

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ПСИХОЛОГИИ

В.Е. Еремеев

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СТРУКТУРЕ ПСИХИКИ В ДРЕВНЕИНДИЙСКОМ УЧЕНИИ САНКХЬЯ

В статье рассматриваются представления о структуре психики в древнеиндийском учении санкхья. В качестве примера взяты описания функциональных психических уровней в «Катха-упанишаде» и «Санкхья-карике». Отмечается индийская специфика теории «спасения души». Описываются шаги медитации в вариантах санкхьи и йоги. Проводится сопоставительный анализ некоторых древнеиндийских и древнекитайских психологических взглядов, древнеиндийского и европейского мировоззрений, определяющих разные подходы к пониманию психического.

Ключевые слова: структура психики, функциональный уровень, санкхья, йога, веданта, пуруша, атман, пракрити, медитация.

Санкхья (букв. — «исчисление», «размышление») оказала существенное влияние на формирование представлений о психике в ряде других традиционных религиозно-философских учений Индии. В истории развития санкхьи исследователи обычно выделяют два периода: ранний — эпический, начавшийся приблизительно с VI в. до н.э. (когда, как считается, оно было основано легендарным мудрецом Капилой) и текстуально зафиксированный в Упанишадах и философских частях «Махабхараты», и поздний — классический, начавшийся с момента написания Ишваракришной (V в.) «Санкхья-карики» [7; 14].

Система санкхьи относится к брахманическому, «ортодоксальному» (*астика*) направлению традиционной индийской философии, в которое также входят йога, веданта, миманса, ньяя и вайшешика. К небрахманическому, «неортодоксальному» (*настика*) направлению относятся буддизм, джайнизм и чарвака. Такое подразделение предполагает признание или

непризнание соответствующей религиозно-философской системой авторитета Вед — совокупности наиболее ранних брахманических текстов на ведийском языке, созданных в период примерно с середины II тыс. до н.э. до середины I тыс. до н.э.

В брахманическом направлении, помимо санкхьи, изучением структуры психики занимались главным образом в йоге и веданте. Истоки учения йоги (букв. — «обуздание») просматриваются в аскетических рекомендациях Вед. Об этой системе часто говорится в Упанишадах, включая самые ранние (IX—VIII вв. до н.э.). В середине I тыс. до н.э. йога рассматривалась как практическое воплощение идей санкхьи. Существование йоги как религиозно-философской системы начинается с «Йога-сутры» [6; 12] Патанджали (не позднее III в.), содержащей много параллелей с классической санкхьей. В истории веданты (букв. — «конец Вед») выделяется три этапа. Первый связан с Упанишадами, наметившими

пути философского осмысления Вед; второй — с приписываемой Бадараяне (II–III вв.) «Брахма-сутрой», в которой была совершена попытка систематизации идей Упанишад; третий — с многочисленными комментариями к «Брахма-сутре» и текстами, посвященными дальнейшему развитию веданты, разделившейся на несколько течений.

В небрахманическом направлении структуре психики уделялось внимание в джайнизме и буддизме. В джайнизме, основателем которого считается Джина Махавира (VI–V вв. до н.э.), развивалось свое, обособленное от остальных учений, представление о психике, являющееся, к сожалению, в настоящее время практически не изученным в востоковедении. В буддизме, ведущем свое происхождение от Сиддхартхи Гаутамы (V–IV вв. до н.э.), получившего впоследствии имя Будды (т.е. «пробужденного»), учение о психике было воспринято от санкхьи, но претерпело такое интенсивное развитие, что обрело множество существенно отличительных черт.

Представления о структуре психики в санкхье, йоге, веданте и буддизме автор подробно проанализировал в специальной монографии [2]. Здесь же ставится цель кратко рассмотреть только первое учение. Надо отметить, что в целом исследования автора выходят за рамки чисто востоковедческих проблем и предполагают использование опыта древних культур в решении некоторых вопросов современной психологии. К таковым относится вопрос об адекватном наборе функциональных уровней психики. В свое время В.А. Ганзен, проанализировав широкий круг современных психологических учений, показал, что в них говорится в основном о трех психических функциональных уровнях — ум, воля, чувства, причем последние часто подразделяются на чувства-переживания (эмоции, аффекты) и чувства-ощущения [1, с. 69]. По сравнению с восточными знаниями этот набор явно не полон. Раз-

ного рода другие современные подразделения психики описывают ее в ином, узко применимом срезе (например, у З. Фрейда: «Я» и «Оно»), также неполны или совмещают разноплановые понятия (например, у К. Юнга: мышление, чувство, ощущение, интуиция — нет воли, а последняя психическая способность является внеядоположной остальным, поскольку может быть присуща всем им по отдельности). На страницах настоящего журнала [4] автор уже касался представлений о структуре психики, отраженных в древнекитайской литературе, в частности, в «Каноне внутреннего» («Нэй цзин») [11], в котором имеется иерархический набор из шести функциональных уровней (табл. 1). Надо отметить, что при его создании китайцами не ставилась цель полного описания психики, поскольку это учение носило прикладной характер (например, использовалось в медицине). Так же и в рассматриваемой здесь системе санкхьи. Однако автор предполагает, что компаративный анализ ряда древних учений, их реконструкция и переосмысление в свете современных идей могут позволить выработать некое целостное представление о структуре психики.

