

СВЕРХСОЗНАНИЕ И КРИТИКА МИСТИЧЕСКОГО РАЗУМА

В данной статье мы хотели бы показать, что наряду с критикой чистого разума возможно и даже необходимо критическое исследование мистического разума. Как показал И. Кант, разум способен познавать не саму духовную реальность, а лишь свои представления о ней. Поэтому с помощью разума нельзя постичь то, что находится за его пределами. Однако кантовская критика применима лишь к априорным представлениям разума о духе и не распространяется на апостериорные².

Чтобы проследить проблему взаимодействия интеллекта и сверхсознания, мы обратимся, главным образом, к наследию двух духовных учителей, которые уделяли ей особое внимание — Шри Ауробиндо и Франклину Меррелл-Вольфу.

Для Шри Ауробиндо (1872–1950) как представителя индийской культуры, сформировавшейся в лоне религий Пути, было вполне очевидно, что весь опыт не сводится к чувственному, а все познание к рациональному. Поэтому пафос согласования эмпиризма и рационализма в одной философской системе не вызывал у него особого интереса. Шри Ауробиндо выстраивал собственные онтологию и антропологию, которые бы позволили объяснить и природу духовного опыта, и ход эволюции (эволюции сознания).

Для американского философа Меррелл-Вольфа (Merrell-Wolff, 1887–1985), напротив, выводы Канта относительно границ нашего возможного опыта и познания оказались началом долгих внутренних поисков и развития собственных взглядов на гносеологию, включающую в себя кантовские представления как частный случай.

Сверхсознание

¹ Величенко Александр Евгеньевич — доктор философских наук, независимый исследователь.

² Если, конечно, рассматривать опыт в широком смысле и не сводить его к сугубо чувственному. Тогда апостериорные суждения будут включать в себя и те, что следуют из чувственного опыта, и те, что следуют из духовного. Если в отношении первых априорные суждения разума носят характер всеобщности и необходимости, то в отношении вторых такой подход уже не работает. Потому что дух соотносится с разумом примерно так же, как сам разум — с чувственным восприятием. Духовный опыт онтологически связан с более высоким уровнем общности, по сравнению с которым природа разума есть нечто частное, а частное не может определять или измерять собою общее.

Понятие «сверхсознание» указывает на тот уровень, который превосходит наш обычный уровень бодрствования. Граница сверхсознания подвижна. Для уровня эмоций сверхсознанием является разум, а для чистого разума — уровень духа (или духовного разума), который Шри Ауробиндо локализует над головой.

Подобно тому как, находясь на уровне эмоций, невозможно описать природу разума, поскольку он трансцендентен по отношению к ним, пребывает в некоем ином измерении и на другом уровне, так и на уровне самого разума невозможно постичь, что такое дух. Он остается для нас столь же недостижимым и за пределами, пока мы отождествляем себя с разумом. Если же этого тождества нет, тогда наше сознание способно переместиться на более высокий уровень, где познание духовной реальности становится частью непосредственного опыта. И тогда мышление становится средством передачи знания, а не средством его достижения.

Перемещение сознания субъекта по вертикали — это своего рода машина времени. Если мы смещаемся вниз, то попадаем в эволюционное прошлое, если вверх — то в эволюционное будущее. Для божественного сверхчеловечества (*divine manhood, supermanhood, superhuman race*), о котором писал Шри Ауробиндо, состояния глубокого покоя, света, знания будут столь же естественны, как для нас сейчас внутренний диалог и эмоциональное волнение.

Для Шри Ауробиндо йога — это не только путь к освобождению духа, но и способ эволюционного изменения нашего природного существа, грубого и тонкого. Именно эволюционного, естественного изменения, а не достижения неких сверхспособностей, или сиддх ради них самих. Кроме того, их можно развить и без перехода субъекта на уровень сверхсознания.

