основная часть. Об откровении, совершающемся ныне

Учение Сведенборга, несомненно оригинальное и завораживающее (теософское и затем только – философское и моралистическое), есть, по словам В. С. Соловьева, «абсолютное христианство», предполагается, что «собственно или самостоятельно существует только Христос и больше ничего»; труды всей его жизни посвящены выяснению вопроса о том, каким образом «телесный» человек становится «абсолютным существом»; все в этом мире – «субъективный характер» пространства, времени и определяемого ими «механического порядка» явлений – суть не реальности, а «видимости»; «действительные свойства и формы всякого бытия, как математические, так и органические – т. е. все положительное и качественно определенное – совершенно не зависят от внешних условий своего явления в нашем мире»; сам этот мир не есть «что-нибудь безусловно реальное», а лишь низшее («натуральное») состояние человечества; «истинная причинность» цветов и звуков, гор, морей и рек, растений и животных принадлежит духовному миру, открывается особому духовному состоянию человека [19: 77]. Различается два способа «являемого» бытия: истинный, или действительный, по которому внешняя предметность создается своим соответствием внутреннему состоянию, и кажущийся или ложный способ бытия. Материи как самостоятельного бытия, по Сведенборгу, вовсе не существует, а независимость материальных явлений от их духовных причин и целей есть лишь обманчивая видимость субъективного происхождении. Вся совокупность человеческих существ различается на три главные области бытия в соответствии с основными – нравственными – качествами: небеса или мир ангелов, «людей, положительным образом определивших свою земную жизнь любовью к Богу и к ближнему»: по смерти они становятся ангелами; ад, населяемый людьми, «жизнь которых определилась господствующей любовью к себе и к миру, т. е. к внешности и суете»: по смерти такие люди становятся злыми духами; промежуточный мир духов, состоящий из людей, которые умерли, не определившись окончательно в том или другом направлении: «по смерти они подвергаются усиленному воздействию спасительных ангелов и соблазняющих дьяволов, пока не примкнут решительно к той или другой стороне» [19: 79]. Оригинальность теософии Сведенборга в том, что не признается до-человеческое и сверхчеловеческое происхождение ангелов и демонов, это результат эволюции человека в двух противоположных направлениях, «так что и до смерти каждый человек есть уже, в сущности, или ангел, или дьявол, и тот, у кого, как у Сведенборга, открылось духовное зрение, это ясно различает» [19: 79].

В текущее время, говорил Сведенборг, многие, принадлежащие Церкви, живут в убеждении, что

«случится, как описано, под конец века, называемый последним Судом, не только солнце и луна померкнут, звезды падут с неба, и на небе явится знамение Господа, и Его самого узрят на облаках», ангелы вострубят, погибнет весь видимый мир, а после этого будет новое небо и новая земля; однако же предсказанное в Священном Писании вовсе не следует понимать в буквальном смысле слова: «Кто так думает, тот не ведает тайн, скрытых в Слове Божием, ибо в каждом речении есть внутренний смысл, в котором заключается не природное и мирское, но одно духовное и небесное»; «ныне человек Церкви едва ли что знает о небесах и об аде и о жизни своей после смерти, хотя обо всем сказано в Св. Писании, наклонность к отрицанию, свойственная многоученым мира сего, заразила и испортила простых сердцем и простых верой, потому надлежит говорить с ними, как человеку с человеком, чтобы научить их видению того, что происходит на небесах и в аду, в надежде, что невежество просветится и неверие уничтожится» [12: 13].

Такое именно «непосредственное» откровение совершается ныне, и оно есть «то самое, которое разумеется под пришествием Господа». Таково вкратце метафизическое и одновременно эзотерическое содержание его богословско-моралистической «системы».

Понимание знания («разумения») как сакрального восходит к Платону; под мудростью, с одной стороны, понимаются разнообразные умения, в том числе «полезные» (искусство управлять государством, но также и кораблем, сражаться в тяжелых доспехах, мастерство ювелира и сапожника), с другой стороны – признается, что мудрость богов доступна далеко не всякому смертному, «имеющему ум»; в его диалогах и в сочинениях платоновской школы мудрость нераздельна с благочестием и справедливостью («все благочестивое справедливо») [10: 262]. Пребывающая в наделенном разумом и волей к благочестивым поступкам добропорядочном человеке «невинность» мудрости, согласно Сведенборгу, есть настоящая и внутренняя, «ибо принадлежит самому духу» [12: 132].