Таблица 1

«Нэй цзин»	«Катха-упанишад»
<i>цзин-шэнь</i> («эссенциальный дух»)	
<i>хунь</i> («высшая душа»)	<i>пуруша</i> («высшее Я»)
<i>по</i> («низшая душа»)	<i>авьякта</i> («непроявленное»)
<i>и</i> («разум»)	<i>атма махан</i> («разум»)
<i>шэнь</i> («рассудок»)	<i>буддхи</i> («рассудок»)
<i>чжи</i> («стремления»)	<i>манас</i> («стремления»)
	<i>артха</i> («чувственные образы»)
	<i>индрии</i> («ощущения»)

Исходным пунктом санхьи являлась задача освобождения (*мокша*) индивида от страданий, причина которых, как считалось, заложена в незнании им своей истинной природы и в следующих из этого незнания неадекватных действиях и поступках. Таким образом, освобождение заключается в самоосознании и самосовершенствовании. То и другое подразумевает познание в структуре индивида «реалий» (*таттв*), различающихся по своему онтологическому статусу. Причем большее внимание уделялось не физическим составляющим индивида, а его психике, в которой выделялось то или иное количество функциональных уровней. Так, в написанной в VI–IV вв. до н.э. «Катха-упанишаде» (1.3) перечисляется семь уровней психики по направлению восхождения:

«Артха выше индрий, манас выше артхи.

Буддхи выше манаса, атма махан выше

буддхи.

Авьякта выше махана, пуруша выше авьякты.

Нет ничего выше пуруши.

Он – завершение, он – высший путь»

[5, с. 105].

Последний уровень, обозначаемый словом «*пуруша*», это, собственно, то, что и нуждается в освобождении. В его словарную статью входят значения «человек», «мужчина», «человеческий род», «мировой дух», «душа», а в санхье – это «индивидуальная душа», «высшее (или глубинное) Я человека». Все остальные уровни – это то, что является «узлами», от которых надо освободиться. *Пуруша* рассматривается как внутренний созерцатель психического опыта индивида, а эти уровни – как то, что создает и составляет этот опыт. Очевидно, что к такому понятию *пуруши* индийцы пришли путем поэтапного, начиная с телесных ощущений, анализа психики с целью выяснения, чем «Я» не является. Таким образом, в «Катха-упанишаде» представлена последовательность восхождения по психичес-

ким уровням, которые ранжируются как этапы восприятия по принципу «снизу вверх» (см. табл. 1). Начальным пунктом этого восхождения берутся чувства, точнее, «способности [ощущений]» (*индрии*). Полагается, что воспринимаемые органами ощущений предметы внешнего мира предстают в психике как наглядно-чувственные образы, которые обозначаются в данном случае понятием *артха* («цель», «вещь», «предмет», «образ»). Получается, что соответствующий *артхе* психический уровень отвечает за наглядно-чувственное мышление. Надо отметить, что в книгах автора «Теория психосемиозиса и древняя антропокосмология» [2] и «Символы и числа “Книги перемен”» [3] приводятся специальные реконструктивные процедуры, позволяющие достаточно обоснованно давать подобные определения функциональным уровням психики и интерпретировать соответствующие им термины, однако формат журнальной статьи не позволяет здесь их подробно развернуть.

Понятие *манас* достаточно многозначно: «дух», «душа», «ум», «мысль», «замысел», «желания», «стремления», «эмоции». В психологических учениях Индии им могла обозначаться как вся психическая сфера целиком, так и отдельные уровни. В данном случае, находясь на более высокой иерархической ступени, чем наглядно-чувственные образы, *манас* будет обозначать эмоционально-ценностный уровень, который условно, как и в китайском учении, определим как «стремления». В поздних вариантах санхьи понятие *манас* ассоциируется с уровнем наглядно-чувственного мышления, а более высокий уровень, связанный с индивидуализацией и эмоциями, обозначается другими терминами.

Буддхи в санхье означает общую способность понимания. Этот термин в классической санхье отождествлялся с *махатом* = *маха* + *атман* («великий ат-

ман»), а здесь представлены оба термина как обозначающие нечто различное. Поэтому понятие *буддхи* можно интерпретировать как «рассудок», а *атма махан* (или *маха атман*) — как «разум». Слово *атман* в других контекстах может еще означать «дыхание», «дух», «душу», «тело», «сущность», «Я» и др. Поскольку одна из главных тем санкхьи — поиски своего Я, то можно полагать, что *атма махан* — это Я как разумное начало в человеке и как содержательная его разновидность — Я-идея.

