

В.Е. Еремеев

ТЕОРИЯ ПСИХОСЕМИОЗИСА И ДРЕВНЯЯ АНТРОПОКОСМОЛОГИЯ

М., 1996



Оглавление

[Введение](#)

[Глава 1.](#) Эннеаграмма и неоплатонизм

[Глава 2.](#) Антропокосмос Платона

[Глава 3.](#) Теория психосемиозиса

[Глава 4.](#) Древнекитайская антропокосмология

[Глава 5.](#) “Сути” санкхьи, йоги и веданты

[Глава 6.](#) Буддийская дхарма

[Глава 7.](#) “Колесо бытия”

[Глава 8.](#) Человек-машина

[Глава 9.](#) О “душе” и “восхождении”

[Глава 10.](#) “Второе осевое время” (вместо заключения)

[Литература](#)

Е 70 Еремеев В. Е.

Теория психосемиозиса и древняя антропокосмология. — М.: ACM, 1996.

ISBN 5-87232-022-1

В книге излагаются основы теории психосемиозиса, описывающей с семиотических позиций структуру психики и являющейся своего рода метатеорией древних антропокосмологических учений, таких как неоплатонизм, даосизм, санкхья, йога, буддизм, суфизм и др. Показываются пути и методы реконструкции этих учений с целью их интеграции с современной системой знаний. Оцениваются их онтологические, гносеологические и сотериологические аспекты. Предлагаются принципы построения новой научно-философской парадигмы.

Издание адресовано всем, кто интересуется философией и психологией, историей науки и религии.

ББК 87.3

ISBN 5-87232-022-1

© В. Е. Еремеев, 1996

В. Е. Еремеев

ТЕОРИЯ ПСИХОСЕМИОЗИСА

И

ДРЕВНЯЯ АНТРОПОКОСМОЛОГИЯ

Введение

Данная работа, так же как и предыдущая книга автора, "Чертеж антропокосмоса" (21), посвящена проблемам антропокосмологии. Под антропокосмологией здесь понимается наука о человеке и космосе, мыслимых в своем нерасторжимом единстве. По сути дела, это еще только становящаяся наука. Можно говорить лишь о начальном этапе ее развития, который включает в себя анализ антропокосмологических взглядов философских, натурфилософских и религиозно-философских учений различных древних культур, сопоставление их с современными научными данными самого широкого круга дисциплин и предварительное теоретизирование на основе всего этого с целью выработки системы основных понятий и антропокосмологической парадигмы. В силу того, что антропокосмология строится на стыке множества наук, предполагается, что в будущем она будет выступать в качестве единой науки.

Не случайно построение антропокосмологии как науки сопровождается сопоставлением древних и современных знаний. У тех и других есть свои достоинства, на которые следует обратить внимание. Современная наука выработала достаточно развитые экспериментальные и теоретические методы познания действительности, докопалась до многих тайн природы и человека, о которых в древности не могли и помыслить. Но в то же время современные знания имеют множество лакун. Эти знания по большей части разрознены и не представляют из себя единой системы. В древней науке, отличающейся от современной своими подходами познания природы и человека, многие из указанных лакун оказались заполненными, но эта информация по тем или иным причинам осталась вдали от магистрального пути развития научных знаний и не была востребована. Поэтому обращение к древним знаниям делается с целью поиска забытых ментальных технологий и неординарных результатов познания. К тому же древняя наука, обладавшая по большей части антропоморфным видением мира, безусловно, ошибочным по своей сути, именно в связи с этим в большей степени, чем современная наука, была антропокосмологичной, то есть отражала законы единства человека и космоса и содержала принципы единства знаний. При сня-

тии этой антропоморфности многие антропокосмологические взгляды древней науки могут быть взяты на вооружение современными учеными.

Нельзя не отметить, что идеи некоторых древних философских и религиозно-философских учений влияют до сих пор на современную жизнь общества. Многовековая история человеческой культуры на них порой почти не отразилась. Некоторые из них все так же, как и в древности, способствуют культивированию архаических способов видения мира, которые вступают в диссонанс с современной наукой. Тем самым и духовный мир человечества является расколотым на противоречивые тенденции. Взять все полезное из этих учений и соединить с научными представлениями — одно из условий преодоления этого раскола.

В антропокосмологии одним из приоритетных направлений является изучение психики человека как космического феномена. Эта проблема достаточно широка, но так или иначе определяется представлениями о структуре психокосмоса человека с конкретным подразделением этой структуры на функциональные уровни и установлением связей между ними. Если в книге "Чертеж антропокосмоса" рассмотрению указанных представлений было отведено не более одной пятой части всего ее объема, то данная работа посвящена прежде всего этой теме. Эта тема кажется автору чрезвычайно важной, поскольку представления о структуре психокосмоса, входившие в качестве составной части в те или иные древние философские и религиозно-философские учения, в значительной степени определяли специфику того, как в этих учениях ставились и решались гносеологические, онтологические и сотериологические проблемы.

Изучение психического феномена в той широте, которая определяется антропокосмологической парадигмой, является важным еще и потому, что психика как соединение сознания и бессознательного в человеке — это источник всех смыслов культуры, основа всех ее ценностей, являющихся таковыми в той степени, в какой они сознаются, и в той, в какой имеются к этому предрасположенности, обусловленные бессознательным. Отношение к проблеме психики определяет в целом качество человеческого существования. Любая наука — это наука человека, то есть такой способ получения знаний, который обусловлен познавательными возможностями человека и направлен на удовлетворение его биологических, социальных и духовных нужд. Поэтому осознание любой наукой своей антропокосмологичности в вышеуказанном понимании этого слова — это один из залогов ее гармонического развития.

В книге "Чертеж антропокосмоса" определенное внимание было уделено системе Г. И. Гюрджиева. Обращение к этой системе строилось на двух моментах. С одной стороны, ставилась задача реконструкции того древнего антропокосмологического учения, на котором базировалась система Г. И. Гюрджиева. В настоящей книге эта тема будет продолжена. С другой стороны, высказанные Гюрджиевым соображения об эннеграмме послужили отправной точкой для создания специального языка описания древних антропокосмологических учений. Сама эннеграмма была использована в качестве схематического базиса описания, и это дало определенные положитель-

ные результаты. Однако исследования показали, что учение об эннеаграмме в том виде, как оно преподносилось Гюрджиевым, является сильно детерминированным архаическими представлениями и содержит не подкрепленные научными данными субъективные модернизации самого Гюрджиева. Исследования также показали, что и в древнем Китае имелась развитая эннеаграммная методология, но и она не была свободна от исторически обусловленных архаизмов. Поэтому, учитывая обобщенный опыт анализа двух указанных вариантов эннеаграммной методологии, показалось необходимым разработать не зависимую от них методологию, призванную лечь в основу антропокосмологической метатеории. В качестве такой метатеории применительно к психологическим аспектам антропокосмологии в настоящей книге предлагается теория семиотических процессов в психике, или, иначе, теория психосемиозиса.

История развития наук, постигающих тайны чужих духовных культур, показала, что осмыслить незнакомую духовную культуру "как она есть" является иной раз весьма проблематичным. Традиционно используются два подхода к изучению древних философских и религиозно-философских учений. В первом случае исследование проводится в терминах исследуемого учения. Такой подход мало эффективен в плане понимания этого учения и ничего не прибавляет к духовной культуре, к которой принадлежит сам исследователь. Во втором случае на основе поиска аналогий и эквивалентов между исследуемым учением и культурой, к которой принадлежит исследователь, осуществляется понятийный перевод с созданием искусственного языка описания, являющегося как бы медиатором между сравниваемыми культурами. Однако такой язык описания философских и религиозно-философских учений древности, будучи все-таки языком определенной духовной культуры, аккумулирующим в себе все ее достижения и недостатки в плане постижения этой культурой бытия, не в силах выразить такие представления, которые ей абсолютно не свойственны или в чем-то глубже отражают действительность. Термины этого языка, как правило, имеют столь размытые семантические поля за счет их использования в различных и часто диаметрально противоположных течениях в истории культуры, что никакие терминологические уточнения, обязательные при любой корректной научной работе, часто практически не в состоянии эту размытость полностью преодолеть. Кроме того, исследователь, как бы он ни клялся в стерильности своих методов, обречен вносить субъективный элемент в получаемый им результат, который зависит от его культурологической, филологической и философской подготовленности и личных качеств и пристрастий. От этого никуда не деться, и здравомыслящему читателю, знакомящемуся с культурологическими исследованиями, остается только делать поправки на эту субъективность (разумеется, в рамках, позволяемых глубиной его здравомыслия).

Использование теории психосемиозиса в качестве инструмента исследования антропокосмологических взглядов философских и религиозно-философских учений различных культур позволяет в какой-то мере преодолеть вышеуказанные негативные тенденции. Эта теория строится с учетом предварительного компаративного анализа широкого спектра древних учений, которые в дальнейшем могут быть исследованы на ее основе более

конкретно. Посредством этого осуществляется как бы некая "притирка" инструмента и объекта исследований. В результате создается достаточно автономная от какого-либо отдельного учения понятийная система, вбирающая в себя при этом позитивный опыт многих из них. Кроме того — и это главное — эта понятийная система организуется таким образом, что, будучи замкнутой и имея "жесткую" логико-математическую структуру взаимоотношений между понятиями и "мягкую" семантику, позволяет осуществлять "настройку" семантической точности любого из понятий в каждом из конкретных случаев его применения. Причем глубина "настройки" может определять как степень адекватности описания исследуемого явления, так и степень формальности или содержательности этого описания.

Использование указанной антропокосмологической метатеории дает возможность правильно определить не только суть различных исследуемых философских и религиозно-философских учений, но и их диспозицию в контексте общечеловеческой культуры, поскольку позволяет исследователю в значительной степени избежать конкретно-исторического центризма, который неминуемым образом деформировал бы весь анализируемый им материал в случае, если бы тот пользовался традиционными методами оценки.

Однако возможности теории психосемиозиса не ограничиваются служебной ролью инструментария при изучении антропокосмологических взглядов философских и религиозно-философских учений различных культур. Она является полноценным учением о строении психокосмоса человека. В ее лице изучение этой проблемы переходит на новый виток, а все рассматриваемые в настоящей книге учения о психокосмосе человека (такие, как неоплатонизм, санхья, веданта, буддизм, суфизм, даосизм и т. д.) предстают как неполные и исторически обусловленные подходы к этой проблеме.

В то же время не следует считать, что теория психосемиозиса претендует на роль абсолютного знания. По своей сути она не является суммой раз и навсегда зафиксированных представлений. Можно сказать, что теория психосемиозиса — это инструмент осознания духовной культурой всего накопленного в ней антропокосмологического опыта, психологическое учение и специальная методология познания, ведущая к развитию и прогрессивному накоплению знаний о космической сущности человека.