«Нравоучительное» направление в философии разрабатывалось последователями Х. фон Вольфа, известное сочинение которого («Разумные мысли о Боге, мире и человеке», 1720) было попыткой устранить противоречия между знанием и верой, в лекциях 1730-х годов сделан акцент на «правде» как цели познавательной деятельности человека; метафизическая трактовка оснований мира заменяется на рационалистическую, закон достаточного основания гласил: «Все существующее имеет свое достаточное основание, почему оно скорее есть, чем не есть» [25: 44].

Организация «жизни вообще» отражает, разъяснял Ф. В. Й. Шеллинг, не нечто «само по себе пребывающее», а только определенную форму бытия, нечто общее, обусловленное рядом совместно действующих причин; следовательно, «начало жизни» есть только основополагающая причина данной формы бытия, а не первопричина самого всеобщего бытия (ибо на уровне человеческого сознания невозможно ее умозрительное осмысление); действующие жизненные силы – вовсе не какие-то особенные силы, присущие самой органической природе: «то, что вводит эти силы в игру, результат которой есть жизнь, должно быть особенным началом, которое как бы изымает органическую природу из сферы всеобщих сил природы и перемещает то, что было бы мертвым продуктом формирующих сил, в высшую сферу, сферу жизни» [18: 189]. Это противоречие (противоположность всеобщего и индивидуального, конфликт материи и духа) снимается в трансцендентальной философии, рассматривающей бессознательную деятельность как изначально тождественную сознательной (то есть «выросшей из общего с ней корня»); это тождество, «опосредствованное» вне сознания в продуктах природы, «ибо в них всегда обнаруживается полнейшее слияние идеального и реального», обычно находит свое соответствующее выражение в творениях гения; таким образом, вторичное реальное «повсюду возвращается» к первичному идеальному [18: 182]. Какова же природа, категориальный смысл и функциональная роль в этом процессе «непосредственного» знания?

Все восприятия, как внешние, так и внутренние, согласно кантовскому определению, имеют дело не с «вещами в себе», а только лишь представлениями об умопостигаемых предметах; соглашаясь с этим положением, Г. Якоби возражал против кантианского обозначения всякого трансцендентального объекта, лежащего в основании внутренних явлений, как «неизвестного» нам основания явления, дающего эмпирическое понятие («ни материя, ни мыслящее существо»): трансцендентальная «реальность», противополагаемая эмпирической реальности, основывается на трансцендентальной «идеальности» времени – «время есть действительная форма внутреннего созерцания» [4: 200]. Следовательно, изменения есть «действительность» всех явлений и феноменов мира, ими формируется «субъективная реальность» моего «я» или же «какого-нибудь другого существа», созерцающего меня самого в качестве объекта созерцания! [4: 201].

Вопрос о возможности и способности «измышлять что-либо по ту или иную сторону опыта» И. Г. Гаман (современники называли его «северным магом») полагал одним из важнейших – увы,

неразрешенных – вопросов теории мышления, признавая «генеалогический приоритет» языка над «священными функциями» логических положений и умозаключений; однако «сам язык как раз и оказывается тем средоточием недоразумения, в который разум впадает относительно понимания себя самого» [4: 84]. Проблема в том, что как наиболее, так и наименее абстрактные понятия годятся для «идеальных положений», но при всяком затруднении «фигуры умозаключений» оказываются беспомощными, малопригодными для выражения смыслового содержания априорных форм знания, дело спасает «бесконечность», вообще присущая человеческой речи; способность мышления «зиждется» на языке, «чудодейственном» инструменте человеческого общения и научных доказательств.

Заметим по этому поводу, что в современной науке проблема соотношения «пространства» («реального» пространства человеческой культуры) и текста рассматривается с учетом специфики анализируемых «сообщений» (имеется в виду когнитивный результат того или иного коммуникативного процесса); наиболее ценным и одновременно наиболее сложным для междисциплинарных исследований, отмечает В. Н. Топоров, представляется текст «усиленного» типа – например, художественный, в особенности же – религиозно-философский, мистический [14: 229]. Именно таким типом текста являются трактаты Сведенборга.

