

ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
АДМИНИСТРАЦИЯ ТОМСКОЙ ОБЛАСТИ
АДМИНИСТРАЦИЯ г. ТОМСКА
РОССИЙСКИЙ ФОНД ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ТОМСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА
ФАКУЛЬТЕТ ПСИХОЛОГИИ ТГУ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ В XXI ВЕКЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

*Сборник материалов
V Сибирского психологического форума*

*3–5 октября 2013 г.
г. Томск*

Томск
2013

ИНДИЙСКАЯ ДУХОВНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ДАНИИЛА АНДРЕЕВА

О.А. Дашевская (Томск, Россия)

С конца XIX и вплоть до середины XX века в русской литературе наблюдается увлечение восточной философией. Интерес к ней разбужен новыми исследованиями, появившимися в России во второй половине XIX столетия и в том числе об Индии, которая и была открыта национальным сознанием. Индия как духовная прародина человечества возникает в творчестве целого ряда поэтов серебряного века: Н. Клюев, С. Есенин, Н. Гумилев и др.

Д. Андреев указывал на брахманизм как на принципиальную составляющую его мировоззрения. Существенно его документальное высказывание о тяготении к индийской культуре, которую он ощущал «как нечто родственное ... душе». Проблема «Андреев и Индия» заслуживает подробного и серьезного разговора, опирается на большой материал биографии, творчества, писем. Серьезность этих увлечений подтверждают книги из его библиотеки, конфискованные при аресте, его роман «Странники ночи», книга стихов «Русские боги», «Железная мистерия», метафилософский трактат «Роза Мира», даже шуточная энциклопедия «Новейший Плутарх». На протяжении всей жизни поэта сохраняется постоянный живой интерес к этой древнейшей культуре. В письмах Андреева 1950-х годов многочисленны восхищения индийским эпосом «Махабхаратой».

Индийская традиция оказалась созвучной Андрееву по нескольким причинам. Во-первых, укажем на то, что индийская философия, в отличие от западной, создавалась в поэтической форме. «Философская материя» в индийской культуре не дана нам непосредственно, а предстает в форме текстов иного типа (трактатов и стихов в том числе). Тип философствования Андреева в идеале тяготеет к соединению философского и художественного. Во-вторых, исследователи отмечают, что одна из отличительных черт восточной философии – ее внеисторичность, именно в индийской традиции менее всего встречается то, что называют «историческим сознанием», или «историчностью сознания». Индийская философия – самая мистико-религиозная система мышления, заявившая о себе именно в этом аспекте и оставшаяся в этих границах. Западное знание, начиная с античности, включает в себя мистицизм как одну из своих составляющих, частную тенденцию развития, устремившись к рационализму, достигнутому расцвету в классической немецкой философии. Индийская философия осталась исключительно мистическим умонастроением, и именно этой своей стороной она близка Андрееву. Подчеркнем также, что именно индийская философия наиболее терпима к другим учениям, придерживается идеи примирения разных школ и течений мысли, так как все правы в единой направленности духовных устремлений.

Индийская философия содержит глубокие духовные прозрения о человеке, ставит в основу своих размышлений не внешний мир, а личность, причем бытие ее не исчерпывается формами наличного эмпирического существования, а обнаруживает свое метафизическое измерение. В представлениях Андреева человек «по своей духовной стороне» вмещает в себя частицу божественной сущности; душа является в нем как бы «сгущением», «индивидуальным типом» всепроникающего Мирового Духа, который соединен со всеми вещами в мире, как «скрытая сила мировой жизни, как субстрат их бытия и формы»; он соединяется с человеческим составом через монаду. И хотя разграничение духа, души и тела проводится не только в индуизме, но именно там оно осуществляется наиболее последовательно.

В представлении Андреева человек – микрокосм, который «дублирует» структуру Вселенной (макрокосма), изоморфен ей как носитель духа, души и тела. Андреев воспроизводит в структуре Планетарного Космоса индийскую трехсферную модель: 1) Божественная сторона (*guna sattwa*) - область богов и гениев; 2) средняя – область человеческой жизни (*guna radshas*), колеблющаяся между светом и тьмою, божественным и материальным планом; 3) тьма (*guna tamos*) - мир нечистоты и смерти [Переселение душ 1994: 42-43]. У Андреева дух (высшее сознание) управляет организмом, тело – «передаточный механизм его воли», которым движет «свободное, осознанное желание» [Андреев, 1999: 81-82].

Душа в индийской философии обретает свою собственную сущность только в глубоком сне, когда исчезают ограничения – бодрствование или сон со сновидениями, вернувшись к себе «домой» после «дня» [Степанянц 2001: 20-21]. Рожденная в «праздничных мирах», она в своем «нисхождении» помнит «осиян-

ную высоту». Индийское мирозерцание, расширяя границы существования человека, дифференцируя «уровни» его сознания, вынуждено уточнять разную природу реальности, в которой он «пребывает». Аксиологически низшая точка существования человека – дневная жизнь (бодрствование), а высшая – сон без сновидений, так как в него не просачиваются впечатления эмпирической жизни, как в сон со сновидениями.