1. Эннеаграмма и неоплатонизм

Основателем неоплатонизма исследователи считают Плотина (204—270) или его учителя Аммония Саккаса, о котором мало что известно. Были и предтечи этого учения. Например, одной из ярких фигур, повлиявших на возникновение неоплатонизма, является стоик Посидоний Апамейский (ок. 135—50).

Нельзя сказать, что неоплатонизм был только философией. От неопифагорейцев неоплатоники перенимают специфическую аскетическую и очистительную, "катартическую", практику, идущую от основанного Пифагором в конце 6 в. в Кротоне мистического и религиозно-философского эзотериче-

ского братства. Были неоплатоники, занимавшиеся алхимией, астрологией, теургией, мантикой и т. д.

После закрытия платоновской Академии, последним схолярхом которой был неоплатоник Дамаский (ок. 460—538), начинается новая полоса существования неоплатонизма. Известно, что он был ассимилирован арабомусульманской культурой и вошел в учение суфиев, был воспринят многими ортодоксальными и неортодоксальными христианскими мистиками и философами. Можно сказать, что неоплатонизм как бы "надевал одежды" соответствующих религиозных учений, не теряя при этом своей сущности. Достаточно автономное существование неоплатонизм приобрел в астрологии и алхимии, распространившись в средневековье как в мусульманском, так и в христианском мире. Но в этих учениях он понимался большей частью в ограниченном, "прикладном" смысле. Среди "еретических" направлений, питавшихся идеями неоплатонизма, можно назвать следующие: позднее манихейство, павликиане, тондракийцы, альбигойцы, катары, розенкрейцеры и т. д.

Неоплатонизм в учении об эннеаграмме, обнародованном в начале нашего века Г. И. Гюрджиевым и составлявшем основу его собственного учения, представлен в достаточно независимой от религиозно-идеологических наслоений форме, с крайне небольшим вкраплением христианских мифологем. Однако исследование этого учения с целью определения его неоплатонической сути является не простым делом. За долгие годы развития, находившиеся вне поля зрения исследователей, первичные неоплатонические положения, естественно, претерпели значительные изменения. Гюрджиев, независимо от того, в какой форме он сам познакомился с учением об эннеаграмме, стремился максимально адаптировать его к уровню образованности своих учеников. Его интересовала практическая сторона дела, а не исследования философских корней данного учения. Кроме того, трудности вызывает и то, что с учением об эннеаграмме приходится знакомиться по большей части не из собственных работ Гюрджиева, весьма туманных в этом вопросе, а из работ его учеников, главным образом, П. Д. Успенского.

Что касается Успенского, то и он говорил о сложности систематизации того материала, с которым ему довелось познакомиться на лекциях Гюрджиева. Как правило, последний на каждой лекции излагал этот материал небольшими фрагментами, с разных позиций и порой в разной форме. Чтобы составить целостную концептуальную картину учения об эннеаграмме, надо было, имея под рукой всю изложенную в курсе лекций информацию, проделать основательную систематизаторскую работу, что ни для одного из его слушателей не было реальным.

На еще одну трудность постижения сути этого учения указывал сам Гюрджиев. Причем она касается любого эзотерического учения. Гюрджиев считал, что понимание эзотерического знания должно развертываться по мере продвижения ученика по "пути", который предлагается в том или ином конкретном учении. Начало этого "пути" предполагает уже какой-то уровень знаний, какую-то способность к пониманию. Полное понимание возможно

лишь в конце "пути", когда, как говорил Гюрджиев, человек достигает "объективного сознания" (48, с. 85—88, 165).

С такой позицией следует частично согласиться. Естественно, эзотерические учения создавались не для человека с улицы, и проблематика такого учения может быть осознана в полной мере только в контексте "пути". Но, вступая на этот "путь", то есть принимая соответствующее решение, направляя определенным образом свою волю, формируя новые привычки, устанавливая специфическую шкалу ценностей и т. д., человек автоматически "попадает" в созданную этим эзотерическим учением "картину мира", которая затем, посредством обратной связи, формирует его познавательные направленности. Если же эта "картина мира" гармонична реальному, объективному миру, то и сознание "вступившего" в нее будет приближаться к объективности, впрочем, никогда ее не достигая, поскольку это сознание субъекта; снятие же субъекта приводит и к снятию его сознания.

Что касается самого гюрджиевского понятия "объективное сознание", то оно, видимо, своим истоком имеет учение Платона о возможности непосредственного постижения сущности вещей — их "идей", "эйдосов", находящихся в некоем интеллигибельном пространстве, которому свойственна объективная форма существования. Эта концепция много раз подвергалась критике в европейской философии, и поэтому не стоит на ней здесь останавливаться. Следует только отметить, что если мир мыслить как некое органическое целое, то из этого будет вытекать тотальная взаимообусловленность всех его элементов, включая и "идеальную" его составляющую, а значит, и взаимообусловленность, взаимодополнительность субъекта и объекта, что делает невозможным "объективное сознание".

Кроме того, опыт исследования различных эзотерических и религиозно-философских учений, декларирующих в той или иной форме идею сверхсознания, которое можно будет обрести, встав на предлагаемый ими "путь", показывает, что к этой идее следует относиться с некоторой степенью условности, поскольку, несмотря на порой действительно значительные достижения этих школ в области расширения психических возможностей человека и, в частности, развития его сознания, они — эти школы — при всех своих заслугах находились во власти догматически поддерживаемых ими "картин мира", которые в наше время смешны и ребенку, что указывает на суженную область применения достигнутых результатов. Отсюда вся та череда противоречий, которая сопровождает существование любого из известных эзотерических учений. Преодолеть же их в какой-то мере можно за счет акцентирования внимания на универсальной антропокосмологической генеративной структуре, определяющей скрытые механизмы функционирования той или иной "картины мира", на структуре, частичным описанием которой является данная Гюрджиевым схема эннеграммы.

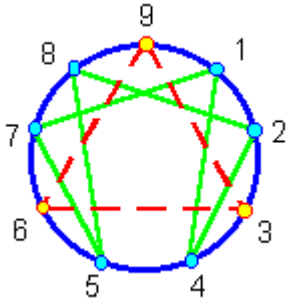


Рис. 1

Эннеаграмма (рис. 1) представляет собой окружность, на которой на равном расстоянии располагаются девять пронумерованных точек, соединяющихся между собой двумя фигурами внутри окружности. Одна из них образуется при соединении точек, пронумерованных числами, входящими в периодическую дробь $1/7 = 0,142857$. Другая фигура — треугольник — образуется при соединении оставшихся точек с номерами 3, 6, 9. Указанные фигуры автор этих строк назвал соответственно "гексанемой" и "тригоном" (21, стр. 80).

Окружность — это образ целостности, замкнутости, циклически проходящих процессов. Ряд чисел от 1 до 9 — это тоже некая целостность, согласно пониманию древними пифагорейцами природы числа. После числа 9 счет как бы снова начинается с 1. Таким образом, в эннеаграмме соединены геометрическая и числовая символика целостности. Все явления в мире, имеющие хотя бы относительно целостный характер, могут быть описаны с помощью этой схемы. Правда, при этом надо знать способ вычленения определенных девяти аспектов в описываемом явлении для последующего сопоставления их с числами эннеаграммы. Если речь идет об описании циклически проходящего процесса, то ситуация немного модифицируется. В этом случае числа, связанные гексанемой, следует рассматривать в качестве символов шести фаз данного процесса, причем подразделяемого на внутренний (по гексанеме) и внешний (по кругу) циклы. В китайском варианте эннеаграммы, как правило, дело этим и ограничивается. У Гюрджиева же во внешнем цикле учитывается еще одна фаза, обозначаемая числом 9. Таким образом, круг может быть разделен на 6 или 7 равных частей, без учета точек с номерами 3, 6 и 9 или с учетом точки с последним номером. Числа 3, 6 и 9 рассматриваются в теории эннеаграммы как соответственно символы двух сил, действующих на всю систему и приводящих ее в движение, и их результирующей, которая иногда тоже могла рассматриваться как самостоятельная сила. Имеются и еще некоторые нюансы использования этих трех чисел как символов, о которых в данном случае нет необходимости говорить.

Гюрджиев указывал, что схему эннеаграммы невозможно встретить при изучении "окультизма" — ни в книгах, ни в устной передаче. Те, которым она была знакома, придавали ей такое важное значение, что считали необходимым хранить ее в глубокой тайне. И хотя Гюрджиев позволил себе обнародовать сведения об этой схеме, сделано это было в неполной и теоре-

тической форме, из которой нельзя извлечь практической пользы (48, с. 328, 336).

Однако детальное изучение проблемы эннеграммы показало, что умолчание знаний о ней не всегда строго соблюдалось. Стало ясно, что эннеграмма входит, например, в зороастрийскую теологию, древнекитайскую медицинскую теорию, в каббалу, средневековую европейскую алхимию и т. д. Появилась возможность различать ее варианты. Так, например, выявилось главное различие восточного (китайского) и западного (гюрджиевского) вариантов эннеграммы — указанная выше шестеричность или семеричность ее структуры.

Что касается неоплатоников, то прямых указаний на знакомство их с этой схемой пока не обнаружено. Косвенных же — предостаточно. То же самое можно сказать и о пифагорейцах (о них вообще мало чего известно достоверного). Но если предположить, что эннеграмма была известна пифагорейцам, а от них перешла к неоплатоникам, то это проливает свет на вопрос, почему представители раннего пифагореизма так тщательно оберегали от непосвященных тайну иррациональности. Среди исследователей сложилось мнение, что явление иррациональности (или несоизмеримости) якобы опровергало всю их философию, полагавшую в начале всего число (38, с. 54). Они не знали, как поправить положение, поэтому и скрывали иррациональность (52, с. 145). Однако дело, видимо, было в том, что одно из рациональных чисел — $1/7$, входящее в структуру эннеграммы, которую следовало оберегать от непосвященных, использовалось в качестве замены некоторых иррациональных чисел. Особым образом понимаемая иррациональность нисколько не подрывала устои пифагореизма, а, напротив, составляла наиболее сакральный пункт его взглядов на закономерности бытия. Классический пример иррациональности, основанный на теореме Пифагора, — это отношение диагонали к стороне квадрата, равное $\sqrt{2}$. Приблизительное выражение этого отношения равно $10/7$, что является одним из вариантов эннеграммного счисления. Платон в "Государстве" (546с) говорит о "диаметрах пятерки", с помощью которых греки получали другое приближение вышеуказанного отношения — $7/5$. Здесь также фигурирует число 7. Архимед использовал дробь $22/7$, являющуюся еще одним вариантом эннеграммного счисления, для приблизительного выражения числа π . В связях между всеми этими числами, которые, возможно, были известны пифагорейцам, еще предстоит разобраться.