Итак, во главу угла несомненно «антропологической» (сопряженной с элементами как теологии, так и теософии) системы Сведенборга поставлена реализация потенциальных возможностей человека как существа духовного, созданного по образу и подобию Творца вселенной (идея спасения).

«Весь природный мир соответствует духовному не только в общности, но даже и в каждой своей частности; поэтому все, что в мире природном существует вследствие духовного мира, называется соответствием. Должно знать, что природный мир есть и существует вследствие духовного мира совершенно так же, как последствие от своей причины. Природным миром называется все пространство, находящееся под солнцем и получающее от него свет и тепло; все от него существующее, принадлежит этому миру. Духовным же миром называют небеса и все, существующее в небесах, принадлежит тому миру» [12: 48].

Таким образом, «все, что есть на небесах» всецело соответствует всему тому, что есть (должно быть) в отдельном человеке.

В сравнении с современной протестантской концепцией человека («диалектическая теология» К. Барта, «систематическая теология» П. Тиллиха, см. специально: [1; 15]) «великий человек» Сведенборга является во всех отношениях оптимистической моделью субъекта познания, не стоит вопрос об «измерениях человека», ибо утверждается, что Бог извечно имеет определенную и существенную форму, которая есть форма человеческого тела (истинный Бог того же Барта – «безусловный господин», предоставляющий человеку вполне «самостоятельную действительность» [2]). «Господь стал человеком и облек Божественное свое (начало) в человеческое, от первых начал и до последних»; однако же, если бы божественное начало не сходило на все, существующее на небесах, затем на все, существующее в мире, то не было бы ангелов и не было бы человека [12: 52].

Человек бессмертен («внешняя» смерть является следствием греха) благодаря познанию, ибо «лишь в качестве мыслящего он есть не смертная, а душа чистая, свободная»; познание, мышление – «корень его жизни» [6: 265]. Это объяснение принадлежит диалектику Гегелю, послушаем мистика Сведенборга: «Человек со здравым рассудком понимает, что не тело наше мыслит, не плоть и не вещество, а душа как существо духовное. Душа человека, о бессмертии которой столько писано, есть самый дух его, он бессмертен во всей целости своей, он мыслит в теле нашем как начало духовное, приемлющее в себя одно духовное и живущее духовно мыслью и волею. Вся умственная рассудочная жизнь, проявляющаяся в теле, относится к духу, а не к телу» [12: 224].

Человека в современной философии характеризуют как существо, обладающее свойством «объективности», предполагающей жизнь в «непосредственной слитности» и согласованности с миром вещей и гармонии, «едином дыхании» с другими живыми существами. Каков инструментарий свободного от «соображений пользы» познания?

Кант, с сомнением отнесшийся к «видениям» Сведенборга и «беседам» с ангелами, общению с миром духов вообще, настороженно воспринял его иррационализм, в собственной критике «суждений» разума оставался строго в границах тогдашнего рационализма: «Среди различных понятий, образующих пеструю ткань человеческого знания, некоторые предназначены для чистого априорного применения (совершенно независимо от всякого опыта), и это право их в каждом случае нуждается в дедукции, так как эмпирические доказательства правомерности такого применения недостаточны, а между тем мы должны знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам, которых они ведь не получают ни из какого опыта» [9: 92].

Противоречие снимается, по Гегелю, не рассудком (ибо принцип рассудка – «абстрактное тождество с собой, а не конкретное»), но самой жизнью «в качестве идеи, единства понятия, души и плоти» [6: 236-237].