Итак, понятие сверхсознания указывает на следующий эволюционный уровень для всего человечества и на ближайший уровень сознательного бодрствования для данного человека. Но если переход от уровня эмоций и желаний на уровень разума происходит автоматически — в ходе взросления и благодаря системе образования, — то затем наш эволюционный рост существенно замедляется и останавливается, сменяясь горизонтальным развитием (карьерой в социальной реальности). Дальше нам необходимы собственные внутренние усилия, потому что наша индивидуальная природа достигла своего предела на данном этапе эволюции. Чтобы знать, в каком направлении прилагать усилия, необходимо выяснить, что такое сверхсознание, какова его природа и каковы естественные условия перехода на этот уровень. Если изучать мистику с целью ее

демистификации (Вл. Данченко), то можно обратиться к опыту тех, кому удалось совершить этот переход.

Термин «сверхсознание» носит нейтральный характер, что позволяет рассматривать опыт, принадлежащий разным духовным традициям мира, акцентируя внимание на характерных для него качествах (безмолвии, покое, свете) и следствиях (нравственном преображении), а не на включенности в тот или иной догматический контекст.

Меррелл-Вольф полагает, что первое представление о сверхсознании можно составить на основании опыта, в котором обычно не видят ничего мистического. Так, во время своей учебы в университете он дважды сталкивался с материалом, содержание которого превышало меру его понимания. Речь шла о теории групп (одном из самых трудных разделов математики) и кантовской трансцендентальной дедукции категорий. Он сознавал, что не может проследить за мыслью их автора и подготовить доклад. Ценой невероятных интеллектуальных усилий ему все же удалось во всем разобраться. Однако через какое-то время он обнаружил, что вновь вернулся на свой обычный уровень, утратив понимание даже того, что написал сам, готовясь к докладу. Ему снова требовалось сверхусилие. Именно благодаря сверхусилию, пишет Меррелл-Вольф, приходит чувство озарения и приподнятости. Мы начинаем понимать красоту предлагаемых решений, и все аспекты изучаемой теории раскрываются изнутри. Такие переживания, с его точки зрения, вплотную примыкают к мистическим, хотя и остаются по отношению к ним в своего рода параллельной реальности [2: 537].

В связи с этим он перечисляет основные отличия подобных состояний от собственно мистических:

- «1) переживание света в мистическом состоянии гораздо ярче;
- 2) понимание не вызывает интеллектуального напряжения. Оно становится глубже и тоньше;
- 3) состояние приподнятости охватывает все части нашей природы и приводит к нравственному преображению;
- 4) все это происходит в расслабленном состоянии, где нет интеллектуального напряжения;
- 5) организм восстанавливает свои силы, а не борется с усталостью» [2: 538].

Итак, если на уровне сверхсознания понимание самых абстрактных идей приходит спонтанно, то на обычном уровне, уровне интеллекта — ценой колоссальных усилий. Слова Меррелл-Вольфа перекликаются с тем, что говорит о работе сверхсознания Шри Ауробиндо: «Лучший отдых для мозга — это когда мышление происходит вне тела и головы (или в пространстве, или же на других

уровнях, но именно вне тела). Во всяком случае, так было у меня; ибо как только это происходило, тут же наступало чрезвычайное успокоение; с тех пор я чувствую напряжение тела, но мозговую усталость — никогда» [1: 255].

В состоянии интеллектуального напряжения можно понять, и то лишь по аналогии, некоторые черты сверхсознания. Это попытка прыгнуть выше себя, тогда как переход в сверхсознание происходит автоматически за счет внутреннего духовного роста. Мистик вдруг оказывается «Там» — в состоянии, которое превосходит уровень обычного сознания, а вместе с ним и разума, что, в свою очередь, порождает проблему выражения обретенного опыта с помощью слов. Испанский мистик Хуан де ла Крус (Juan de la Cruz, 1542–1591) так описывает это переживание:

Мне не дано сказать, в какой я мир попал:
Замолкли все слова, чуть оказался там.
Увидел я себя в глубокой тишине,
И тайны мира изнутри открылись мне.
О том, что видел я, сказать мне не дано:
Без слов я превзошел все знание свое [цит. по 2: 303].