Более высокий уровень занимает «неявное, непроявленное» (*авьякта*), т.е. невыражаемое в формах обыденной психической деятельности, стоящее за ними как подсознание или сверхсознание. Это понятие в ряде других санкхьяистских текстов соотносится с понятием *пракрити* (букв. «претворяющее»), обозначающим тонкоэнергетическое «природно-духовное начало». В классической санкхье *авьякта пракрити* — это то, что производит *вьякта* («проявленную») *пракрити*, развертывающуюся в нисходящем порядке на ряд уровней. План, по которому осуществляется данное производство, определяется некими кармическими образованиями, присущими *авьякта пракрити*, и интенциями высшего уровня, которые она и «претворяет».

Авторы «Катха-упанишады» не ставили перед собой задачи дать полное описание психики. Их цель — показать путь спасения, который виделся им в последовательном медитативном «сдерживании» проявлений *пракрити*. Поскольку состояние обыденного сознания связано с восприятием предметов внешнего мира и созданием их наглядно-чувственного образа — *артха* — на соответствующем функциональном уровне психики, то последний может рассматриваться в качестве отправного. С ним также связана функция речи в своем знаковом срезе. Поэтому в «Катха-упани-

шаде» предлагается «сдерживать» речь в *манасе*, *манас* — в *джняна-атмане*, *джняна-атмана* — в *атма махане*, а последнего — в *шанта-атмане* [5, с. 105]. Термин *джняна* означает «знание, познание», и иногда его рассматривают как замену термина *буддхи*. Таким образом, *джняна-атман* — это «сущность познания» или «сущность рассудка». *Шанта* означает «умиротворение, покой», а значит *шанта-атман* — «сущность умиротворения». Сдерживание функций одного уровня приводит к актуализации управляющего начала более высокого уровня. Поскольку *авьякта* не несет в себе психического содержания, которое мог бы созерцать *пуруша*, ей и будет соответствовать состояние умиротворения. Соотнесение двух видов описания психических уровней по «Катха-упанишаде» представлено в табл. 2.

Таблица 2

«Катха-упанишада»		«Йога-сутра»
Уровни психики	«Сдерживания»	
<i>пуруша</i>		
<i>авьякта</i>	<i>шанта-атман</i>	<i>нируддха</i>
<i>атма махан</i>	<i>атма махан</i>	<i>асмита</i>
<i>буддхи</i>	<i>джняна-атман</i>	<i>ананда</i>
<i>манас</i>	<i>манас</i>	<i>вичара</i>
<i>артха</i>		<i>витарка</i>
<i>индрии</i>		

В «Йога-сутре» (1.17–1.18) выделяется пять медитативных состояний, которые сопоставимы с уровнями развертки *пракрити*, зафиксированными в «Катха-упанишаде» (см. табл. 2). Данные состояния следует понимать как урегулирование деятельности соответствующего функционального уровня.

Понятие *пракрити* в йоге заменяется понятием *читта* (букв. — «ум, понимание»), которое подразделяется на неявный и проявленный аспекты — *карана* («причинная») и *карья* («следственная») *читта*, соответствующие *авьякта* и *вьякта* *пракрити*. Четыре йогических состояния, соответствующие *карья читте*, понимаются как «однонаправленные» (*экагра*) и имеющие компоненту «познавания» (*сампраджнята*) «признаковых» (*линга*) форм [6, с. 94; 12, с. 25]. Самое нижнее из них — «продумывание» (*витарка*) — представляет собой концентрацию на внешних объектах и потому называется «грубым». Оно характеризуется поисковой активностью и оперированием наглядно-чувственными образами. Следующее состояние — «прочувствование» (*вичара*) — есть уже концентрация на внутренних, психических (и парапсихических) объектах и потому полагается «тонким». Оно характеризуется большей самососредоточенностью и оперированием своими стремлениями. Полное урегулирование последних переводит йога в состояние «умиротворения» (*ананда*). Это будет третья ступень йогического восхождения. Последним из «однонаправленных» состояний является «яйность» (*асмита*). В нем происходит концентрация сознания на феноменальной самости индивида, выражаемой на идейно-понятийном уровне как Я-идея.

Завершающим этапом указанной психотехнической процедуры является переход в *читта карану*. Это состояние сознания называется «сдержанное, прекращенное» (*нируддха*) и является «не познающим» (*асампраджнята*) признаки [6, с. 94; 12, с. 25], т.е. то, что относится к проявленному. Считается, что поскольку *читта* перестает при этом модифицироваться, то *пуруше* нечего уже созерцать, он становится свободным, цель йоги достигнута.

В «Санкхья-карике» описание структуры психики человека приняло более об-

стоятельный и формализованный характер, чем в «Катха-упанишаде» и «Йога-сутре», и в меньшей степени обусловлено медитативной техникой. Полагается, что человек целиком может быть представлен посредством 25 *таттв*, из которых одна является *пурушей*, а 24 принадлежат *пракрити*. Часть из них группируются по пяти модальностям. Поэтому выделяемых функциональных уровней будет меньше. В некоторой степени они будут совпадать со списком из «Катха-упанишады». Однако с помощью 24 *таттв* описывается не только психическая, но и физическая сторона индивида.