Предположение, что пифагорейцам была известна эннеграмма, заставляет по-новому взглянуть на их так называемую "мистическую символику чисел". В некоторых своих моментах она приобретает совершенно иной, более осмысленный характер. Если же это предположение окажется недействительным, то все равно сопоставление пифагореизма с учением Гюрджиева позволяет увидеть, какой гносеологический потенциал был заложен в ранних пифагорейских числовых штудиях.

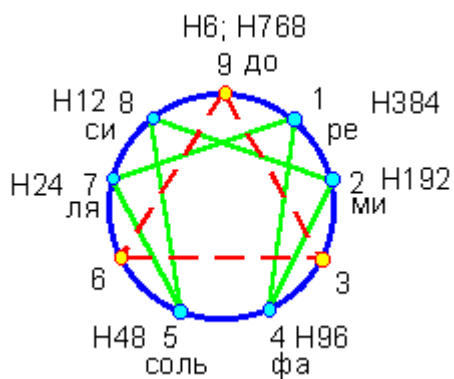


Рис. 2

С числами эннеаграммы, рассматриваемыми в качестве круговой последовательности кодовых знаков, Гюрджиев сопоставляет некую шкалу форм материи, различаемых по "плотности" и содержащимся в них "вибрациям" (рис. 2). Эти формы он называет "водородами" (H); "плотность" символизируется рядом чисел, построенным по принципу удвоения числа 6, а частоту "вибраций" символизируют ступени музыкального звукоряда, строящегося, как известно, по определенным математическим пропорциям. На рис. 2 дана только часть шкалы "водородов", ограниченная октавным диапазоном. Полная же шкала несколько больше. Она призвана описывать все формы материи во Вселенной, начиная от самых "тонких" (с большей частотой "вибраций" и меньшей "плотностью" материи), понимаемых Гюрджиевым как Абсолют, Бог (здесь он следует пантеистическим взглядам стоиков), и кончая самыми "грубыми" (с наибольшей "плотностью" материи, с практически отсутствующими "вибрациями"), понимаемыми им как "мертвая материя", "водород без Святого Духа" (48, с. 364, 371).

Вселенная Гюрджиева — это мир материи и силы (48, с. 98). Понятия эти следует мыслить относительными, используемыми для описания объектов феноменального мира, находящихся на всех уровнях бытия. То, что в этих объектах "постоянное", принимается за материю; то, что "изменчивое", — за силу или энергию. Определенные виды "изменчивости" являются периодическими. Они-то и есть "вибрации", которые определяют уровни бытия в их иерархии. Во Вселенной все суть живое, не считая "периферии" — нижнего края шкалы "водородов". Соответственно, и все по-своему разумно. Степень "разумности" определяется частотой "вибраций" (48, с. 103—104).

Силы подразделяются на три вида и для уровня Абсолюта имеют следующую числовую символику: 1 — положительные, утверждающие; 2 — отрицательные, отрицающие; 3 — нейтральные, примиряющие. Для низших уровней шкалы "водородов" числовая символика строится по принципу удвоения этих чисел. По необходимости шкала может быть сокращена за счет принятия какого-то уровня в качестве высшего с соответствующим пересчетом числовой символики.

Вышеозначенные силы не отделены от материи, и материя в качестве носительницы каждой из сил именуется соответственно "углеродом" (C), "кисло-

родом" (O) и "азотом" (N). Когда же материя рассматривается безотносительно этих сил, она именуется просто "водородом" (48, с. 107). Материя с силами имеет аналогичную силам числовую символику. Просто материя, "водород", имеет символом сумму этих чисел ($1 + 2 + 3 = 6$). Силы, опираясь на соответствующую неустойчивую форму материи, образуют при динамическом взаимодействии устойчивую форму, "водород". Порядок взаимодействия сил соответствует их числу: 1—2—3. Неустойчивые формы материи различаются по "плотности": меньшая — 1, большая — 2, средняя — 3. Неустойчивые формы материи как бы содержатся в устойчивых — в "водороде", который, таким образом, рассматривается как образованный из "атомов". "Азот" в таких "атомах" может выступать в качестве активной силы в других "атомах", принадлежащих к более низкому уровню шкалы. Так образуются все виды "водородов" (48, с. 198—202).

Здесь нет возможности изложить эту концепцию Гюрджиева полностью, но следует обратить внимание на некоторые кардинальные моменты, позволяющие проследить ее истоки. Очевидно, что вышеприведенная "химическая" терминология — чистая условность. Гюрджиев и сам об этом говорил. По всей видимости, эти термины заимствованы из работ Гегеля. Во второй части "Энциклопедии философских наук", в "Философии природы", Гегель вводит понятия четырех "абстрактных химических элементов", на которые разлагаются "абстрактные физические стихии": "1) абстракцию безразличия — азот; 2) два члена противоположности: стихию для-себя-сущего различия — кислород, сжигающее, и стихию сопринадлежащего к противоположности безразличия — водород, горючее; 3) абстракцию индивидуальной стихии — углерод" (11, с. 318).

Пожалуй, все это суть некоторая аналогия тому, о чем говорили пифагорейцы и неоплатоники. А скрывается за этой "химией" священная пифагорейская тетрактида. В ее основе — тоже четыре числа, только вместо числа 6 на последнем месте тетрактиды стоит 4. Итого: 1—2—3—4. Эти числа, согласно пифагорейцам, лежали в начале вещей. В первых трех числах пифагорейцы видели отражение диалектики развития предела, беспредельного и смеси того и другого. У Платона в "Тимее" (35а) говорится о "тождественном", "ином" (т. е. эйдосе и меоне) и "смеси тождественного и иного", которые слиты вместе, а в "Филебе" (16с—17е) "предел", "беспредельное" и "число" (мыслимое как синтез предела и беспредельного) сопоставляются с высоким, низким и средним музыкальным тонами.

Гюрджиев также сопоставляет свои три "силы" — 1, 2 и 3 — с тремя близлежащими тонами некой нисходящей гаммы (48, с. 199), которая находится в сложных математических отношениях с гаммой, определяющей уровни шкалы "водородов" (рис. 2). С этой же триадой, могущей мыслиться как тезис—антитезис—синтез, неоплатоники связывали понятия "пребывание" (*монэ*), "выступление, эманация" (*проодос*) и "возвращение" (*эпистрофэ*), используемые ими для описания взаимодействия высшего уровня космической иерархии с низшими. Почти то же самое мы видим у Гюрджиева, когда он говорит о взаимоотношениях указанных выше трех "сил". Однако понятия "нисхождение" и "восхождение", сопоставимые, в принципе, с "выступанием" и "возвращением" неоплатоников, Гюрджиев мыслит как утверждающее и

отрицающее начала, между тем как у неоплатоников "пребывание" — утверждающее, "выступление" — отрицающее и "возвращение" — примиряющее начала.

Есть и другие отличия концепции Гюрджиева от соответствующих моментов неоплатонического учения, но главное — более "материалистический" подход к проблемам бытия, навеянный, видимо, учением стоиков и алхимией.

Кстати, в трактате "О природе" основоположника стоицизма Зенона, сохранившемся только в армянском переводе, утверждается, среди прочего, что "все есть движение, материя находится в движении и еще все есть материя, и движение находится в материи... сущее состоит из смешения материи и движения" (22, с. 339—340). Пожалуй, Гюрджиев с этими словами согласился бы.

Таблица 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
"0"										
001 ₀						единое	1		10 7 1 19	соль ₂
110 ₀						—"–	2		8 2 20	фа ₂
111 ₁						—"–	3		9 3 21	
011 ₁	6			абсолют (всё)	8	ум	4 1		10 4 22	ми ₂
100 ₁	12	1		вечное неиз- менное	7	—"–	5 2		5	ре ₂
000 ₁	24	6	9	архангелы	6	—"–	6 3		6	до ₂
101 ₁	48	12	8	ангелы	5	душа	7 4 1		7	си ₁
010 ₁	96	24	7	человек	4	—"–	8 5 2		8	ля ₁
"± "			6			—"–	9 6 3		9	
001 ₁	192	48	5	позвоночные	3	природа ₁	10 7 4 1		10	соль ₁
110 ₁	384	96	4	беспозвоночные	2	—"–	8 5 2		11	фа ₁
111 ₀			3			—"–	9 6 3		12	
011 ₀	768	192	2	растения	1	природа ₂	10 7 4 1		13	ми ₁
100 ₀	1536	384	1	минералы		—"–	8 5 2		14	ре ₁
000 ₀	3072	768		металлы		—"–	9 6 3		15	до ₁
101 ₀	6144	1536		абсолют (ничто)		материя	10 7 4		16	си
010 ₀	12288	3072				—"–	8 5		17	ля
"0"						—"–	9 6		18	

Полная шкала "водородов" состоит из 12 уровней (табл. 1, гр. 2; назначение первой графы станет ясным из глав 3 и 4). Но основные "выкладки" учения Гюрджиева концентрируются вокруг другой шкалы, полученной с помощью двукратного сокращения первой (табл. 1, гр. 3). Объясняет это Гюрджиев тем, что сознание человека не способно различить в двух наитончайших формах "водородов" их внутреннюю структуру. Поэтому же низшая из них может быть условно принята за единицу, а о более высокой вообще ничего нельзя сказать.

С последней шкалой Гюрджиев сопоставляет числа эннеаграммы (табл. 1, гр. 4, ср. рис. 2) и иерархию видов "живых существ" (48, с. 370), обитающих на соответствующих уровнях Вселенной (табл. 1, гр. 5). Человеку здесь отводится уровень с "водородом" H₂₄, что указывает на центр тяжести его структуры, простирающейся на самом деле до краев шкалы. Но это не просто человек, как оказывается, а адепт эзотерического учения, позволившего ему развить определенные психокосмические задатки, довести степень своей "разумности" до соответствующего уровня. Гюрджиев различает восемь типов людей в зависимости от того, к какому уровню психокосмической шкалы принадлежит центр тяжести их внутренней структуры (табл. 1, гр. 6).

Эта типология является одним из применений гюрджиевской теории "универсального языка", позволяющего точно определять и описывать исследуемые объекты. Вернее сказать, это не язык как совокупность вербальных знаков, а некая понятийная система, характеризующаяся особой целостностью и ранжированностью и являющаяся как бы эталонной понятийной матрицей для сопоставляемых с нею каких-либо наборов исследуемых понятий. В основе этой универсальной системы лежит эннеаграмма со всеми нюансами ее внутренней структуры. Однако наиболее важным моментом эннеаграммы в рассматриваемом здесь аспекте является понятийный ряд, выстраиваемый по ее окружности. Поэтому практическое использование "универсального языка", о котором говорил Гюрджиев, сводится к шкалированию по этому ряду исследуемых явлений.

Указанная выше типология наиболее ярко характеризует учение Гюрджиева как учение о развитии высших способностей человека. Это некий вид "духовной алхимии", призванной осуществлять трансмутацию неблагородного материала в благородный. Данная типология — это "лестница совершенствования". С нею так или иначе сориентированы все психотехнические методы, применявшиеся Гюрджиевым.