Индусы дифференцируют разные состояния «реальности», выделяя «тонкие» и более «плотные» облачения человека, они исходят из того, что в структуре Я имеется: 1) «телесное» Я (в ситуации бодрствования), 2) «эмпирическое» Я (сон со сновидениями, в который проникают впечатления земной жизни), 3) «трансцендентное» Я (сон без сновидений), 4) «абсолютное» Я. Андреев, выделяя в структуре личности четыре оболочки, называет их по-другому, но, по сути, идентифицирует с уровнями реальности в индийской философии: физическое тело соответствует «телесному» «я», эфирное – «эмпирическому» «я», шельт и астрал – аналог «трансцендентного» «я» (душа), и, наконец, монада является хранителем «высшего Я». Это абсолютное, бессмертное «Я» («атман, дух, монада»), которое у Андреева маркировано прописной буквой («Я») в отличие от всех остальных, обозначенных строчной («я»).

«Я» как верховная божественная сила, «высший субъект сознания», согласно индийским представлениям, есть некий «общий фактор» человека, который продолжает существовать в нем во всех изменениях: в состоянии бодрствования, двух снов, смерти, воплощения и окончательного освобождения. «Я», как уточняют исследователи индийской философии, «не совокупность качеств, называемых мною», а – «Я», которое «остается вне и независимо от этих качеств». «Я» – субъект в истинном смысле [Радхакришнан 1993 125 – 127].

В творчестве поэта есть «программные» тексты, демонстрирующие выше сказанное. Это ранние стихотворения «Когда уснет мой шумный дом» и «Миларайба», а также поэма «Симфония городского дня».

В стихотворении «Миларайба» (1935) уже введены категории индийского мирозерцания: «майя», «Истинно-Сущее», бодхисатва (учитель), пути спасения. Само оно названо именем индийского поэта IX века. Сюжет стихотворения представлен оппозицией «мира имен и форм» (эмпирическая действительность) и высшей реальности, знанием о которой наделен лирический субъект: «Там внизу – селенье... / ... Это лишь узоры, пестрый шелк Майи, / Это - только тени моего сознания, / Погруженного, навсегда слитно, / В Вечно-Сущее, / В глубину света» [Андреев 1993: 333]. Лирический сюжет стихотворения «Миларайба» представляет собой цикл жизни лирического Я, его «нисхождение-восхождение»: спуск с гор, юность («Зацвела Юность, ... Я скитался долго по шумному миру»), зрелость («И в обитель скорбных я ушел, плача»). Новое духовное знание в старости («прорыв» за завесу «майи») заключается в постижении «единства жизни и неразрывности связи человека с жизнью Вселенной», то есть единого «высшего пути» для всех («И теперь только ... идут люди, прибегают волки вести беседу / О путях спасения, о смысле жизни») (Выделено нами – О.Д.).

Антропологические идеи индийской философии наиболее отчетливо звучат в поэме «Симфония городского дня» (1955) из книги «Русские боги». Сюжет поэмы – день жизни советского государства; массовому сознанию, выражающему мироощущение эпохи «великой реконструкции», предпочитающей «бодрствование», противостоит лирический субъект, устремленный к жизни духа (ночи). Сон связан с понятием «свобода» («А дух еще помнит свободу»), день – с сутолокой, «стальным сверхзаконом» – насильем, постыльностью «сует и обид»; созерцание во сне вневременного мира («Космос разверз свое вечное диво») сменяется погружением во временную «чуждую материю» условностей и ограничений.

Поэма имеет сатирическую, гротесковую природу, ее название («Симфония городского дня») содержит в себе глубоко иронический смысл. На первом плане в «Симфонии...» осуществляется тотальное развенчание «красной Гоморры», так как оппозиция «я» и «они» имеет универсальное значение для книг Андреева 1950-х годов. Но этим ее смысл не исчерпывается. На втором плане ставится проблема космического предназначения человека. Сквозь черты массовых шествий и ритмы трудового энтузиазма, знаки исторического времени, проступают черты обычной земной человеческой жизни. Лирический субъект выражает свое отношение к естественному бытовому существованию. Советской действительности противопоставлен не иной образ жизни в земном варианте, а иные координаты бытия («не наша, другая природа»). Сам круг эмпирической жизни приобретает негативные коннотации.

В первой части – «Будничное утро» – акцентирована вырванность человека из естественного для него состояния сна, насильственная включенность в «порядок» жизни – грохот, спешка, «остервенелая толпа» и «горлающие месива», «охваченные пафосом невиданных систем»: «Безвольно опускается в поток необходимости / Борьбой существования плененная душа» (Выделено нами – О.Д.). «Скрежещущий день» выхолощивает все «над-человеческое», что связано с истинным «Я».