Согласно классической санкхье, *пракрити* в непроявленном (*авьякта*) состоянии состоит из трех еще более дробных начал, называемых *гунами* — «силы» (букв. — «струна, нить», ее натяжение или напряжение соответствует силе ее действия — тут напрашивается аналогия с тоном *пневмы* у стойков): *саттва*, *раджас* и *тамас*. Данная триада, так же как и *пракрити* в указанном состоянии, не воспринимается, и представления о ней строятся на основе анализа проявлений *пракрити* по принципу присоединения к двум оппозиционным понятиям их среднего. Однако в конкретном выборе функций этой триады нет однозначности, и в различных случаях каждая из *гун* может играть роль активного, пассивного и нейтрального начал. Например, такие полярности, как свет и тьма, проявление и сдерживание, восхождение и нисхождение, легкое и тяжелое, рассматриваются как проявления, соответственно, *саттвы* и *тамаса*. В то же время *саттва* может проявляться как нечто среднее между действием и бездействием — проявлениями *раджаса* и *тамаса*, а *тамас* — между удовольствием и неудовольствием — проявлениями *саттвы* и *раджаса*.

Гармоническое сочетание этих сил, их динамическое взаимоурегулирование полагается в санкхье в качестве ис-

ходного состояния *пракрити*, которое характеризуется ее непроявленностью (*авьякта*), а нарушение гармонии или разрегулирование в разных вариантах — в качестве тех или иных форм ее проявления (*вьякта*), ранжируемых в зависимости от удаленности от первоисточника и последовательности возникновения в антропокоsmогенезе. Представления об этих формах как раз и отразились в понятии *таттва*, а анализирование иерархий последних являлось самой популярной темой большинства сочинений по санхье.

Развертка *авьякты* рассматривалась санхьяяками как с психологических, так и с космологических позиций. Структура космоса полагалась тождественной структуре человека. *Авьякта*, будучи единой субстанцией, разворачивается для каждого *пуруши* по-особому в качестве как его психофизической оформленности, так и отчасти окружающей его внешней среды. Совокупность таких отдельных разверток представляет собой некую феноменальную антропокосмическую целостность.

Согласно классической санхье, первым этапом развертки *авьякты* является *махат* (букв. — «великий [принцип]») [7, с. 82; 14, с. 17], представляющий собой как бы совокупность форм объектов всего мира, не имеющих телесности на этом этапе развертки и обретающих ее в конце, то есть на этапе *махабхут*. С психологической точки зрения этот же этап развертки *авьякты* называется *буддхи* и представляет собой некую «способность понимания», основной функцией которой, согласно «Санхья-карике», является «принятие решения» (*адхьявасая*) [7, с. 129; 14, с. 55].

Из *буддхи* возникает *аханкара* («эгоизм», букв. — «Я делающий»). На этом этапе *пракрити* индивидуализируется. Согласно «Санхья-карике», *аханкаре* присуща функция «самоутверждения» (*абхимана*) [7, с. 131; 14, с. 59]. Она раз-

личает объекты по принципу «мое — не мое», приносящие удовольствие или неудовольствие, что проявляется в той или иной степени заинтересованности ими и в соответствующем эмоциональном переживании.

По неясным соображениям, видимо, достаточно поздним, санхьяяки стали рассматривать *аханкару* в качестве источника сразу четырех наборов реалий. Помимо *манаса*, из нее возникают пять *буддхиндрий* (букв. — «познавательные способности», т.е. ощущения; эквивалентный термин — *джнянендрии*), пять *кармендрий* («способности действий») и пять *танматр* («тонкие элементы», «чистые начала», букв. «только то»). Из последних затем возникают или складываются по определенным законам пять *махабхут* («грубые элементы», букв. — «великие действительности»).

Как определяется в «Санхья-карике», *авьякта* является только производящей, *буддхи*, *аханкара* и *танматры* — производимыми и производящими, а *манас*, *буддхиндрии*, *кармендрии* и *махабхуты* — только производимыми. *Манас* продолжает психическую линию развития *таттв*, *танматры* начинают физическую, а *буддхиндрии* и *кармендрии* могли мыслиться принадлежащими к той и другой. Считается еще, что *танматры* представляют собой тамасический поток, остальные *таттвы* — саттвический. Третья *гуна*, *раджас*, обуславливает и то, и другое. Согласно другим источникам, саттвическим является только *манас*, а *индрии* — раджасическими. Кроме того, некоторые санхьяистские авторы выводят *танматры* не из *аханкары*, а из *буддхи*. Таким образом видно, что данные определения не являются твердо установленными.

Исходя из этих определений, можно прежде всего заключить, что все *таттвы*, возникающие из *аханкары*, являются более низкими на иерархической шкале, чем

она, причем *махабхуты* эту шкалу замыкают. В ранних текстах, подобно «Катхаупанишаде», указывается, что *манас* стоит выше *индрий*, не различающихся при этом на *буддхиндрии* и *кармендрии*. Поэтому можно полагать, что иерархически рассматриваемые *таттвы* выстраиваются так: *аханкара* — *манас* — *индрии* (5 *буддхиндрий* и 5 *кармендрий*).