Из восьми подразделений данной типологии Гюрджиев подробно описывает только первые семь. О восьмом типе он лишь говорит, что ему может соответствовать уровень развития сознания Иисуса Христа (48, с. 365).

Надо отметить, что в отношении личности последнего Гюрджиев, как правило, высказывает взгляды, не принятые в ортодоксальном христианстве. Не соответствуют его взгляды и мусульманской догме, согласно которой Иисус является одним из пророков, рангом ниже Мухаммеда. Однако речь сейчас не об этом.

В оставшемся семеричном подразделении к первым трем типам, как указывает Гюрджиев, относятся люди, "образующие механическое человечество и пребывающие на том же уровне, на котором они родились" (48, с. 86). Иначе говоря, эти люди не являются эзотериками в истинном значении этого слова, и если они таковыми не станут, то будут в течение всей своей жизни принадлежать к соответствующему, генетически обусловленному типу.

Человек первого типа характеризуется тем, что у него центр тяжести психической жизни сопряжен с двигательными и инстинктивными функциями. Человек второго типа характеризуется доминированием в его психической жизни чувств и эмоций. Человек третьего типа имеет центр тяжести психической жизни в интеллектуально-рассудочной сфере, то есть мыслительные функции у него преобладают над двигательными, инстинктивными и эмоциональными функциями. Этот тип представляет собой более высокий уровень развития человека, нежели предыдущие, однако форма мышления, ему присущая, сама по себе не является удовлетворительной (48, с. 86).

Познавательные способности человека первого типа ограничиваются подражанием и заучиванием, второго — эмоциональными пристрастиями к определенному кругу явлений, третьего — штампами дискурсивного мышления, буквальным пониманием всего (48, с. 87).

Исходя из этого, выстраиваются все аспекты жизни и деятельности данных трех типов. Например, Гюрджиев говорит: "Существует религия человека номер один, т. е. религия обрядов, внешних форм, жертвоприношений и церемоний, обладающих внешним величием и блеском или, наоборот, мрачным, жестоким и диким характером и т. п. Есть религия человека номер два: религия веры, любви, обожания, импульса, энтузиазма, которая очень скоро превращается в религию преследования, угнетения, истребления "еретиков" и "язычников". Есть религия человека номер три — интеллектуальная, теоретическая религия, религия доказательств и доводов, основанных на логических выкладках, соображениях и толкованиях. Религии номер один, два и три — это единственные религии, которые мы знаем; все известные религии и секты принадлежат к одной из этих трех категорий. Что такое религия человека номер четыре или человека номер пять, мы не знаем — и не сможем узнать, пока остаемся в своем нынешнем состоянии" (48, с. 88—89).

Человеком четвертого типа можно стать в результате определенного рода работы над собой, которая должна корректироваться эзотерической школой. Указанные выше психические функции у этого типа начинают приходить в равновесие и трансформироваться в более утонченные свои корреляты.

Человеку четвертого типа на психокосмической шкале соответствует "водород" H24 (табл. 1, гр. 3, 5, 6). В другом месте своих лекций, не связанном непосредственно с рассматриваемой здесь темой, Гюрджиев говорит, что "водород" H24 соответствует в структуре человека двигательному и инстинктивному центрам, а "водороды" H12 и H6 — "высшему эмоционально-

му" и "высшему интеллектуальному" центрам (48, с. 222). Очевидно, что и функции, соответствующие "водороду" H24, следует рассматривать как "высшие", поскольку просто двигательный и инстинктивный центры, судя по семеричной типологии, приводимой здесь, связаны с "водородом" H192 (табл. 1, гр. 3, 6). Если еще учесть, что просто эмоциональный и просто мыслительный центры — это соответственно "водороды" H96 и H48, то в целом при такой реконструкции получается достаточно стройная картина.

Человек пятого типа воплощает в себе намеченную в предыдущем типе тенденцию к единению (алхимической "кристаллизации") соответствующих психических функций. Шестой тип отличается от седьмого только тем, что присущие им обоим качества в нем еще не стали постоянными. Что касается седьмого типа, то это "такой человек, который достиг полного развития, возможного для человека, который обладает всем, чем может обладать человек, то есть волей, сознанием, постоянным и неизменным Я, индивидуальностью, бессмертием, а также многими иными свойствами, которые мы в своей слепоте и своем невежестве приписываем себе" (48, с. 85—86).

Рассмотренная здесь шкала психологических характеристик, а также иерархия "живых существ" являются основанием для сравнения учения Гюрджиева с главной концепцией неоплатонизма.

Плотин выделяет в макрокосме несколько частей, которые определенным образом отражены в микрокосме (табл. 1, гр. 7). Прежде всего это "единое" (*хэн*), мыслимое как сверхсущий бог, эманурующий из себя все сущее. Единое непознаваемо дискурсивно и может быть постигнуто в какой-то мере лишь в "сверхумном экстазе". Единое рассматривается как мировое благо и высший источник умопостигаемого света, истекающего в сущее бытие. Первым продуктом этого истечения является мировой "ум" (*нус*). Ум существует вне времени и является средоточием вечных эйдосов, конституирующих всю оставшуюся иерархию бытия. Это источник красоты и гармонии в мире. Ум является мыслящей саму себя сущностью, от переизбытка испускающей вниз по иерархии продукты этого процесса в виде логосов-понятий. Вторым эманатом, улавливающим эти логосы-понятия, является мировая "душа" (*псюхе*). Она имеет существование во времени, является источником всяческого движения и связующим звеном между сверхчувственным и чувственным мирами. Можно сказать, что нижняя часть души практически не отличима от чувственного мира, "природы" (*фюсис*) — третьего эманата. Природа также имеет высшую и низшую части, и указанная неотличимость характерна для высшей ее части. Это — живая природа. Низшая же часть — мертвая природа.

Природная составляющая мировой структуры Плотина мало интересовала. В целом его взгляды на природу берут свои истоки у Платона и Аристотеля. Природа Плотина подразделялась на царство стихий, минералов, растений и животных, то есть приблизительно так же, как отражено в иерархии "живых существ" Гюрджиева. И все это входило в состав организма человека в виде соответствующего вещества и двух "душ" — растительной и животной. По сути дела, под природой Плотин, да и все древние мыслители греческого толка понимали то, что чувственным образом отражается в сознании че-

ловека, и то, что осуществляет, как им казалось, это чувственное отражение.

Заканчивает данный иерархический ряд "материя" (*хюлэ*), являющаяся некоего рода "небытием" (*мэ он*). Это понятие Плотин толкует противоречиво. Он не является дуалистом, подобно Платону и Аристотелю, но и не становится последовательным монистом. Материя у него — и результат исчезновения, вырождения нисходящего ряда энергии, исходящей из сверхсущего единого, и нечто, противостоящее ему. В последнем качестве материя мыслится им как некое небытие, таинственным образом вносящее в бытие изменчивость, зло и разлад.

Намеченное у Плотина подразделение ума на три составляющие было формализовано неоплатоником Ямвлихом (280—330). Ум стал рассматриваться как мыслимый, мыслящий и мыслимо-мыслящий. У Ямвлиха мы также находим триадичное подразделение души, а у Дамаския — единого. Документально неизвестно, производилось ли этими неоплатониками аналогичное подразделение оставшихся частей психокосмической структуры, но в последующем развитии неоплатонизма такое подразделение так или иначе дает о себе знать.

Например, триадичный принцип построения просматривается в каббалистической системе *сефирот*, которая сопоставима с мировой иерархией неоплатоников (этой теме будет уделено место в одной из последующих глав). То же самое можно сказать о сопряженной с каббалой системе *арканов* (или карт *таро*).

Учитывая это обстоятельство, допустимо рассматривать все элементы неоплатонической мировой иерархии как триадичные, выделяя при этом в природе две триадные части — в первую входят только животные (природа₁), во вторую — все остальное (природа₂) (табл. 1, гр. 7).

В системе *сефирот* (и *арканов*) триадичный принцип латентно задается подвижной ("плавающей") эннеграммой, иначе говоря, некой конструкцией из ряда эннеграмм, которая имела несколько вариантов построения. Конструкция, которую можно совместить с неоплатонической мировой иерархией, состоит из пяти эннеграмм, последовательно смещаемых на четыре позиции (табл. 1, гр. 8). Теоретически можно добавить сюда и шестую эннеграмму, но каббалисты этого не делали. Число пять задается у них тетраграмматом с точкой впереди — *·йод-хе-вай-хе* (точка символизирует неизреченное начало, из которого развертываются остальные четыре элемента, построенные по принципу пифагорейской тетрактиды).

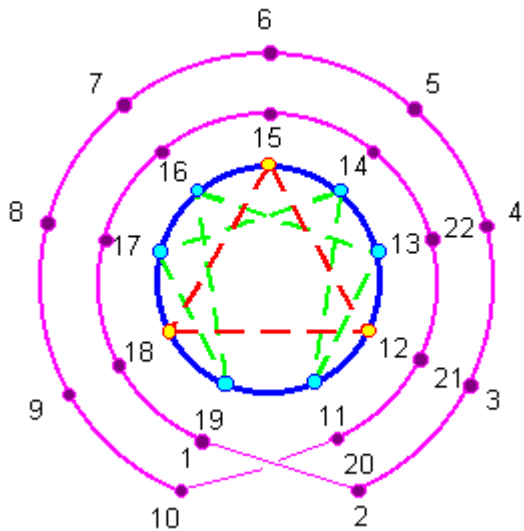


Рис. 3

В рамках триадично структурированной неоплатонической мировой иерархии указанная эннеаграммная конструкция образует 18 уровней. Пятая эннеаграмма выходит за эти рамки еще на 4 уровня. В сумме получается 22 уровня, что соответствует количеству букв в каббалистическом алфавите или числу "старших" *арканов*. Эту 22-уровневую систему иногда рассматривают как замкнутую, причем таким образом, что последние четыре уровня как бы накладываются на первые четыре (57, с. 186, рис. 43). Этот же принцип можно применить и в нашем случае (табл. 1, гр. 9). Тогда и неоплатоническая мировая иерархия окажется замкнутой, тем самым теряя свойство быть иерархией и становясь круговой шкалой с равноценными элементами. При этом: одно несущее — сверхсущее единое — соединится с другим несущим — *меоном*, материей; круговой ряд мировых реалий поляризуется на сумму этих несущих и на сущее — все остальное; относительно схемы эннеаграммы этот ряд образует замкнутую двухвитковую конструкцию (рис. 3).

Нельзя сказать, что каббалисты в целом тяготели к рассмотрению мирового порядка в качестве замкнутого. Представления об иерархичности универсума были им милее. Может быть, идея замкнутости относилась к сакральным знаниям, известным немногим, а может быть, поздние каббалисты не знали, как ее трактовать. Во всяком случае, в фундаментальном каббалистическом сочинении 3—8 вв. "Книга творения" ("Сефер иецира"), можно прочесть о десяти *сефирот*, что "их конец внедрен в начале, как пламя соединено с углем, ибо Господь один, и нет Ему второго" (40, с. 198). Эти слова будут справедливы, если полагать, что речь идет о замкнутом комплексе из пяти десятиричных систем *сефирот*.