На проблеме выразимости или невыразимости духовного опыта мы остановимся чуть позже, а сейчас приведем еще одно высказывание, связанное с выходом в сверхсознание, но уже принадлежащее Шри Ауробиндо:

«Что касается меня самого, то достижение Нирваны было первым серьезным результатом моей йоги. Внезапно меня вытолкнуло в состояние над мыслью и без мысли, незамутненное никакими ментальными или витальными движениями. Не было ни эго, ни реального мира — и лишь когда взгляд обращался вовне, нечто безмолвное воспринимало мир пустых форм, или объемных теней, за которыми не было никакой материальной субстанции, а был тот же самый, пронизывающий все чувства, глубокий покой. Было даже не различить, где Единое, а где многое — было лишь То, безличное, безмолвное³, отстраненное, тотальное, неопишное, непостижимое и все же абсолютно реальное и единственно реальное. Это не было ни ментальным пониманием, ни озарением откуда-то свыше. В этом переживании не было ничего абстрактного. Это была самая настоящая, единственно подлинная реальность, хотя и другая,

³ Такой перевод допустим, однако слова «безличное», «безмолвное» не вполне точно передают значение термина «featureless». Этот термин представляет собой кальку санскритского *nirguna*, означающего «за пределами или выше трех гун — тамаса, раджаса и саттвы».

нежели трехмерный физический мир. Она пронизывала собой, заполняла или, скорее, наводняла и затопляла эту иллюзию физического мира, не оставляя места ни для какой иной реальности, кроме самой себя, и не позволяя ничему другому казаться реальным, несомненным или субстанциальным.

...

Дух продолжал созерцать объекты без помощи чувств (it was the spirit that saw objects, not the senses), и переживание Покоя, Безмолвия и свободы в Бесконечности осталось уже навсегда, как и восприятие нашего мира и остальных миров в качестве непрестанной череды мгновений в безначальной божественной Вечности» [5: 49-50].

Последняя фраза не только кажется загадочной, но и ставит под вопрос привычную схему европейской гносеологии, в которой созерцание объектов внешнего мира в принципе невозможно без посредства чувственного восприятия. Объяснение этого парадокса можно найти в другом высказывании Шри Ауробиндо: «Насколько я знаю, Атман (self), или дух, не заключен в теле — скорее, тело заключено в Атмане. Когда мы обретаем полное переживание Атмана, мы чувствуем его как бесконечное сознание, в котором тело становится совсем незначительным — неким приложением или тем, что содержится в духе, но не тем, что его содержит» [5: 369].

Переживание сверхсознания принципиально отличается от опыта переноса сознания в тонкое тело (характерный для шаманизма), который Мирча Элиаде не вполне корректно назвал архаической техникой экстаза. В данном случае можно говорить об экстазе неоплатонического типа — состоянии, когда контур внутренней энергии выступает за пределы физического тела. Извне этот контур виден как сияние вокруг головы и всего тела мистика, а мир изнутри этого состояния воспринимается им самим через стену глубокого покоя и кажется окрашенным в золотой цвет. В зависимости от используемой системы интерпретации такой опыт описывается как созерцание Единого или как видение мира во славе Божией.

Описание самадхи, которое пронизывает все состояния психики и в котором происходит смещение само- и мировосприятия по отношению к привычным границам тела, можно обнаружить и у Меррелл-Вольфа: «Это переживание столь удивительно, что его очень трудно передать словами: оно присутствует и внутри, и вокруг; и в одном состоянии, и в другом (прямо ему противоположном). Определенно можно сказать лишь то, что оно *есть*, но его даже представить себе не может тот, у кого никогда не было подобного опыта. Пробужденный перестает совпадать с

контуром своего тела: его сознание находится и в теле и не в теле (one is both there and not there in the body). Поэтому жизнь и смерть последнего уже не связывает его, как прежде. Это то, что происходит в нем, но не с ним самим» [2: 496].