Во второй части («Великая реконструкция») в центр выдвигается человек как исполнитель социально-культурной роли. Порабощение человека цивилизацией – не черта исключительно советской эпохи, а логическое развитие пути мировых стандартов («В своем разрастании город неволен», «Учтен чертежами Египет, Ампир, Ренессанс, Вавилон»); творец и раб системы, человек, растворяясь без остатка в восторженном кипении, забывает об отблесках «веры ночной».

Третья часть – «Вечерняя идиллия» - время отдыха и телесных наслаждений (парки, игры, аттракционы, американские горки, ресторан, танцы, джаз). Течет обычная человеческая жизнь («Город, как встарь, длит жизнь»). Историческая действительность маркируется индустриальным фанатизмом и карнавалом: бесовщина работы и развлечений идентифицируются как взаимопорождающие и тесно связанные формы проявления «планетарного научного апофеоза»; лава экспериментов «стального Левиафана» (космического палача) и вечерний праздник как буйство витальных сил одинаково вычеркивают «правду ночной души». Андреев не приемлет удовлетворенность земным существованием, исчерпанность им, эмпирическая жизнь сама по себе всегда будет порядком ниже.

Сознание лирического субъекта атрибутируется в координатах индийской философии. В сюжете поэмы продемонстрирована разноматериальная структура человека; ее основа – уход души из своей истинной обители (наступление утра) и возвращение в нее же. Индусы пришли к выводу, что все, что идет от внешнего мира, мимолетно и не имеет к духу ни малейшего существенного отношения. Дух ко всему остается равнодушным; только низшая его сторона, душа, как качественно личная сторона, соприкасается с миром. Андреев фабульно реализует эти представления, дифференцируя в поэме «дух» и «душу». «Дух» остается сторонним наблюдателем жизни «дня», он объективирован и относительно обособлен от телесного существования человека, о нем рассказано в безличной форме: «Он (дух – О.Д) видит: ... народные моря: / Там всякий пробирается в глубь чрева исполинского, / В невидимом чудовище монаду растворяя» [Андреев 1993: 53]. Душа же выступает частью реальности, обращается к «бессонному труду» дня, «восторженному чаду» – «долбить, переподковываться, строить на ходу». Она отчасти подвластна земной «лжи», где человек обезличивается: «Глаза – одинаковы. Руки – точь-в-точь. / Мысли – как лаковые. Речь – как замазка... / И дух забывает минувшую ночь – Сказку» [Андреев 1993: 53]. Единение духа и души происходит ночью, что в «нарративе» маркировано сменой безличной формы повествования на личную («Слышу дыханье иного собора»). Лирический субъект в собственном смысле слова (лирическое «Я») появляется в последней четвертой части, названной «Прорыв»: лишь когда завершается «злой день», открывается возможность «расторгнуть плен», подчеркнем, «...Рвануть из пут свой дух, / Проклясть позор, жизнь, тьму, ложь, строй» (Выделено нами – О.Д.) [Андреев 1993: 66]. Поставленные в один синонимический ряд «жизнь, тьма, ложь, строй» свидетельствуют о том, что аксиология Андреева превышает социальные параметры. В «Симфонии...» утверждается, что только бесконечное дает понимание счастья, что необходимо уйти от «призрачной реальности» к «духовной», от темноты к свету. Во многих других произведениях 1950-х годов выражены аналогичные идеи: земная эмпирическая жизнь – тюрьма, «плотная злая тень», «мутное тесное лоно», в которое «сквозь узкую щель сознания» лишь изредка скользят «воспоминания смутные» («Миры просветления»). Ночь – первоначальная и исконная стихия человека у Андреева («Слава тебе, материнская Ночь!»). Поэтому «уголь первородства», то есть «себя» лирический субъект обретает только ночью, когда «вырывается из круга», днем же его божественная сущность меркнет в суете повседневности: «Пусть же назавтра судьба меня кинет / Вновь под стопу суеты, в забвенье, - / Богосыновства никто не отнимет и не развеет бессмертье мое» [Андреев 1993: 69]. Таким образом, только ночью осуществляется возвращение «домой».

Индийская составляющая в мирообразе Андреева достаточна обширна, она включает целый ряд категорий и дефиниций: карма, сотериологическая идея, особенно значимо для ключевых произведений писателя понятие учительства («Железная мистерия», «Роза Мира»).

Литература

1. Андреев Д. Роза Мира. М., 1999.
2. Андреев Д. Собр. соч в 3-х т. М.: Урания, 1993. Т.1.
3. Переселение душ. М., 1994.
4. Радхакришнан С. Индийская философия. М.: Миф, 1993. Т.1.
5. Степаняц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М.: Восточная литература. РАН, 2001.