Рассматриваемую здесь гюрджиевскую шкалу "водородов" (и все, что с нею связано) нельзя замкнуть подобным способом, поскольку она оказывается неполной. В ней не учитывается сфера сверхсущего единого; при этом гюрджиевский Абсолют оказывается лишь вершиной сущего. Однако в учении Гюрджиева имеются соображения, отталкиваясь от которых, эту шкалу можно дополнить до необходимого количества уровней (21, с. 354). Укоро-

ченность же данной здесь шкалы объясняется тем, что в ней отражен алхимический вариант неоплатонизма, не претендующий на выход за сферу сущего. Тем же самым объясняется и то, что последовательность чисел в эннеаграмме Гюрджиева имеет обратный порядок, нежели в эннеаграммах каббалы (ср. табл. 1, гр. 4, 8, рис. 1, 3). Эннеаграмма Гюрджиева отражает процесс восхождения, понимаемый как трансмутация "неблагородного" в "благородное", а эннеаграммы каббалы отражают процесс нисхождения, понимаемый как эманация "возвышенного" в "низменное". Но только при соединении того и другого может составиться полная картина.

Если музыкальный звукоряд, коррелирующий у Гюрджиева с эннеаграммой (рис. 2), расширить до размеров, совпадающих с полной замкнутой психокосмической шкалой, то он будет иметь уже не октавный, а двухоктавный диапазон (табл. 1, гр. 10). Таким же диапазоном обладает так называемая "совершенная неизменная система", то есть древнегреческий канонизированный музыкальный звукоряд. Структура его в некоторых отношениях схожа со структурой гюрджиевского психокосмоса. Например, ступень *меса* (ля₂), то есть средняя ступень звукоряда, относительно которой настраиваются все остальные ступени, соответствует уровню человека в иерархии "живых существ" (табл. 1, гр. 5, 10). Человек, таким образом, стоит в центре музыкально структурированного универсума, управляя как бы энергиями верха и низа.

Этот двухоктавный звукоряд, соединенный с психокосмической шкалой Гюрджиева, позволяет провести более детальную аналогию между его учением и космологическими взглядами Платона, который, как известно, также использовал в своих теориях музыкальные построения.

2. Антропокосмос Платона

Описание принципов построения антропоморфного космоса, данное Платоном в "Тимее", — одно из самых темных мест в философии этого мыслителя. Поэтому не удивительно, что многие комментаторы данного сочинения, древние и современные, на этом месте споткнулись и высказывали мнения, имеющие мало общего с истинными взглядами Платона.

Диоген Лаэртский сообщает, что "словами Платон пользовался очень разными, желая, чтобы его учение не было легкоуяснимым для людей несведущих" (15, с. 153). Но не только использование слов "очень разных", но и крайняя туманность изложения, касающегося важных мест, прежде всего, с "математическими" высказываниями (на трудность понимания последних указывал историк математики М.Я. Выгодский; 10, с. 316), была призвана, видимо, скрывать смысл написанного от непосвященных.

Известно, что после смерти Сократа, бывшего одним из учителей молодого Платона, тот отправился в десятилетнее странствие, во время которого встречался с пифагорейцами Феодором, Филолаем и Евритом (15, с. 138). Впоследствии пифагорейские мотивы будут не раз звучать в сочинениях

Платона. В "Тимее", как считается, также излагается пифагорейская концепция (почерпнутая у Филолая). Отсюда понятно, какого рода знания Платон не хотел окончательно прояснить. Поэтому, чтобы разобраться в космологии платоновского "Тимея", надо иметь в качестве некоего эталона для сравнения гипотетическую реконструкцию пифагорейской космологической доктрины, отраженной в различных поздних учениях, включая неоплатонизм и систему Гюрджиева. При этом, разумеется, следует учитывать всевозможные наслоения, могущие быть приобретенными данной доктриной со временем. Брать в качестве подобного эталона только доплатоновский пифагореизм недостаточно, поскольку совершенно ясно, что из нескольких не связанных друг с другом отрывков из сочинения Филолая "О природе" и фрагментов сочинений других пифагорейцев целостной картины стоящего за ними учения создать невозможно.

Рассказ о возникновении и устройстве космоса, ведущийся от лица пифагорейца Тимея в одноименном сочинении Платона, является, как в нем же и сообщается, всего лишь "правдоподобным мифом" ("Тимей" 29d). Предполагается, что космос творится неким божественным существом по своему подобию. Но "творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать" ("Тимей" 28c). О космосе же как о том, что "лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно" ("Тимей" 29c). Это, конечно, не объяснение, но ясно, что не следует ожидать от платоновской космологической концепции особой точности и непротиворечивости.

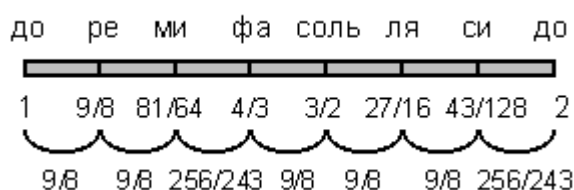
Космос мыслится Платоном в качестве сотворенного богом-демиургом самодостаточного живого существа, имеющего тело, душу и ум. Неким образом с телесной составляющей космоса сопряжена материя, понимаемая как особый вид пространства. Первые три космические составляющие тоже в некотором роде пространственны, но это уже другое пространство, умпостижаемое.

Платон считает, что тело космоса "было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя" ("Тимей" 33c, d). Говоря современным языком, телесная составляющая космоса представляла собой закрытую самоорганизующуюся систему с обратной связью. Платон здесь не указывает, что тело его космоса имеет "внешнюю систему управления", то есть душу, а значит, не может быть полностью автономным. Но в данном случае это и не столь важно. В целом космическое существо, "благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою" ("Тимей" 34b), действительно может рассматриваться в качестве закрытой самоорганизующейся системы с обратной связью. А это означает, что психокосмический ряд "материя — тело — душа — ум" должен описываться, если отталкиваться от представленного в табл. 1 эталона, как замкнутый. Но Платон этого не делает. Хотя в том, как он затем особым образом, наделяя музыкальными пропорциями, помещает его в сферическую форму, намечена идея подобной замкнутости.

В космической душе Платон выделяет три составляющих, которые создатель — бог-демиург — еще в предкосмическую эпоху, "сделав из трех одно", слил в "единую идею" ("Тимей" 35а). Первая составляющая — "неделимая и вечно тождественная"; вторая — "претерпевающая разделение в телах"; третья — смесь, причастная природе того и другого. Кратко: "тождественное", "иное" и "сущность" ("Тимей" 35а, б). Все это, как уже говорилось выше, напоминает гурджиевскую концепцию "водородов", состоящих из трех сил. Сделав из всех этих частей некую пластическую массу, создатель затем, в акте космотворчества, начал ее подразделять на музыкальные пропорции. Ввиду важности описания этого процесса следует привести его целиком (пер. С. С. Аверинцева):

"Делить же он начал следующим образом: прежде всего отнял от целого одну долю, затем вторую, вдвое большую, третью — в полтора раза больше второй и в три раза больше первой, четвертую — вдвое больше второй, пятую — втрое больше третьей, шестую — в восемь раз больше первой, а седьмую — больше первой в двадцать семь раз. После этого он стал заполнять образовавшиеся двойные и тройные промежутки, отсекая от той же смеси все новые доли и помещая их между прежними долями таким образом, чтобы в каждом промежутке было по два средних члена, из которых один превышал бы меньший из крайних членов на такую же его часть, на какую часть превышал бы его больший, а другой превышал бы меньший крайний член и уступал большему на одинаковое число. Благодаря этим скрепам возникли новые промежутки, по $3/2$, $4/3$ и $9/8$, внутри прежних промежутков. Тогда он заполнил все промежутки по $4/3$ промежутками по $9/8$, оставляя от каждого промежутка частицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243. При этом смесь, от которой бог брал упомянутые доли, была истрачена до конца" ("Тимей" 35б—36б).

Итак, вначале Платон получает ряд чисел 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Затем говорится об арифметической и гармонической пропорциях: $a - b_1 = b_1 - c$ и $a : c = (a - b_2) : (b_2 - c)$, где a — меньший член, c — больший член, b_1 и b_2 — средние члены. В теории музыки эти пропорции используются для построения октавного музыкального звукоряда, который получил название пифагорова. С помощью арифметической и гармонической пропорций в диапазоне октавы (1—2) можно получить соответственно интервалы квинту $3/2$ и кварту $4/3$. Отношение между квинтой и квартой составляет целый тон $9/8$. Если кварту заполнить двумя тонами, то останется еще интервал $256/243$. Все эти дроби мы встречаем и у Платона. В целом пифагоров строй выглядит следующим образом:



Тут все просто и ясно. Но у Платона помимо чисел 1 и 2, образующих октаву, приводится еще пять: 3, 4, 9, 8, 27. Что бы это значило? Все исследователи к этому вопросу подходили более или менее однотипно. В качестве примера можно привести реконструкцию А. Ф. Лосева (27, с. 272). Он разделяет весь набор указанных чисел на два ряда: 1—2—4—8 и 1—3—9—27, понимая их как состоящие из "двойных" и "тройных промежутков", о которых говорится у Платона. Затем А. Ф. Лосев находит между каждыми двумя соседними числами по два средних и заполняет все получившиеся интервалы интервалами $9/8$ до остатка $256/243$. Формально тут все правильно. Но в результате получается очень громоздкая конструкция, не имеющая, пожалуй, никакого отношения к реальному положению дел. По этой причине она здесь и не приводится. Звукоряд, составленный А. Ф. Лосевым посредством всех проделанных им операций, охватывает диапазон в четыре октавы с большой секстой (1—27). Но такой огромный диапазон никогда не использовался в теории древних греков. Как уже говорилось, "совершенная неизменная система" имела диапазон в две октавы. И это максимум, что древние греки могли себе позволить. Меньший диапазон — пожалуйста. Например, малая "совершенная неизменная система" имела диапазон октавы с квартой (иначе, чистой ундецимы).

Видимо, к проблеме музыкальной структуры платоновской космической души следует подходить иным способом. Во-первых, примем во внимание, что Платон мыслил космическую душу в качестве *объемного* образования. Во-вторых, представим рассматриваемый ряд чисел в виде трех групп: 1—2—3, $1^2—2^2—3^2$ и $1^3—2^3—3^3$. Первая группа будет соответствовать подразделению линии на пропорции музыкального звукоряда диапазоном в октаву с квинтой (иначе, в чистую дуодециму); вторая — аналогичному подразделению плоскости; третья — объема. Таким образом, объемная космическая душа подразделяется на октаву с квинтой по всем трем координатам.