Однако духовный опыт отличается не только локализация — в области сверхсознания, — но и особая направленность внимания. Если сверхсознание относится к психике, ее высшим аспектам, то направленность внимания связана с нами как субъектом переживания.

Природа духовного опыта

Всем нам знаком обыденный опыт. Но существуют и другие виды опыта — оккультный, мистический, духовный. Природа оккультного опыта и экстрасенсорного в принципе одна и та же. Различие состоит лишь в том, что носитель оккультного опыта, как правило, связан с той ли иной эзотерической традицией, ее ритуалами и медитативными практиками, а экстрасенсом может в принципе стать любой человек, даже сам того не желая и не догадываясь о существовании оккультизма.

Мистический опыт в широком смысле включает в себя духовный, а в узком — связан с глубокими эмоциональными состояниями. Сюда, к примеру, относится бхакти-йога (йога любви, или эмоционального почитания Божественного как Личности).

Оккультисты работают с образами, ощущениями и низшими эмоциями. Мистики⁴ — с образами Божественного и высшими эмоциями. Однако всё это объекты, пусть и тонкой природы. В духовных практиках, ведущих к переживанию сверхсознания, поток внимания разворачивается с объекта на сам субъект опыта⁵.

В индийской традиции методом такого переключения внимания служил знаменитый принцип «*neti neti*» («не то, не то»), с помощью которого субъект (*пуруша*, *сакиин*) все больше и больше разотождествлялся со своим природным существом — телом и гунами. Сидя с закрытыми глазами в ниргуна-дхьяне (медитации без

⁴ Представители мистики в узком смысле этого слова.

⁵ Согласно Меррелл-Вольфу, к духовному опыту вплотную приближается опыт работы с абстрактным мышлением. И чем выше уровень абстракции — тем ближе субъект оказывается к обретению духовного опыта. Интеллект как бы показывает субъекту, что он, утрачивая состояние тождества с объектами (телом и пр.), не погружается в пустоту и небытие, а напротив — все более и более приближается к переживанию подлинного Бытия. Так, например, чистая математика предельно абстрактна, формальна и в этом смысле пуста (т.е. лишена какого-либо чувственного содержания), однако именно через нее в нашем мире проступают законы реальности.

объекта⁶, ведущей к переживанию Ниргуна-Брахмана), йогин созерцал не столько внутреннюю пустоту и мрак, сколько собственную духовную природу как отличную от всего того, что он некогда считал и ощущал собою. В буддизме той же цели служит арупа-дхьяна (медитация без форм, т.е. внутренних образов).

В системе Меррелл-Вольфа способность, которая позволяет заниматься такого рода медитацией, называется интроцепцией⁷. По сути, это не только способность, но и процесс самосознания. Интроцепция выступает функциональным аналогом перцепции: если с помощью чувственного восприятия мы познаем физический мир, и он представляется нам абсолютно реальным, то с помощью самосознания — мир духовный, который на определенном этапе практики становится даже более реальным, чем физический. Если в рамках обычного опыта наше внимание обращено преимущественно на мир объектов, а самосознание работает в фоновом режиме, то в духовном опыте соотношение чувственного восприятия и духовного (перцепции и интроцепции) меняется диаметрально⁸.

Духовный опыт обычно описывается апофатически и парадоксально-метафорически. Однако встречаются и такие его описания, которые дают нам ясное представление о его собственной природе: о нем говорится как о состояниях сознания, благодаря которым происходит видение истинной реальности, в отличие от архетипического видения как восприятия высших миров или существ в соответствии с той или иной религиозной картиной мира, запечатленной в коллективной памяти человечества.

Чаньский патриарх Линь-цзи (810(815)–866(867)) так наставлял своих учеников: «Хотите вы познать три мира. Они не отделены от тех основ разума, с помощью которых вы сейчас слушаете мою проповедь. Как только вы подумаете об алчности, это будет мир желаний; только подумаете о гневе, и это мир формы. Как только подумаете об иллюзорности мысли, это будет мир, лишенный формы. Они [эти три мира] являются мебелью в вашем доме.