Отношения сознания и предмета, как утверждается в современной философии, преобразуются в синтез «многообразия действительного и возможного сознания»; тождественные предметам «переживания» составляют вместе с ними определенные «синтетические единства»; субъект постигает окружающий мир в качестве «жизненного потока», самого же себя – едва ли ни в первую очередь – в качестве «центрирующего», по определению Э. Гуссерля, «я» [7: 20]. Подобная трактовка «трансцендентального генезиса» на основе определенных «актов суждений» новых предметных смыслов, субъективных «представлений» и соответствующих значимых для взаимоотношений индивидуума с универсумом убеждений эгоцентрична. Человек верующий «конституирует» себя самого и свою жизнедеятельность через сложные отношения с Богом, координирует все свои практические действия и определенные эмоциональные оценки с трансцендентным божественным началом; это как бы некое «предварительное» знание.

«Непосредственное наитие», утверждал Сведенборг, то есть «принадлежащее самому Господу, исходит от его Божественной человечности, пронизывает волю человека, а через волю – и разум его, нисходя таким образом в благо его, а через благо – в истину» [12: 143]. Небеса, составляющие одно абсолютное целое («все существующее находится во взаимной связи, от первого до последнего, так что бессвязного нет ничего; что не связано промежуточным с первым, то не может существовать, оно разрушается и уничтожается»), сформированы и управляются «непосредственным наитием» самого Творца мироздания; «кто не знает божественного порядка относительно степеней, тот не может понять, каким образом небеса могут различаться между собой и равно понять, что такое человек внутренний и человек внешний» [12: 28]. Наши привычные понятия о «внутреннем» и «внешнем», «высшем» и «низшем», как о чем-то непрерывном и нераздельном, вводят нас в заблуждение, ибо «внутреннее с внешним не связано, а раздельно». Каждая вещь в этом мире – «как вообще, так и в частности» – создается и образуется по этим степеням «двоякого рода», т. е. от одной вещи происходит другая, от другой – третья и т. д.

«Кто не дойдет до постижения этих степеней, тому никак не понять ни различия одних небес от других, ни различия способностей внутреннего и внешнего человека, ни различия между миром духовным и природным, ни различия между духом человека и телом его» [12: 28].

Спасение человека верой у Сведенборга фактически трансформируется в спасение знанием – нераздельным с верой особым знанием «божественного начала». Так, человек после смерти своей является в обновленном, совершенном и «полном» образе, поскольку «духовное око» его теперь свободно и может принять «мудрость ангельскую»; «мышление же и воля, коими все творится, свойственны духу, а не телу»; человек «относительно духа своего создан по образу небес»; как бы ни была велика разница между жизнью человека в мире земном, или «природном», и жизнью его в мире духовном, на небесах, чувства его и «наклонности», «внешнее зрение» и зрение «внутреннее», способность к размышлению, – все это подчинено разуму, а мыслить и любить научает нас Господь [12: 233, 239].

Даже известное евангельское речение Иисуса – «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (от Матфея 19:14) – у Сведенборга получает свое необходимое продолжение, вид экзегезы, как бы откорректированной в соответствии с его собственной аподиктической установкой: «Все дети, из коих состоит одна треть небес, приводятся к признанию и вере, что Отец их Господь, и затем, что Он Господь всех, следовательно, Бог небес и земли. Дети на небесах вырастают и совершенствуются в познаниях до степени разума и мудрости ангельской, это увидится в последствии» [12: 16].

«Истинное разумение» и истинная мудрость, писал Сведенборг, открываются духовному «видению» уверовавшего в Божественное начало окружающего его природного мира человека; озаренное «небесным светом» («который есть божественная истина, исходящая от Господа как источника всякого разумения и всякой мудрости»), такое объективированное знание из «непосредственного» переходит, воспользуемся уместным фихтеанским понятием, в «опосредствованное», фундаментальное по смысловому содержанию и сакральное по форме и функциям: «Основою этого света служат внутренние начала духа, а подтверждения божественных истин предметами, взятыми из природы и, следовательно, из наук, производят эти изменения; ибо внутренний дух человека обозревает предметы природной памяти своей и все, что служит подтверждением, он как бы переплавляет огнем небесной любви, отделяет и очищает до степени

духовных понятий» [12: 179-180].