Звукоряд диапазоном в октаву с квинтой не составит особого труда разбить пифагорово-платоновским методом на более мелкие интервалы. Можно предположить, что "двойными" и "тройными промежутками" Платон называет соответственно октаву (1—2) и квинту второй октавы (2—3). О разбиении октавы на пифагоров строй уже говорилось выше. Дробление квинты второй октавы может быть получено за счет транспонирования всех интервалов, входящих в квинту первой октавы. Вот, собственно, и все.

В реконструкции гурджиевской системы был получен звукоряд в две октавы. У Платона мы обнаруживаем всего лишь октаву с квинтой. Можно было бы добавить к числам 1, 2 и 3 еще число 4, и тогда тоже получился бы звукоряд в две октавы. К слову сказать, совокупность этих чисел составляет тетрактиду, которую пифагорейцы рассматривали в качестве символа двухоктавного звукоряда. Но в платоновской модели космоса этот двухоктавный звукоряд мог бы иметь отношение только к одному из измерений объемной космической души. Другие же остались бы прежними. Поэтому отбросим эту идею и посмотрим, что делает дальше платоновский бог-демиург с объемной душой, получившей гармоническую структуру:

"Затем, рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он сложил обе части крест-накрест наподобие буквы X и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу, причем сделал один из кругов внешним, а другой — внутренним. Внешнее вращение он нарек природой тождественного, а внутреннее — природой иного" ("Тимей" 36b, c).

На этом бог-демиург, разумеется, не остановился. В результате всех его манипуляций космическая душа обрела сферическую поверхность, простираясь до центра сферы и имея определенную динамическую структуру.

Сферическая форма космоса выбирается Платоном исходя из его астрономических представлений, подкрепленных убеждением, что сфера (шар) является наиболее совершенной из форм. Он был приверженцем геоцентрической картины мира, которую с теми или иными вариациями разделяли многие его современники. Согласно этой картине, мир подразделяется на поднебесную область и на "небо извне" ("Тимей" 36e), что соответствует внутренней и внешней частям космической души. "Небо извне" представляет собой сферу неподвижных звезд, вращающуюся по небесному экватору с востока на запад. Поднебесный мир подразделяется на семь сфер, по которым по эклиптике вокруг шарообразной Земли вращаются с запада на восток Луна, Солнце и пять известных в древности планет (Венера, Меркурий, Марс, Юпитер и Сатурн).

Радиус большей сферы космоса, судя по приводимым Платоном "выкладкам", определяется все той же октавой с квинтой. Семь поднебесных сфер, на которых находятся подвижные светила, можно соотнести с семью ступенями октавы. Тогда на область неподвижных звезд выпадут интервалы, входящие в квинту второй октавы. Анализируя дальше все эти закономерности, можно реконструировать астрономические представления Платона. Но в данном случае не они важны, а то, как Платон видел структурные отношения тех аспектов космоса, которые, по его замыслу, должны были быть спроецированными в человека и которые на самом деле являются обратной проекцией предполагаемых им свойств человека на целый космос.

Платоновский космос, как уже говорилось, состоит из ума, души, тела и материи. Все это у Платона мыслится пространственно. Внешнюю часть души он сопрягает с умом, пребывающим в "вечной тождественности", внутреннюю — с телом, пребывающим в "становлении". Это области соответственно "бытия и страдательного состояния" ("Тимей" 37b). О материи — отдельный разговор.

В каком отношении творец космоса находится с космическим умом, да и вообще с космосом в целом? Тут у Платона некоторая неясность. Порой, например, он пишет, что космос "был создан умом-демиургом", а порой — что творец "устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную" ("Тимей" 47e, 30b). Творение у Платона в некоем роде подобно творцу, и трудно разобраться, где копия, а где оригинал. Можно даже полагать, что существует два благих бога. "Замысел вечносущего бога относи-

тельно бога, которому только предстояло быть" ("Тимей" 34b), требовал, чтобы копия была почти такой же совершенной, как и оригинал. Но "ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом" ("Тимей" 30b). Любой ум по сути своей обладает космотворческими потенциями. Поэтому бог, чтобы не создавать себе конкурентов, наделяет космос самим собой в качестве ума.

Плотин полагал иначе. По его мнению, Платон пишет о боге как об отце космического ума, которому затем придается роль демиурга. Именно этот бог есть "высочайшее благо". От "блага рождается ум, а от ума душа" ("Энеиды" VI, 8). Короче говоря, Плотин усмотрел у Платона то, чего у него нет и что, по сути, разрабатывалось им самим, то есть идею эманации из сверхсущего божественного единого сущих ума и души. Но ни о какой эманации в картине мира, представленной Платоном в "Тимее", в действительности говорить не приходится. Платоновский бог — это модификация космического ума Анаксагора, которого тот мыслил высшим началом мира. Платона не устраивало в анаксагоровской концепции прежде всего то, что "ум у него остается без всякого применения" ("Федон" 98b). Вот он и придает ему роль божественного демиурга.

Сверхсущую область космоса Платон в "Тимее" не выделяет явно, и можно было бы утверждать, что верхняя часть психокосмической шкалы у него ограничивается умом, подобным платиновскому, если бы не его теория "музыкальной" структуры космоса.

Внешняя часть космической души у Платона, как было показано выше, коррелирует с интервалами квинты второй октавы. Значит, и космический ум имеет такую же "музыкальную" корреляцию. Но согласно реконструкции платиновской космической иерархии в сопоставлении с гурджиевской системой, ум и единое вместе коррелируют также с интервалами, входящими в квинту (до₂—соль₂) на вершине космического звукоряда (табл. 1, гр. 7, 10). Таким образом, платиновское единое — это, по сути, наделенная качеством сверхсуществования верхняя часть платоновского ума. Что касается оставшейся части звукоряда Платона и коррелирующей с ней внутренней части космической души, то им будут соответствовать аналогичный по диапазону звукоряд (до₁—си₁) и коррелирующие с ним платиновские природа и душа (табл. 1, гр. 7, 10). Материи Платон не присваивает "музыкальных" характеристик, а то б ему пришлось продлить свой звукоряд до двух октав.

Внутреннюю часть космической души бог-демиург Платона помещает в тело. Как и душа, тело простирается от центра космической сферы, но ограничивается поднебесной областью. С "музыкальной" точки зрения оно также будет соответствовать диапазону до₁—си₁. Тело является видимым и осязаемым, поскольку в нем есть стихии огня и земли. Для того, чтобы эти стихии были сопряжены между собой, бог-демиург помещает между ними еще две стихии — воздух и воду. Все это улаживается по геометрической пропорции:

$$\frac{\text{ОГОНЬ}}{\text{воздух}} = \frac{\text{ВОЗДУХ}}{\text{вода}} = \frac{\text{ВОДА}}{\text{земля}}$$

Внутренняя часть космической души тоже имеет свою структуру. Она подразделяется на три части, и Платон разрабатывает эту идею во многих своих сочинениях, правда, оставляя ее при этом достаточно нечеткой. Платоновская душа уподобляется возничему и двум крылатым коням, запряженным в колесницу. Колесница — это тело человека в его земной жизни. Возничий символизирует разумную часть души (*логистикон*). Кони — неразумную (*алогон*). Один конь — хорош, он "друг истинного мнения, его не надо погонять бичом". Другой конь — плох, он "друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу и стрекалам" ("Федр" 253d, e). То и другое — это соответственно "яростный дух" (*дюмойейдес*) и "вождеделение" (*епитюмэкон*) ("Государство" 439d, e).

Таким образом, душа подразделяется на высшую, среднюю и низшую части. Две последние — смертны, в человеческом теле они помещаются в груди и брюшной полости, разделенных диафрагмой. Высшая часть души — бессмертна. Она помещается, по Платону, в голове, соединяемой с туловищем посредством шеи. Диафрагма и шея — важные регуляторы взаимного функционирования всех трех частей.

Подобное триадичное подразделение применялось Пифагором и Демокритом. Ямвлих в "Теологуменах арифметики" приводит отрывок из сочинения Филолая "О природе", в котором к указанным трем добавляется еще одно подразделение: "Голова — [начало] ума, сердце — души и ощущения, пупок — укоренения и роста зародыша, половой член — семени, оплодотворения и рождения. Головной мозг содержит начало человека, сердце — животного, пупок — растения, половой член — всех вообще [живых существ], ибо все цветет и произрастает из семени" (51, с. 443).

Таким образом, у Филолая то, что Платон называет "неразумной душой", сопоставляется с "началами" (*архэ*) животного и растения. То же самое мы находим и у самого Платона ("Тимей" 77a, b; 91d, e). Это дает основание для соотнесения "неразумной души" Платона с животными и растениями в гюрджиевской иерархии "живых существ" (табл. 1, гр. 5) или с природой по Плотину (табл. 1, гр. 7). Хотя при этом следует согласиться с Аристотелем, высказывавшимся о некоторой неадекватности сопоставления свойств "неразумной души" с животными и растительными способностями в человеке ("О душе" 432a25—30).

Что касается "разумной души" Платона, то ее, по-видимому, следует отнести ко всему тому, что в иерархии Плотина находится над природой, то есть не только к высшему аспекту внутренней части космической души, находящейся в поднебесном мире, но и к ее внешней части, выходящей за сферу этого мира.

Теперь осталось сказать несколько слов о материи. Последняя понимается Платоном как некое пространство (*хора*), которое "вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно" ("Тимей" 52a, b). Это "незримый, бесфор-

менный и всевосприимлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый" ("Тимей" 52a, b).

Итак, материей является некий пространственный субстрат, воспринимающий "отпечатки" идей и тем самым участвующий в рождении мира вещей в его телесном качестве. Идеальный мир противостоит материи, а результатом их сочетания является все физическое как воспринимаемое органами чувств. Эту трицу Платон уподобляет отцу, матери и ребенку. По иерархии материя Платона ниже отца и ребенка, а значит, находится там же, куда Плотин в эманативной цепочке помещает свою материю. Но в сферической картине мира, разрабатывавшейся Платоном, нижний конец космической иерархии оказывается в центре сферы, где сходятся и душа и тело в своих наиболее грубых формах. Значит, продолжить иерархическую цепочку можно только направив ее снова вверх, к поверхности сферы. Если еще учесть, что материя Платона служит для пространственной организации всего телесного, что, собственно, и оправдывает с метафизических позиций такой поворот, то она должна занимать всю внутреннюю, "иную", сферу, в которой это телесное и располагается. Тогда и коррелирующий с психокосмической шкалой музыкальный звукоряд следовало бы увеличить не до двух октав, а больше. Но это запрещает древнегреческая теория музыки. Следовательно, материя должна пространственно организовывать только нижнюю часть телесного, а роль организатора верхней части должна взять на себя идеальная область, находящаяся во внешней части космоса. При этом внешняя часть космической души — она же наднебесная составляющая космоса — должна неким образом инвертироваться во внутреннюю часть, в поднебесный мир, и в конце концов соединиться с материей, благо, что и та и другая имеют некоторые схожие черты, например, тождественность самим себе. Таким образом, в платоновской картине мира латентно заложена идея замкнутости психокосмической шкалы.