Под *танматрами* полагаются некие тонкие сущности пяти ощущений — слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния — или того, что эти ощущения производят, т.е. пяти *махабхут*, имеющих следующие названия: пространство (*акаша*), ветер (*ваю*), огонь (*агни*), вода (*апас*) и земля (*кишти*). Говорится, причем по-разному у отдельных авторов, о тех или иных сочетаниях *танматр* при образовании из них *махабхут*. Таким образом, иерархически *танматры* стоят на более высоком функциональном уровне, нежели *махабхуты*. Считается, что *танматры* столь «тонки», что обычные люди их не воспринимают, но йогам это доступно. Ведантисты, принявшие в основных чертах ранние взгляды санкхьяиков на структуру человека, посчитали необходимым дополнить описание уровня *танматр* с помощью понятия *праны* — «витальной энергии».

Концепция *махабхут* в некоторых моментах совпадает с древнегреческой концепцией стихий. Частично те и другие схожи и по названиям. Отличие же заключается в том, что *махабхуты* санкхьяики, да и вообще все представители брахманизма понимали прежде всего в качестве источников сенсорных сигналов, а у греков стихии — это состояния вещества. Санкхьяики связывают модусы ощущений с конкретными *махабхутами*. *Акаша* считается специфическим источником звука, вызывающего слуховые ощущения. Другие *махабхуты* имеют специфическое ощущение и от одного до четырех неспецифических. Для ветра (воздуха) это, соответственно, осязание и слух; для ог-

ня — зрение и осязание со слухом; для воды — вкус и зрение с осязанием и слухом; для земли — обоняние и вкус со зрением, осязанием и слухом.

Следует уточнить, что органы чувств и действий в своей вещественной оформленности принадлежат к уровню *махабхут*. Поэтому санкхьяики говорят, что *буддхиндрии* — это пять органов чувств, т.е. уши, кожа, глаза, язык и нос, а *кармендрии* — это пять органов действий: рот, руки, ноги, анус и половые органы, выполняющие, соответственно, функции речи, хватания, перемещения, очищения и воспроизводства.

Кармендрии и *буддхиндрии*, согласно учению санкхьяиков, являются «внешними способностями» (*бахьякарана*), а *манас*, *аханкара* и *буддхи* — «внутренними способностями» (*антахкарана*). Функционирование первых осуществляется в настоящем времени. Вторые, как об этом говорится в «Санкхья-карике», «действуют в трех временах (настоящем, прошлом и будущем)» [7, с. 139; 14, с. 69].

Процесс восприятия в классической санкхье рассматривался как восхождение от «грубых» модификаций *праkritи* к «тонким», т.е. обратно ее развертке. Органы чувств «схватывают» сигналы, идущие от объекта восприятия. *Манас* преобразует неопределенные (*нирвикальпака*) чувственные данные в определенные (*савикальпака*). *Аханкара* индивидуализирует возникший в *манасе* наглядно-чувственный образ, выказывая к нему то или иное отношение. *Буддхи* модифицируется в форму объекта восприятия и делает те или иные суждения о нем. За всем этим наблюдает *пуруша*, «высвечивая» собой результаты деятельности *буддхи* и тем самым осуществляя осознание.

Об *авьякте* в данной гносеологической теории ничего не говорится, но по всему ясно, что между ней и *вьяктотой* существует некое взаимодействие, а значит,

эксплицитная психическая деятельность должна как-то отражаться на состоянии *авьякты*. Считается, что продукты ее развертки разрушаются по истечении времени действия и возвращаются обратно в нее. Это должно вызвать перегруппировку *гун*, из которых складывается *авьякта*, что вызовет новую развертку. Такой непрекращающийся двойственный процесс и определяет все многообразие форм феноменального бытия.

Следует отметить еще один традиционный способ членения *пракрити*, который указывает на наличие в ее структуре эксплицитной и имплицитной составляющих. Согласно этому способу, *пракрити* в состоянии *авьякта* понимается как «причинное тело» (*карана шарира*), совокупность *махабхут* — как «грубое тело» (*стхула шарира*), а то, что находится между ними, — как «тонкое тело» (*сукшма шарира*). «Тонкое тело» соответствует эксплицитной составляющей *пракрити*, а два остальных — прилегающим к ней с двух сторон имплицитным уровням. «Тонкое тело» — это область осознаваемого психического опыта. Примечательно, что оно еще имеет название «знаковое, признаковое тело» (*линга шарира*), говорящее о его репрезентативном характере при обычных состояниях сознания.

Для наглядности рассмотренные понятия санхья из «Катха-упанишады» и «Санхья-карики» представлены в табл. 3.