Едва ли ни самая значимая жизненная проблема, с которой сталкивается в познании мира человек, замечал Юнг, это – проблема неопределенности всех нравственных оценок, «непостижимой взаимосвязи добра и зла, беспощадной цепочки вины, страдания и искупления»; всякая осознанная попытка решения ее – «верный путь к первичному религиозному опыту», но многие ли из нас способны его распознать? [20: 261]. Дело в том, что человек может быть «беспристрастен», как утверждается в современной философии (в «антропологии объективности» Х. Хенгстенберга), основывая познание на «интуитивном согласовании» собственной индивидуализированной духовной активности с «наличным» бытием и многообразными ценностными характеристиками феноменов мира; это «предварительное» знание имеет несколько иную функцию, нежели «непосредственное» знание по Сведенборгу, поскольку предполагает координацию с другими человеческими «персоналиями»; религиозная «объективность» означает обращение к предметам и явлениям мира в форме эмоционального «созерцающего постижения»; нравственно и религиозно переживаемое данное есть «встречающееся сущее», онтологически положенное Богом по отношению к индивидуальному сознанию; структура «сущего» такова, что целое выстраивается «индивидуально определенной мощью» каждой личности, в основе этой целостности лежит феноменологически обнаруживаемое мощнейшее трансцендентальное (божественное) начало, для которого нельзя указать основания в природе [24: 66-83]. Вместе с тем, мистические переживания далеко не всегда кристаллизируются в «проблему» (задачу познания), замечал Юнг, такие «более эстетические» (нежели глубокие духовные) переживания никак «не следует путать с опытом, который, бесспорно, влечет за собой изменение природы человека» [20: 144]. Эта точка зрения наиболее близка точке зрения Сведенборга, мистика «века разума».

Итак, все в мире относится к благу и к истине, полагал Сведенборг, «жизнь в любви» есть приобщение человека к высшему благу, а «жизнь в согласии с разумом», иначе – «жизнь по вере», есть приближение к божественной истине; «всякое благо и истина идут свыше, оттоле же исходит и всякая жизнь» [12: 14].

Заключение. Человеческая реальность и целесообразность мира

Изучение «человеческой реальности» не является прерогативой одной только науки, справедливо замечал Э. Фромм, всевозможные «нерелигиозные» системы непродуктивно рассматривать альтернативой религиозным, «непримиримая противоположность» их – ложная методологическая установка; «забота о душе» означает не только веру в Бога, для человека определяющий смысл жизни вопрос состоит в том, «живет ли он в любви и мыслит ли он по истине» [13: 149].

Кантовскую критику «космологического» (метафизического) доказательства бытия Бога Гегель объявлял «устаревшей» по той веской причине, что эти опровержения теологических догматов совершенно не учитывают диалектическую природу определений (хотя сам Кант сетует на сложное переплетение «диалектических притязаний» с трансцендентальными установками), включая центральное понятие «абсолютно необходимого существа» [6: 401-402]. Эмпирические основания собственных кантовских аргументов и рассуждений потому уязвимы, что игнорируется метод «истинного опосредствования»: «Разум не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции; ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от великого к великому до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и необходимого творца» [9: 539].

Если Кантом «религиозное возвышение» рассматривается в качестве «субъективной стороны» сознания, «чисто-разумного» движения от непосредственного бытия к бесконечному, то Гегелем «момент религии» интерпретируется как объективный момент «логически-разумного», хотя и сиюминутного внутреннего перехода, движения сознания в самом себе – «самораскрытия бесконечного для бытия и для конечности» [6: 421]. Таким образом, целесообразность мира открывается не только в самосохранении, гармонии человека вообще со всем живым (индивидуум здесь – цель), но и целесообразной деятельности творца настоящего мира, основывающегося на внутренней взаимосвязи и внешней завершенности множества «целесообразных сопряжений».

По ту сторону самосознания «я» есть только объективность, утверждал Шеллинг: «Это только объективное (именно поэтому изначально необъективное, так как объективное без субъективного невозможно) есть единственное само по себе, которое вообще существует; субъективность же возникает вследствие того, что изначально только объективной, ограниченной в сознании деятельности противополагается ограничивающая деятельность»; при этом ограничение «должно выступать в

качестве независимого от меня, так как я способен узреть только ограниченное во мне», но не ту деятельность, посредством которой оно «положено»; таким образом, «осознается лишь то, что во мне, так сказать, ограничено» [18: 275].