3. Теория психосемиозиса

Теория семиотических процессов в психике, или, иначе, теория психосемиозиса, включает в себя три компонента: 1) правила образования и применения системы особых символов — триграммных операторов, или ТГ-операторов; 2) обобщенную модель семиозиса, графически выражаемую в виде семиотического гексагона; 3) комплекс основных категорий и законов, описывающих психические процессы как семиотические.

Некоторые основополагающие моменты теории психосемиозиса были подробно рассмотрены в книге "Чертеж антропокосмоса" (21). Поэтому в данной главе о них будет сказано лишь в объеме, необходимом для использования теории психосемиозиса в качестве метатеории древних антропокосмологических учений. Часть аспектов данной теории будет рассматриваться в последующих главах в конкретных случаях ее указанного использования.

В символическом аппарате теории психосемиозиса применяется двоичный комплементарный код, состоящий из цифр "1" и "0" и развернутый по осно-

ванию и трем кодовым позициям, что в целом составляет парадигматическую матрицу из 16 групп (рис. 4а). Основание матрицы разбивает весь ее массив на две части, каждая из которых состоит из восьми идентичных, но с разными знаками в основании кодовых трехпозиционных столбцов, называемых ТГ-операторами и обозначаемых трехпозиционными двоичными символами с индексом (рис. 4б).

3	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0
2	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0
1	1		0		1		0		1		0		1		0	
0	1				0				1				0			

а.

111_1 101_1 110_1 100_1 111_0 101_0 110_0 110_0
 011_1 001_1 010_1 000_1 011_0 001_0 010_0 000_0

б.

Рис. 4

Парадигматическая матрица — это матрица, задающая структуру некой абстрактной синергетической системы, синтагматический аспект которой выражается посредством ТГ-операторной эннеаграммы.

Указанный двоичный код функционирует в режиме обозначения операций "есть" (1) и "нет" (0), мыслимых как взаимодополнительные и приложимых к конкретным кодируемым понятиям. В определенных контекстах эти понятия могут разворачиваться в статусе взаимодополнительных пар, подобных следующим:

1	0
эксплицитное	имплицитное
активное	пассивное
действительное	возможное
частное	общее
сущее	несущее и т. д.

Цифры 1 и 0, взятые вместе, кодируют собой некую квазицелостную систему, которая обладает внутренней структурой, обуславливающей возможность фазовых переходов (периодических или непериодических) ее состояний по принципу:

$$1 \rightleftharpoons 0$$

ТГ-операторы, будучи совокупностью трех взаимообусловленных позиций, кодируют состояния некой сложноорганизованной квазицелостной системы, в которой фазовые переходы совершаются в трех ее аспектах.

Выбор аспектов конкретного объекта описания для сопоставления их с позициями ТГ-операторов должен руководствоваться принципом "триадичной равновесной полноты", то есть принципом выявления таких трех аспектов, которые наиболее полно характеризовали бы объект в заданном срезе его описания и при этом были бы взаимоурегулированы по правилу ТГ-операторного гексагона (рис. 5).

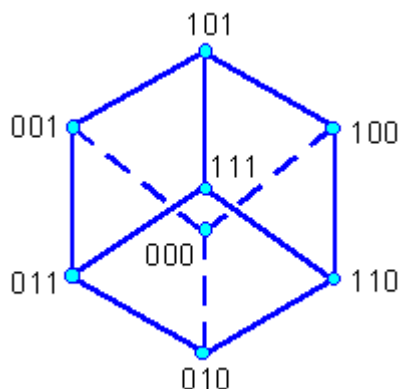


Рис. 5

Так, пусть отвечающие этому принципу некие аспекты какого-то отвлеченного объекта описания кодируются позициями ТГ-операторов следующим образом:

3. А;

2. Б;

1. В.

Тогда ТГ-операторы будут обозначать следующее:

1) 100 — А; 2) 011 — Б + В = К;

010 — Б; 101 — А + В = Л;

001 — В; 110 — А + Б = М;

3) 111 — А + Б + В = Г;

000 — Д.

Из приведенных соответствий видно, что взаимоурегулированные понятия А, Б и В способны порождать еще пять понятий, отражающих некие новые свойства описываемого объекта. Три из них, вследствие дополненности кодирующих их ТГ-операторов, находятся в отношении дополненности с первичными понятиями: К с А, Л с Б, М с В. Два других понятия представля-

ют данный объект описания в целостности, как с точки зрения его актуализации — Г, так и потенции — Д (дополнит. с Г).

В качестве примера использования ТГ-операторного кода, учитывающего некоторые из вышеуказанных принципов, можно обратиться к трехцветовой теории зрения. Согласно этой теории, черный цвет рассматривается как отсутствие, а белый цвет как смешение трех основных цветов: синего, зеленого и красного. Еще три цвета рассматриваются как попарное сложение основных цветов: желтый = красный + зеленый; голубой = зеленый + синий; пурпурный = синий + красный.

Однако данный пример хорош в своей наглядности сложений понятий, но недостаточен в отношении проблемы самоорганизующихся систем, для описания которых и предназначены ТГ-операторы.

Простейшим случаем, когда дело касается описания системы, является наличие двух элементов, находящихся между собой в том или ином отношении, например, взаимодополнительности:

$$1 \rightleftarrows 0$$

Поэтому выбор двоичного кода, на котором строятся символы ТГ-операторов, вполне уместен. Но о соотношении двух элементов можно говорить лишь тогда, когда имеется основание для этого соотношения, то есть третий элемент, не являющийся однопорядковым с первыми двумя:

$$\frac{1 \rightleftarrows 0}{A}$$

Если этот элемент-основание также рассматривать как систему, состоящую из двух элементов, то полная картина выразится следующим образом:

$$\frac{1 \rightleftarrows 0 \quad 1 \rightleftarrows 0}{1 \rightleftarrows 0}$$

Для подобного рассмотрения элемента-основания как системы из двух элементов тоже необходимо свое основание, которое можно также рассматривать как систему, состоящую из двух элементов. Формально процесс поиска основания и его последующее членение можно продолжать до бесконечности, но в случае создания языка описания для самоорганизующейся системы надо задаться представлением о замкнутости этого процесса, связанной с относительной замкнутостью этой системы, в строении которой следует различать три уровня: 1) система как таковая; 2) подсистемы данной системы; 3) элементы данной системы, являющиеся и элементами ее подсистем. Тогда основанием для членения системы будет уровень ее подсистем, основанием для членения уровня подсистем — уровень элементов, а для последних — уровень системы.

Такое строение также определяется принципом минимальности. Если для образования системы минимально необходимым является наличие двух элементов, то чтобы говорить о подсистемах некой системы, в ней должно быть по крайней мере три элемента. То же самое можно сказать и об уровнях системы. Минимальное их число — три. Но поскольку они возникают в процессе дихотомического деления, то элементов в образующейся таким образом системе будет восемь. Они будут обозначаться ТГ-операторами.

Надо отметить, что самоорганизующаяся система — это не случайное собрание каких-либо элементов. Помимо определенного количества этих элементов следует предполагать и определенные их функции, которые прежде всего должны быть направлены на поддержание существования содержащей эти элементы системы. Элементы такой системы являются ее элементами постольку, поскольку отражают в себе ее свойства и целостную структуру. Чтобы такое отражение было наиболее производительным, необходима специализация каждого элемента на выполнение той или иной функции. В данном случае эта специализация будет определяться прежде всего тем, что в исследуемой системе было выделено три уровня, которые можно сопоставить с позициями ТГ-операторов следующим образом:

- 3. система;
- 2. подсистемы;
- 1. элементы.

Тогда ТГ-операторы будут обозначать такие элементы, в которых отразились следующие уровни и их связи:

- | | | | |
|----|-------------------|----|--|
| 1) | 100 — система; | 2) | 011 — подсистемы + элементы; |
| | 010 — подсистемы; | | 101 — система + элементы; |
| | 001 — элементы; | | 110 — система + подсистемы; |
| | 3) | | 111 — система + подсистемы + элементы; |
| | | | 000 — потенция 111. |

Рассматриваемая абстрактная самоорганизующаяся система не является полностью замкнутой, поскольку предполагается ее функционирование во взаимоотношении с внешней средой. Это взаимоотношение осуществляется за счет наличия у нее входа и выхода. Самоорганизующаяся система является таковой в том случае, когда на воздействие внешней среды она реагирует не пассивно, а активно, то есть за счет перестройки внутренней структуры система может осуществлять целенаправленные действия во внешней среде, ведущие к тем или иным ее изменениям. В связи с этим самоорганизующаяся квазицелостная система должна содержать по крайней мере два блока. Один из них является управляющим, а другой — реализующим алгоритмы функционирования. Кроме того, чтобы эта система была бы еще и самообучающейся или, иначе, самопрограммируемой, то есть могла бы изменять алгоритмы функционирования в соответствии со своими нуждами или с изменениями внешней среды, необходимо, чтобы и управ-

ляющим блоком что-то управляло. Один путь решения такой задачи — выстраивание иерархии управляющих блоков — непригоден, поскольку высший блок все равно останется с фиксированными алгоритмами функционирования. Поэтому следует избрать другой путь, а именно замкнуть два блока, составляющих целостную систему, самих на себя. Тогда функция управления будет попеременно переходить от одного блока к другому. Тем самым будет осуществляться интерактивный (диалоговый) режим их работы. В целом такая система будет выглядеть следующим образом:

$$[1 \rightleftarrows 0] \rightleftarrows$$

Один блок — имплицитный (0) — такой самообучающейся и самоорганизующейся квазицелостной системы связан с внешней средой посредством входа и выхода. Он осуществляет сбор данных, поступающих из внешней среды, и реализует алгоритмы действия, направленного во внешнюю среду. Кроме того, он имеет прямую и обратную связь с другим блоком — эксплицитным (1). Последний осуществляет вторичную обработку данных, поступающих через первый блок из внешней среды, и вырабатывает на основе этого анализа команды функционирования первого блока. В случае "несогласия" с этими командами имплицитный блок посылает ответное сообщение, заставляющее эксплицитный блок скорректировать свои команды. Для осуществления диалогового режима требуется относительное равенство двух указанных блоков, что и выражается в схожести их внутренней структуры, которую и в том и в другом случае можно описать с помощью восьми ТГ-операторов.

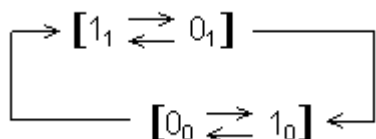
Определение данных двух блоков соответственно как имплицитного и эксплицитного, то есть как "свернутого", "неявного" и "развернутого", "явного", находится в зависимости от точки зрения наблюдателя их работы. В данном случае наблюдатель помещен во внутренний блок (эксплицитный), который отделен от внешней среды другим блоком (имплицитным). С этой же точки зрения внешняя среда также является имплицитной.