Как можно заметить, выделение функциональных уровней психики до некоторой степени совпадает в санхье и древнекитайской психологии (ср. табл. 1, 2, 3). Однако в отдельных вопросах о природе человеческой души между ними имеются разногласия. *Пуруша* рассматривается индийскими мыслителями как бессмертное начало, обладающее функцией сознания. Душе-*хунь*, как показала реконструкция [3, с. 361–395], тоже свойственно сознание-*чжи*, но это не «чистое» сознание *пуруши*, автономное от своего содержания

и действий *пракрити*, а сознание, которое возникает благодаря функционированию всей психической структуры. Кроме того, ни о каком бессмертии в отношении души-*хунь* говорить не приходится. В первых, она не изначальна и возникает в человеке под воздействием внешних сил, а во-вторых, пределом ее совершенствования является не последующее бессмертие, а внетелесное долгожительство, определяемое как запасы духовно-жизненной энергии на уровне *цзин-шэнь*, так и различными мировыми ритмами, включая ритм возникновения и уничтожения Вселенной.

В Древнем Китае было, по сути, представление о психике как о кольцевом образовании, и поэтому имплицитные и эксплицитные сферы (в табл. 1 представлены функциональные уровни, имеющие названия, но еще шесть уровней были выведены китайцами чисто структурно, см. [3]) параллельны, душа-*хунь* связана с ощущениями, т.е. она есть не что иное, как своеобразное «ощущение ощущений», невозможное без деятельности остальных уровней психики.

По китайскому учению, душа-*хунь* возникает в человеке в момент рождения. При рождении человек сталкивается с чувственными впечатлениями, вызываемыми в его психике внешним миром. Поэтому можно сказать, что *хунь* формируется как имплицитное противопоставление эксплицитному отражению действительности. О душе-*по* говорится, что она возникает в момент зачатия. Тем самым китайцы, видимо, хотели просто отметить, что душа-*по* возникает раньше, чем душа *хунь*, поскольку в то же время в китайских источниках пишется, что во время зачатия, понимаемого как взаимодействие пневм-*ци* родителей, возникает *юань ци* («изначальная пневма») или *цзин* («сперматическая эссенция») ребенка, которые являются потенцией всего его целостного организма. В них должны находиться за-

Таблица 3

«Катха-упанишада»	«Санкхья-карика»		
<i>пуруша</i>	<i>пуруша</i>		
<i>авьякта</i>	<i>авьякта</i>	<i>пракрिति</i>	<i>карана шарира</i>
<i>атма махан</i>	<i>махат = буддхи</i>		<i>сукшма (лингва) шарира</i>
<i>буддхи</i>			
<i>манас</i>	<i>аханкара</i>		
<i>артха</i>	<i>манас</i>		
<i>индрии</i>	<i>индрии</i>		
	<i>танматры</i>		
	<i>махабхуты</i>		<i>стхула шарира</i>

родыши души-хунь и вообще всей структуры организма.

Получается, что во внутриутробном периоде, хотя душа-хунь еще не возникла, для нее должно быть уготовано место. С другой стороны, когда земная жизнь человека прожита, душа-хунь, как считается, трансформируется в дух-шэнь, что должно означать перемещение доминанты сознания к первичным потенциям.

В некоторых направлениях санкхьи также говорится о двух аспектах *пуруши*, структурно совпадающих с позициями трансформации души-хунь. Над *пурушей*, который соприкасается с *пракрिति* и потому является «познающим» (*пратибуддха*), находится полностью отрешенный *пуруша*, являющийся «непознающим» (*апратибуддха*). Это субъект без объекта, чистое индивидуальное бытие.

Отношения между душой-по и более низкими по иерархии эксплицитными уровнями психики в некоторой степени подобны отношениям *авьякты* и *вьякты пракрити*. В санкхье вторая является разверткой первой. В китайской психологии нижние уровни, хотя не рассматриваются в качестве развертки души-по,

тем не менее в достаточной степени обусловлены ею.

Отношения между душой-по и более высокими по иерархии имплицитными уровнями, связанными с душой-хунь, достаточно отличаются от взаимоотношений *пракрिति* и *пуруши*, которые, кстати, также рассматривались как женское и мужское начала. Китайское учение об этих началах было направлено на установление между ними гармонии, а индийское — на их разделение.

Хотя «высшее Я» в индийской традиции именуется *пуруша*, что указывает на принадлежность его к человеческому роду, человеческого в метафизической концепции этого «Я» крайне мало. Учение о душе-хунь, связанной с конфуцианским понятием «человечность-жэнь», гораздо полнокровнее с гуманистических позиций. После своего рождения, когда возникает душа-хунь, индивид попадает в человеческий коллектив, благодаря чему и становится по-настоящему человеком. Высшая этика взаимоотношений на основе человечности-жэнь позволяет ему совершенствоваться до такой степени, что после смерти он приобретает

возможность присоединиться к эгрегору, сформированному еще его первопредками и объединяющему родственные человеческие души по принципу резонанса, т.е. по принципу связи подобного с подобным.