⁶ Медитация с объектом или на объекте, о которой говорилось чуть выше, называется сагуна-дхьяна.

⁷ Меррелл-Вольф проводит различие между интроцепцией и интроспекцией. Если в первом случае внимание направлено к своему истоку (т.е. обращено к самому субъекту опыта), то во втором — на тонкие объекты психики.

⁸ Можно предположить, что когда контур внутренней энергии выходит за пределы границ физического тела, сенсорные системы последнего начинают воспринимать внешний мир через субстанцию, или среду глубоких внутренних состояний. Иными словами — дух (субъект) начинает воспринимать реальность непосредственно, а органы чувств опосредованно. Сенсорная картина мира изменяется. Изменяется тем больше, чем плотнее и шире становится вокруг тела та среда состояний, которые даны субъекту опыта как состояния его сознания.

Три мира не провозглашают себя: “Мы есть три мира”, тогда как вы, последователи Дао, здесь, сейчас чудесно освещающие все способы, приглядывающиеся к миру людей, даете названия трем мирам» [3: 127].

Отсюда и его эпатажирующие призывы «убить будду... убить патриарха... убить архата...» Речь шла о том, что если ученик будет искать патриархов и архатов в мире объектов, т.е. вне своего сознания, то никогда не раскроет собственную природу будды.

Шри Ауробиндо описывает взаимодействие с Божественным на языке состояний: «Переживания Божественного — это не ментальные построения и не витальные движения. Это нечто очень глубокое — не просто мыслимое как реальное, а действительно реальное. Поэтому они постигаются не на территории разума, а раскрываются в нашей самой сокровенной субстанции и сущности» [5: 169];

«Когда к вам приходит переживание Ананды — это приходит само Божественное. Когда вы чувствуете нисхождение Покоя — это Божественное наполняет вас. Когда вы утопаете в океане Света — это само Божественное разливается вокруг вас» [5: 173].

Меррелл-Вольф подчеркивает, что для понимания смысла состояний своего сознания нам не нужно заниматься поисками внешних причин (неких духовных миров), поскольку эти состояния даны нам самым непосредственным образом. Любые предположения о внешних причинах духовных переживаний он рассматривает как результат вмешательства разума, который — путем гипостазирования и экстраполяции — порождает призрачные метафизические миры и тем самым дает основание для подобных предположений:

«Безусловно мы можем быть уверены только в том знании, которое касается непосредственного содержания различных состояний нашего сознания. Когда мы интерпретируем эти состояния как присущие чему-то иному или производные от чего-то иного, или означающие что-то иное, чем само наше сознание, мы выходим за пределы [доступного нам] диапазона достоверного знания. Всё необходимое для существования состояний сознания заключается в них самих» [2: 569];

«Многочисленные попытки объяснить природу этих состояний не увенчались успехом только потому, что сама проблема их толкования была поставлена неверным образом. Предполагалось, что исходная реальность того или иного состояния сознания заключается в чем-то ином, нежели само это состояние. На самом же деле именно состояние сознания и включает в себе свою собственную реальность. Именно непосредственно переживаемое состояние

сознания наделяет реальностью воображаемое, предполагаемое или кажущееся бытие (иное, чем бытие самого сознания), а не наоборот. Следовательно, *не переживание Присутствия указывает на божественную Реальность, а понятие божественной Реальности или образ Бога указывает на переживание Присутствия*. Переживание реально, тогда как понятие или образ — экстраполяция этой Реальности. Нет никакой необходимости интерпретировать переживание Присутствия как указание на нечто за пределами его самого. Чтобы понять самую суть того или иного состояния сознания, нам достаточно самого этого состояния. Тот, кто осознал Присутствие, уже не нуждается в его объективациях. Он и есть та самая Реальность, которую называют Божественной» [2: 572].