Это различие между «ограниченной» и «ограничивающей» деятельностями вынуждает нас признать, что «я» есть только в самосознании, более того, в шеллингианском толковании данное специфическое (по всей видимости, единственно возможное в такой ситуации) «я» не возникает ни как следствие одной, ни как следствие другой деятельности, «мыслимых изолированно». В новейшей философии этот дуализм превращает онтологическую задачу в непреодолимый конфликт: бессознательная «жизнь за сознанием», по Юнгу, не может быть интегрирована с ним, но именно она есть «априорный элемент» наших чувственных впечатлений, настроений, спонтанных психических реакций и всего прочего [20: 82]. Означает ли это, что доступное субъекту познания «непосредственное» знание есть лишь подобие «опосредствованного» взаимодействием индивидуума с универсумом «истинного» (принадлежащего сфере трансцендентального) знания? Не в этом ли онтологическая логика мистических откровений Сведенборга?

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 1997. 271 с.

2. Барт К. Послание к Римлянам. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.

3. Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. СПб.; М.: Пальмира, 2020. 509 с.

4. Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. СПб.: STAR, 2006. 487 с.

5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 532 с.

6. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 573 с.

7. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010. 229 с.

8. Иванов В. Л. Principium omnium primum: место принципа противоречия в порядке экспликации понятия сущего в науке онтологии Х. Вольфа // EINAI: Проблемы философии и теологии. 2012. Т. 1. № 1. С. 51-73.

9. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.

10. Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. 607 с.

11. Розин В. М. Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Э. Сведенбор-га. М.: URSS, 2007. 165 с.

12. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев: Україна, 1993. 336 с.

13. Сумерки богов: сб. / Сост., общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. 403 с.

14. Текст. Семантика и структура / Отв. ред. Т. В. Цивьян. М.: Наука, 1983. 302 с.

15. Тиллих П. Систематическое богословие. СПб.: Алетейя, 1998. 493 с.

16. Фокин И. Л. Philosophus teutonicus. Якоб Бёме: возвещение и путь немецкого идеа-лизма. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2014. 640 с.

17. Хотинская А. И. Полемика И. Канта с Э. Сведенборгом (отношение Канта к эзотери-ческой философии) // Проблемы современного антропосоциального познания. 2012. Вып. 10. С. 103-116.

18. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. М.: Мысль, 1987. Т.1. 637 с.

19. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПБ.: Тип.-лит. И. А. Ефрона, 1900. Т. XXIX. 468 с.

20. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. М.: АСТ, 2019. 496 с.

21. Benz E. Emanuel Swedenborg: visionary savant in the age of reason. West Chester: Swe-denborg Foundation, 2002. 536 p.

22. Bergquist L. Swedenborg’s secret. London: N. Ryder: The Swedenborg Society, 2005. 544 p.

23. Cataldi L. (hrsg.). Erfahrung und Wissenschaftstheorie bei Christian Wolff. Quellen und Probleme. Zurich; Hildesheim: G. Olms Verlag, 2019. 368 S.

24. Hengstenberg H. E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1966. 396 S. S.65-83.

25. Wolff C. Gesammelte Werke. New York: G. Olms, 1962. 274 p.

REFERENCES

1. Barth K. Essay on Dogmatics. St.-Petersburg, 1997. 271 p. (In Russ.)

2. Barth K. Epistle to the Romans. Moscow, 2005. 580 p. (In Russ.)

3. Bohme J. Aurora, or the Morning Dawn in the Ascent. St.-Petersburg, 2020. 509 p. (In Russ.)

4. Hamann J. G., Jacobi F. H. Philosophy of Feeling and Faith. St.-Petersburg, 2006. 487 p. (In Russ.)

5. Hegel G. W. F. Philosophy of Religion. Vol. 1. Moscow, 1975. 532 p. (In Russ.)

6. Hegel G. W. F. Philosophy of Religion. Vol. 2. Moscow, 1977. 573 p. (In Russ.)

7. Husserl E. G. A. Cartesian Meditations. Moscow, 2010. 229 p. (In Russ.)

8. Ivanov V. L. Principium omnium primum: mesto printsipa protivorechiia v poriadke eks-plikatsii poniatiia sushchego v nauke ontologii Khristiana Vol'fa // EINAI: Problemy filosofii i teo-logii. 2012. T. 1. № 1. S. 51-73.