Надо отметить, что представления о *пуруше*, как и в целом доктрина спасения санкхья, йоги и веданты, оказались мало понятными в Европе, несмотря на то, что знакомство с ними произошло уже достаточно давно. И дело тут в различиях ментальностей, задаваемых некоторыми факторами культур Индии и Европы. Если в первой доминирующему мировоззрению свойственна, как уже говорилось, психологизированность, то во второй — соматизированность (от греч. *сома* — «тело»), т.е. идущая от древних греков тенденция видеть все как некие имеющие форму тела (пример — отмеченное выше понимание стихий). Если в первой признается эманационное возникновение мира (в санкхье и йоге — из *пракрити* авьякта, в веданте — из Брахмана), то доминирующая религия во второй — христианство признает креативистскую модель мира, т.е. в которой мир создается богом-творцом. Если в европейском мировоззрении привычна мысль о спасении как о совершенствовании и развитии души, как о «восхождении» на Небеса, то для индийца тема совершенствования и развития души не имеет смысла, поскольку душа (*пуруша* или *атман*), по сути, неизменна, а ее спасение — это последовательное снятие с нее всех «оков» *пракрити* или *майи*, что видится не как «восхождение», а как «подтягивание кверху» — из *вьякты* в *авьякту* — нитей-*гун*, задающих разного рода психические переживания, от которых надо избавиться. С этим противопоставлением связано различие в структуре психики, вершиной которой у европейцев, начиная с Платона и Аристотеля, считается разум (восхож-

дение — это движение разума к Перводвигателю-богу, Единому, понимаемое у неоплатоника Псевдо-Дионисия как «умное делание»), а у индийцев-санкхьяиков — *пуруша*, который, как было показано (см. табл. 1), выше разума и *авьякты* и, по сути, находится в той области, которую европейцы отвели для божественного. И наконец, если многие европейцы, хотя христианство и не приемлет идею реинкарнации (перерождения), рассматривают ее возможность как благо, то для индийцев она — безусловное зло, от которого надо избавляться всеми возможными способами.

В силу подобных мировоззренческих различий не удивительно, что в процессе восприятия индийской мудрости западной культурой возникает множество недоразумений. Ярким примером этому является отражение древнеиндийских представлений о структуре человека в теософии — учении, основанном в 1875 г. Е.П. Блаватской и породившем к настоящему времени множество модификаций (антропософию, рерихианство, бейлианство и пр.). Описание семичленной структуры человека (семи тел человека) встречается во многих теософских книгах, часто с большими разночтениями. Поэтому для анализа лучше всего будет взять лаконичное описание из книги А.П. Синнетта «Эзотерический буддизм» [13], изданной в 1883 г. Как отмечал один из сподвижников Блаватской, В. Джайдж, в книге «Океан теософии» [10], Синнетт «первым в этом столетии обрисовал в общих чертах реальную природу человека», «используя информацию, которую сообщила ему Блаватская, в свою очередь получившая ее непосредственно от Великой Ложи Посвященных». Надо отметить, что при этом Блаватская часто ссылалась (в частности в «Тайной доктрине», изданной впервые в 1888 г. [9]) на описание Синнетта, которое иногда считала нужным немного подправить.

Конечно, сведения о «реальной природе человека» теософами не были ни от кого получены, а являются просто ошибочной интерпретацией самой Блаватской взглядов индийской психологии (преимущественно, веданты), и можно предположить на основе каких источников: это был период, когда плеяда талантливых западных ученых — П. Дейссен, Р. Гарбе, М. Мюллер и др. — начали заниматься серьезными исследованиями древнеиндийской мудрости и переводить канонические книги санкхьи, йоги, веданты и др.

Итак, список семи составляющих человека по Синнетту (табл. 4). Конечно, вопреки названию его книги, он не имеет никакого отношения к буддизму. Число семь было выбрано, видимо, на нумерологических основаниях — в некоторых культурах оно считается «священным». Синнеттом человек описывается как духовно-телесное существо. Поэтому начинается все с тела, и, в принципе, допустимо его связать с санскритским термином *рупа* — «внешний вид, форма», хотя *рупы* бывают разные, а термин *стхула шарира* более употребим. Над физическим телом индийцы, как указывалось ранее, помещают *линга шариру* — «знаковое тело», а тут оно обозначено уров-

нем выше и как «астральное тело». По ведантистским представлениям, как уже отмечалось, пять *пран* связаны с самой грубой частью *линга шариры* и, таким образом, граничат с физическим телом. По отношению к нему *праны* у Синнетта расположены верно. Допустимо *праны* интерпретировать как «витальность», но *дживу* он поместил рядом совершенно напрасно. Ведь этот термин обозначает нечто иное, как воплощенного *атмана* и, таким образом, должен быть сопоставлен с самым верхним уровнем из синнеттовского набора.

Одна из первых последовательниц Блаватской в России, Е.Ф. Писарева, в книге «Человек и его видимый и невидимый состав» [8, с. 217] для обозначения физического тела дает название *стхула бхута*, которое, видимо, было скомпоновано из *стхула(шарира)* и (*маха*)*бхута*. Над ним она помещает *прану* и *линга шариру*, которая, как указывалось, начинается с этого уровня, но им не ограничивается. Этот уровень у Писаревой называется «эфирным», видимо, по одному из вариантов перевода термина *прана* (хотя лучше термин «эфир» — пятая греческая стихия — использовать для перевода термина *акаша*, пятой стихии индийцев).