Изначально мистик переживает свой опыт как смену состояний сознания, затем следует стадия его осмысления (формализации, фиксации в слове)⁹ и наконец догматизации (закрепления в виде учения). На первой и второй стадиях мистик отдает себе отчет в том, что любые термины и модели носят условный характер. Однако потом наступает этап, когда рабочая гипотеза превращается в учение, а учение — усилиями учеников — в догму. Если сравнить духовные учения, прошедшие стадию догматизации, то между ними есть множество принципиальных различий. Большую часть этих различий порождает ум, тогда как сам опыт гармоничен и непротиворечив.

Приведем в качестве иллюстрации весьма характерный фрагмент из писем Шри Ауробиндо: «Нужно трансформировать не только ментальную, витальную и физическую природу, преодолев ее сопротивление, но и те три состояния ментального сознания (three states of mental consciousness), которые отделяют человека от супраментального плана...» [5: 112].

Шри Ауробиндо пишет не о планах (уровнях) сверхсознательного, или духовного разума, а о *состояниях*, возникновение которых затем начинает интерпретироваться как результат перехода с одного плана на другой. Но если духовный учитель знает об условности используемой им терминологии, то ученики могут об этом не догадываться и не проводить различий между реальностью и ее описанием, созданным на уровне интеллекта. И тогда описание начинает жить в соответствии с логикой последнего и теми связями, которые нам известны из чувственного опыта. Символ или технический термин начинает пониматься буквальным образом. В результате такой интерпретации,

⁹ Если, конечно, мистик к этому вообще склонен.

вольной или невольной, состояния превращаются в миры, населенные разными существами, божественными и демоническими.

Для разума также характерна абсолютизация тех или иных положений учения. Так, например, Будда не утверждал, что Атмана нет вообще, — он говорил о том, чем Атман не является¹⁰. По словам Мири Албахари, это была, скорее «практическая стратегия», чем метафизика [4: 5]. Тем не менее, она привела к формированию анатмавады (учению о несуществовании Атмана) и противостоянию буддизма и веданты.

Проблема невыразимости, метафоричности и парадоксальности

Невыразимость духовного опыта связана с тем, полагает Меррелл-Вольф, что мистик пытается поведать о своем переживании словами, большая часть которых производна от чувственного опыта: «Мистическая мысль, записанная на языке сознания, живущего в мире объектов (т. е. воплощенная в понятиях, подчиненных законам логики, и словах, выстроенных в соответствии с правилами грамматики), имеет лишь косвенное отношение к миру чувственно воспринимаемых объектов, поскольку исходит из Трансцендентного и указывает на Трансцендентное. Причина всех недоразумений [связанных с пониманием мистических текстов] заключается в том, что большая часть слов нашего языка связана с чувственным опытом и, соответственно, указывает на объекты внешнего мира. Вследствие этого мистическая мысль может показаться суждением о мире объектов. Если воспринимать лишь этот уровень смысла, то мы едва ли найдем в ней хоть что-то разумное, поскольку мистическая мысль не имеет никакого отношения к привычному опыту в мире объектов. Поэтому проще всего сделать вывод, что она — всего лишь результат игры воображения» [2: 544].

Отсюда присутствие парадоксальных метафор в мистических текстах. Например, таких, как «пустыня изобилия» или «голос безмолвия». Однако то, что различается и даже исключает друг друга в обыденном опыте, гармонично сосуществует в мистическом. Меррелл-Вольф поясняет данную мысль следующим образом: «Если проанализировать эти метафоры, то выясняется, что они противоречивы лишь на первый взгляд, поскольку из них вовсе не следует, что *x* может быть *A* и *не-A* в одно и то же время, в *одном и том же отношении*. Обычно речь идет о том, что в самадхи то или иное качество опыта может быть и не быть одновременно, но в *разном отношении*» [2: 498].

¹⁰ По сути, используя принцип *neti neti*: «Атман не есть это и это, и это...»

Иными словами — одно и то же качество может отсутствовать на уровне обычного опыта и присутствовать на уровне мистического. Так, возможно одновременно отсутствие привычных движений психики (шунья) и наличие глубоких внутренних состояний (полнота, изобилие). Парадоксальность возникает лишь в том случае, если мы не различаем соотношенность метафоры с разными уровнями или аспектами опыта.