9. Kant I. Critique of Pure Reason. Moscow, 1994. 591 p. (In Russ.)

10. Plato. Dialogues. Moscow, 1986. 607 p. (In Russ.)

11. Rozin V. M. Demarcation of Science and Religion. Analysis of E. Swedenborg's Teachings and Works. Moscow, 2007. 165 p. (In Russ.)

12. Swedenborg E. Of Heaven, of the Spirit World, and of Hell. Kiev, 1993. 336 p. (In Russ.)

13. Twilight of the Gods: Collection of Texts. Moscow, 1990. 403 p. (In Russ.)

14. Text. Semantics and Structure: Festschrift. Moscow, 1983. 302 p. (In Russ.)

15. Tillich P. J. Systematic Theology. St.-Petersburg, 1998. 493 p. (In Russ.)

16. Fokin I. L. Philosophus Teutonicus. Jakob Böhme: The Proclamation and the Path of Ger-man Idealism. St.-Petersburg, 2014. 640 p. (In Russ.)

17. Khotinskaia A. I. Kant's Polemics with Swedenborg (Kant's Attitude to Esoteric Philoso-phy) // Problemy sovremennogo antroposotsial'nogo poznaniia. 2012. No 10. P. 103-116.

18. Schelling F. W. J. Compositions. Vol. 1. Moscow, 1987. 637 p. (In Russ.)

19. Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary. Vol. 19. St.-Petersburg, 1900. 468 p. (In Russ.)

20. Jung C. G. Archetypes and the Collective Unconscious. Moscow, 2019. 496 p. (In Russ.)

21. Benz E. Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason. West Chester, 2002. 536 p.

22. Bergquist L. Swedenborg’s Secret. London, 2005. 544 p.

23. Cataldi L. (hrsg.). Erfahrung und Wissenschaftstheorie bei Christian Wolff. Quellen und Probleme. Zurich; Hildesheim, 2019. 368 p.

24. Hengstenberg H. E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1966. 396 p.

25. Wolff C. Gesammelte Werke. New York, 1962. 274 p.

“IMMEDIATE” KNOWLEDGE IN EMMANUEL SWEDENBORG’S REVELATIONS

MISYUROV Nikolay

PhD in Philosophy,
Professor of the Department of Journalism and Media Linguistics,
Dostoevsky Omsk State University,
Omsk, Russian Federation, misiurovnn@ omsu.ru

Keywords:
being
transcendental
immediate knowledge
human nature
religious feeling
spiritual condition

Summary:
The importance of turning to the philosophical heritage of Emmanuel Swedenborg, a “spiritualist”, natural scientist, Christian mystic, theosophist, and theologian, lies in the epistemological paradigm of “non-classical” philosophy with its new opportunities for analyzing the “eternal” problems of human existence, the need for interdisciplinary research in the field of anthropology, and a kind of “renais-sance” of mystical practices in contemporary “everyday culture”. The key issue of Swedenborg’s met-aphysics and theology is the concept of specific “immediate” knowledge that originates from above, from the Creator of the universe himself, with wisdom and love (including the love for truth) serving as the most important foundations and criteria for evaluating the moral outcomes of human life. It can be argued that Swedenborg’s elaborate, metaphorically and artistically impeccable dualistic model of being, wherein a “spiritual world” coexists alongside the natural world, does not contradict Kant’s perspectives (taking into account Kant’s polemics with another “northern magician”, Hamann, as well as with some of Swedenborg’s over-extravagant ideas), Schelling’s attitudes or even Hegelian phenomenology (with elements of dialectics not being alien to Swedenborg). The analysis of empirical material (fragments of the text of Swedenborg’s treatises) proves that the transcendental “divine principle” and the concept of “spirit”, which are fundamental to his thinking, are interpreted within the discourse of the “Age of Reason”. Therefore, it is unproductive to pit scientific systems against religious systems when studying “human reality”. All these observations lead to the conclusion that Swedenborg’s “revelations” represent an original realization of a grandiose and quite “objective” ontological task.