Таблица 4

Санкхья	Термины Синнетта	Интерпретации Синнетта
<i>атма махан</i>	<i>атма</i>	дух
<i>буддхи</i>	<i>буддхи</i>	духовная душа
<i>аханкара</i>	<i>манас</i>	человеческая душа
<i>манас</i>	<i>камарупа</i>	животная душа
<i>индрии</i>	<i>линга ширира</i>	астральное тело
<i>танматры</i>	<i>прана/джива</i>	витальность
<i>махабхуты</i>	<i>рупа</i>	тело

Понятие «астральное (сидерическое) тело», стоящее в списке над витальностью, было совершенно чуждо индийцам. Оно было предложено неоплатониками в плане развития идеи Платона, считавшего, что человеческие души живут на звездах, значит, у них должно быть особое, «звездное» тело. Понятие «астральное тело» использовал Парацельс, которого Блаватская цитирует, и у которого, видимо, его заимствует.

Писарева также называет третий снизу уровень «астральным телом», но связывает его с термином *камарупа*, который у Синнетта почему-то находится уровнем выше. Термин *камарупа* (букв. «форма желания», «вожделенный образ»), если искать ему аналог в индийской психологии, действительно можно связать с третьим уровнем, где расположены *буддхиндрии*, поскольку последние воспринимают внешние «формы» (*рупы*), которые у субъекта вызывают привязанности и желания. Но *индрии* в индийской системе никак не ассоциируются с «животной душой». Последний термин возник в психологии Аристотеля и активно использовался средневековыми европейскими мыслителями наряду с «растительной» и «человеческой» душами. И та, и другая не фигурировали в индийской психологии.

Что касается *манаса*, который не является вообще никакой душой, то как было показано, в разных наборах *тамтве* ему приписываются два разных значения. Видимо, теософы это уловили и поэтому в других книгах стали говорить о «высшем» и «низшем» *манасе* (как у Писаревой, которая первый почему-то связала с «чистым разумом или интуицией», а второй — «со всеми мыслительными процессами, совершаемыми с помощью мозга»). По-видимому, тут мы имеем дело с первым, который близок по значению *ахамкаре* — *тамтве*, отвечающей за распознавание пристрастий.

Если бы знать, что вкладывается в понятие «духовная душа», то можно бы подумать, какое отношение оно имеет к *буддхи*. Что касается последнего, то неясно, в каком варианте он использован у Синнетта — как в «Катха-упанишаде» или как в «Санхья-карике». Ведантисты их не различали, мысля *буддхи* как уровень разума и понятийного мышления. Но если над ним стоит *атман*, то он должен был бы быть уровнем рационализации (рассудка). Что касается *атмана*, то это не дух, а, в данном случае, если идти за теми же ведантистами, воплощенное Я человека, иллюзорно (под действием *майи*) получающее индивидуальное существование, но в реальности являющееся частью Брахмана (высшее мировое начало, источник всего), или по другой версии — тождественное ему.

Естественно возникает вопрос: почему же такая абсурдная интерпретация индийского учения долгое время не только удовлетворяет многих чисто теоретически, но является неким ориентиром в исследовании разного рода психических феноменов и «тонких миров»? Видимо, все дело в отсутствии способности к критическому мышлению у этих многих и в самореферентности психики, вследствие которой принятые так или иначе (при обучении, внушении, воспитании или понаслышке) индивидом определения тех или иных проявлений психики становятся ее реальностью, как бы примысливаются к любым переживаниям и деформируют любой психический опыт. Поэтому к овладению древнеиндийской психологической мудростью европейцам надо подходить с некоторой степенью отстраненности, выбирая такую дистанцию, на которой будут лучше видны ее бесценные сокровища.

Литература

1. Ганзен В.А. Системные описания в психологии. Л., 1984.

2. Еремеев В.Е. Теория психосемиозиса и древняя антропокосмология. М., 1996.
3. Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». М., 2005.
4. Еремеев В.Е. Древнекитайское учение о структуре психики // Методология и история психологии. 2006. Том 1, вып. 2. С. 138–150.
5. Катха-упанишада // Упанишады / пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М., 1991. С. 95–112.
6. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер. с санскр. Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992.
7. Лунный свет санкхья-истины / пер. с санскр. Р. Гарбе; рус. пер. Н.И. Герасимова. М., 1900.
8. Пусарева Е.Ф. Человек и его видимый и невидимый состав // Человек и его тела / А. Безант. Магнитогорск, 1996. С. 203–262.
9. Blavatsky H.P. The Secret Doctrine. V. 1, 2. L., 1888; V. 3. L., 1897.
10. Judge W.Q. The Ocean of Theosophy. N.Y., 1893.
11. Huang Ti Nei Ching Su Wen: The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine / Trans. I. Veith. Baltimore, 1949.
12. Patanjali Bh. Sh. Aphorisms of Yoga. Trans. by W.B. Yeats. L., 1952.
13. Sinnett A.P. Esoteric Buddhism. L., 1883.
14. The Sankhya Karika of Iswara Krishna. Trans. J. Davies. L., 1881.