Таинственная метафоричность возникает, когда мистик пытается передать обычными словами то, что выходит за пределы обычного опыта. Столкнувшись с непониманием со стороны окружающих или убедившись в том, что ему не удастся поведать о пережитых состояниях адекватным образом, мистик может замкнуться в себе. Вероятно, с этим и связаны представления о невыразимости духовного опыта.

Но есть и другая стратегия, избираемая мистиками, — выработать специальный инструментарий, специальный язык-посредник (идиолект) для того, чтобы передать другим информацию о своих переживаниях. Язык, который встраивается в естественный, но с ним не совпадает, поскольку его элементы указывают на внутренний, а не на внешний опыт. Этот язык состоит из символов или специальной терминологии, а его «грамматикой» служат модели, определяющие принципы соотношения символов/терминов друг с другом (точнее — того, на что они указывают).

В этом смысле весьма показателен пример Шри Ауробиндо. Он долго и кропотливо вырабатывал собственный язык описания опыта (*language of yogic experience, language of this yoga*). Кроме того, он четко сформулировал проблему перевода, переложения или транскрипции языка света и состояний сознания (*language of light*) на язык разума, а также указал, что часть метафор таковыми отнюдь не являются — это буквальное описание йогических переживаний:

«Профессор Сорли¹¹ говорит, что эти слова [“просветленный”, “ясный”, “неподвижный”] всего лишь метафоры, поэтому он пытается, и небезуспешно, выразить то же самое, пользуясь более абстрактным языком. Но когда я писал о неподвижности разума, у меня не было ощущения, что я пользуюсь метафорами, хотя я прекрасно понимаю, что у других может сложиться такое впечатление. Думаю, даже для того, чей опыт был в половину менее ярким и глубоким, они показались бы не только более живым, но и более точным описанием этого внутреннего состояния, на которое неспособен язык абстрактной мысли. Действительно, мистик

¹¹ Уильям Сорли (William Ritchie Sorley, 1855–1935) — представитель английского идеализма, профессор Кембриджского университета. Занимался проблемами логики, этики, истории английской философии.

постоянно пользуется метафорами, символами и образами для выражения своих переживаний. И это неизбежно, поскольку с помощью языка, созданного или, по крайней мере, используемого и развиваемого разумом, ему необходимо передать информацию о проявлениях сознания не просто иного, нежели ментальное, а более сложного и тонкого. Именно необходимость описания проявлений тонкой, сверхчувственной реальности, в которой живет сознание мистика, оправдывает использование метафор и образов для более живой и точной их транскрипции (transcription), нежели та, что допускают абстрактные понятия, с которыми разум обращается в соответствии со своей природой и характерным для себя образом. И если эти образы вызывают неверные ассоциации или же не вполне точны, то лишь потому, что способность выражения самого автора не соответствует глубине его опыта» [5: 179].

Таким образом, невыразимость духовного опыта носит субъективный, а не объективный характер. В отличие от многих духовных учителей, Шри Ауробиндо и Меррелл-Вольф подчеркивают необходимость развития своего интеллекта. Потому что иначе высший опыт будет либо невыразим, либо сам практик не сможет находиться на уровне сверхсознания долгое время. По крайней мере, в бодрствующем состоянии. Вместо этого он будет погружаться в сверхсознательный транс, а по возвращении не помнить ничего, кроме состояния блаженства.

В отношении духовной реальности нельзя строить априорных моделей, поскольку, как уже говорилось выше, интеллект знает о духе не больше, чем эмоции о самом интеллекте. Однако интеллект может служить той средой, в которой высшее знание «транскрибируется» на язык привычных образов и представлений, наполняя их иным, более глубоким и сообразным себе содержанием. И тогда многое зависит от того, насколько совершенным является этот инструмент.

Сверхсознание — это не только Покой и Блаженство, но и Знание, которое тоже способно нисходить и проявлять себя на низших уровнях психики, если, конечно, для этого сложатся необходимые условия. В системе Шри Ауробиндо ближайшие к чистому разуму планы сверхсознания принадлежат духовному разуму. К нему относятся: возвышенный разум, озаренный разум, сверхсознательная интуиция и глобальный разум. Именно на уровне духовного разума происходит то, что Шри Ауробиндо называет «мышлением вне тела».

Описание природы этого мышления мы находим в работах Меррелл-Вольфа: «Мистическое мышление это не язык слов, с помощью которого мистик выражает свои переживания (неважно,

как у него это получается — хорошо или плохо). Это мышление за пределами слов. Это некое движение в субстанции Сверхсознания. Такое мышление не распадается на отдельные понятия, имеющие строго определенные границы. Последние можно сравнить с кораблями, лежащими на дне океана. Корпус корабля — это границы слова, а вода в нем — собственное значение данного слова. Подобно тому как вода, наполняющая корабль, сама по себе не имеет формы его корпуса, так и глубинный смысл слова не ограничивается последним. Интеллект закрепляет за каждым понятием строго определенное значение, однако самые разные понятия могут наполняться одной и той же субстанцией смысла. Мистическая мысль, тождественная природе Сверхсознания, напоминает Гольфстрим — течение, которое движется от одного берега Атлантики к другому. Оно хорошо различимо, хотя состоит из той же воды, что и Атлантический океан. Зарождаясь в нем, оно в нем же и исчезает под конец своего пути» [2: 540].

Проблема невыразимости или же парадоксальности и метафоричности описания духовного опыта связана не с его природой, а с интеллектом самого мистика. Чем более гибким и развитым является интеллект, тем проще на него опереться сверхсознательному мышлению и транскрибировать язык света на язык абстрактного мышления и привычных, производных от чувственного опыта образов.

Выводы

Интеллект может служить априорным средством понимания духовного знания или же апостериорным средством его выражения. Играть ведущую роль или сугубо служебную, инструментальную. Моделирование происходит в обоих случаях, однако в первом возникает метафизическая концепция, за которой нет реального опыта, а во втором — мистический идиолект.

Когда разум берется судить о том, что его онтологически превосходит, он незаметным образом подменяет знание о духовной реальности своими представлениями о ней. Здесь необходима критика чистого разума, показывающая границы его применимости. Здесь герменевтика тесно взаимодействует с гносеологией.

Разуму свойственно мыслить оппозициями. Например, противопоставлять субъект и объект, однако в духовном опыте субъект и объект могут быть отличны & не-отличны друг от друга, благодаря чему и становится возможным познание через тождество. Именно природа интеллекта вынуждает нас воспринимать описание глубоких внутренних переживаний (самосознания-Атмана,

состояния Нирваны) как неких объектов, внеположных субъекту духовного опыта.

Даже если речь идет об одной и той же традиции, то нередко мы имеем дело не столько с духовным знанием, выраженным в слове, сколько с результатом работы интеллекта. Потому что далеко не все представители данной традиции обладали опытом ее основателя. И здесь можно проследить сложное переплетение метафизического (умозрительного) подхода и духовно-практического.

Критика мистического разума связана с тем же чистым разумом, но открывшимся восприятию мистического опыта. Именно в рамках этой критики можно вести изучение мистических идиолектов, а также проблем метафоричности, парадоксальности и передаваемости духовного знания.

Список литературы

1. *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. — Л., 1989.
2. *Меррелл-Вольф Ф.* Пробуждение в Сверхсознании: Гносеология как Путь в иные измерения / Перев. с англ. А. Е. Величенко. — М.: ООО Издательство «София», 2009.
3. Линь-ци лу. Вступ. ст., пер. с кит., коммент. и грамMAT. очерк И. С. Гуревич. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001.
4. *Miri Albahari.* Against No-Atman Theories of Anatta // *Asian Philosophy*, Vol. 12, No. 1, 2002. P. 5-22.
5. *Sri Aurobindo.* Letters on Yoga. In two vol. — Pondicherry: Sri Aurobindo ashram, 1991.