В кодах ТГ-операторов разделение на два указанных выше взаимодополнительных блока символизируется знаками основания парадигматической матрицы. Последовательность ТГ-операторов в этой матрице отражает направление одного из динамических процессов, проходящих в исследуемой системе. Теперь следует рассмотреть принципы кодирования последовательностью ТГ-операторов направления еще одного из динамических процессов, проходящих в данной системе.

Если две взаимодополнительные части некоего описываемого объекта кодируются основанием парадигматической матрицы как $1 \rightleftarrows 0$, то они также могут быть подразделены на две взаимодополнительные части, кодом которых будет служить 1-я поз. данной матрицы:

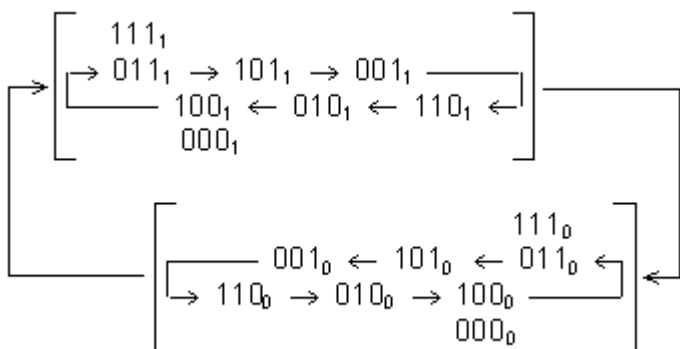
$$[1_1 \rightleftarrows 0_1]; \quad [1_0 \rightleftarrows 0_0].$$

В целом структура описываемого объекта будет выглядеть следующим образом:

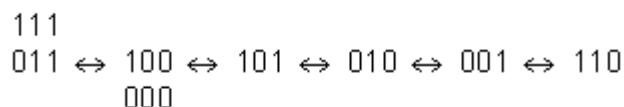


Если рассматривать 1-ю поз. парадигматической матрицы в качестве основания для 2-й и 3-й поз. вместе взятых, то данная структура должна быть выражена через полный набор ТГ-операторов, разделенный на четыре части (в соответствии с подразделением 1-й поз.). При этом надо учесть, что ТГ-операторы 111 и 000 ("старшие"), ввиду наличия в каждом из них только однотипных знаков, определяются как статистические, в отличие от остальных ("младших") ТГ-операторов, определяемых как динамические. В вышеозначенных четырех частях парадигматической матрицы они будут выражать тот же самый содержательный момент, что и близлежащие "младшие" ТГ-операторы, но не в динамике, а в статике.

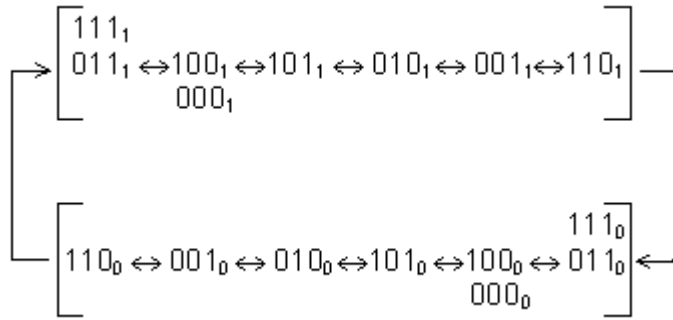
Таким образом, полная структура описываемого объекта будет кодироваться следующим образом:



Внутри каждого из двух кодовых блоков, различаемых по противоположным знакам в основании, имеется по два ТГ-оператора, посредством которых осуществляется взаимодействие между блоками. Это 011 и 110. Они задают некую динамически поляризованную шкалу, на которой выстраиваются все остальные ТГ-операторы:



В целом объект описания может рассматриваться в кодах ТГ-операторов как динамическая структура, в которой выделяются два идентичных цикла, различающиеся только знаками в основании и имеющие прямое и обратное направления развития динамики:



Поэтому данную структуру можно выразить посредством круговой схемы с двумя замкнутыми витками (рис. 6.) Эта схема, описывающая устройство некой абстрактной синергетической системы, есть не что иное, как ТГ-операторная эннеаграмма, в которой расположение ТГ-операторов по кругу задается вышеозначенной динамически поляризованной шкалой, а по гексаграмме — порядком ТГ-операторов в парадигматической матрице. Две пары "старших" ТГ-операторов в этой схеме кодируют принципы, связанные с двумя вершинами эннеаграммного тригона. ТГ-оператор 000₀ выступает в качестве обозначения опосредующего устройства на входе рассматриваемой системы, а ТГ-оператор 111₀ — на выходе. Третья вершина тригона, прилегающая к ТГ-оператору 001 (рис. 6, ср. рис. 3), совпадает с пунктом, о котором будет сказано ниже.

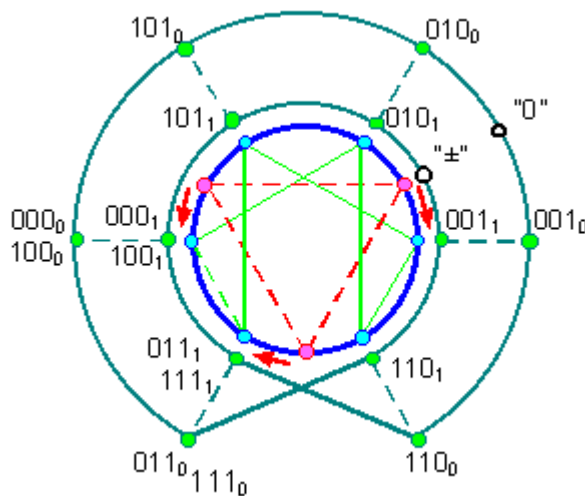
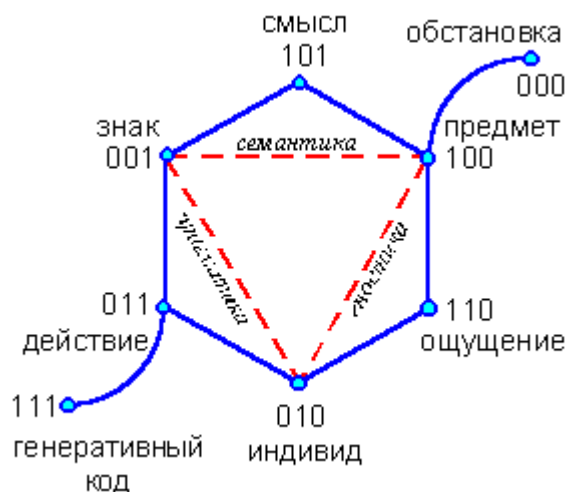


Рис. 6

ТГ-операторная эннеаграмма близка по своей структуре используемой и по сей день в традиционной китайской медицине схеме суточной циркуляции внутренней энергии по меридианам (21, с. 137, рис. 5. 3. 2; 42, с. 55, рис. 6; 50, с. 38, рис. 25). Следует отметить, что идеи, стоящие за древнекитайским общенаучным методологическим аппаратом, состоящим из диграмм, триграмм, приемов оперирования с ними, конкретных корреляционных правил и т. д., были использованы при построении схемы, изображенной на рис. 6. Поэтому ее сходство с указанной древнекитайской схемой, строящейся на основе данного методологического аппарата, неудивительно. Главные от-

личия ТГ-операторной эннеаграммы от своего древнекитайского прототипа состоят в том, что в последнем два витка триграмм (аналоги ТГ-операторов) рассматриваются совмещенными и развитие динамики в цикле приурочивается к суточному периоду. Кроме того, меридианы, согласно китайской теории, связаны с полным набором функциональных систем организма, включающим в себя все его аспекты — физиологические и психологические. Кодирование тех и других также возможно с помощью ТГ-операторной эннеаграммы, но в данном случае речь пойдет преимущественно об одном из психологических аспектов человеческого организма, а точнее, о структуре функциональных уровней психики, понимаемой в семиотическом контексте.



В теории психосемиозиса предполагается, что существование человека происходит, среди прочего, в некоем семиотическом "пространстве", в котором он совершает акты познания, действия, смыслообразования, коммуникации и т. д. Вследствие этого психика человека должна быть организована таким образом, чтобы осуществление вышеуказанной деятельности происходило максимально эффективно. Последнее означает, что если структура семиозиса задается семиотическим гексагоном (рис. 7), то структура психики будет представлять собой перенос связей семиотического гексагона и содержащихся в нем понятий в психологическую область, организованную по принципу ТГ-операторной эннеаграммы.

Понятный набор семиотического гексагона задается тремя первичными понятиями, соотнесенными с позициями ТГ-операторов следующим образом:

3. предмет;
2. индивид;
1. знак.

Схожие понятия используются в традиционной семиотике, получившей развитие в последние десятилетия. Отличие состоит в том, что в теории психосемиозиса данным понятиям придается регулятивный смысл, а сами они формализуются с помощью аппарата ТГ-операторов. Последнее приводит к выявлению некоторых дополнительных связей между ними и, как следст-

вие, к выявлению дополнительных понятий, составляющих сложноорганизованную структуру семиотического гексагона:

- 1) 100 — предмет; 2) 011 — индивид + знак = действие;
010 — индивид; 101 — предмет + знак = смысл;
001 — знак; 110 — предмет + индивид = ощущение;
3) 111 — предмет + индивид + знак = генеративный код;
000 — обстановка.

Указанная регулятивность данных понятий заключается в том, что их содержание определенным образом видоизменяется в зависимости от рассматриваемого рода деятельности индивида, которая в теории психосемиозиса мыслится всегда как предметно-знаковая. Причем имеется в виду не только деятельность во внешнем мире, включающая коммуникативные акты, различные действия с вещами и т. д., но и деятельность внутреннего плана, основанная на осуществлении тех или иных психических процессов.

Регулятивность понятий семиотического гексагона связана с тем, что последний строился как модель семиотической ситуации с предельно возможной минимизацией ее внутренних отношений. Реальная ситуация несравненно сложнее. Но моделирование как таковое предполагает использование процедур абстрагирования, идеализации и упрощения. И чем проще модель, тем, как правило, эффективнее ее применение. Различные семантические сдвиги понятий семиотического гексагона, находящиеся в зависимости от сферы описания, не влекут за собой нарушения выбранных отношений, не меняют первичную структуру семиотического гексагона, а только образуют на ее основе различные семантические пласты и дополнительные связи.

Что касается характера данной регулятивности, то он в значительной степени определяется преемственностью теории семиотического гексагона представлениям традиционной семиотики. Новая теория является таковой постольку, поскольку имеет предшествующие ей теоретические разработки. Иначе она выпадает из научного оборота. Логика образования базисных понятий в традиционной семиотике была учтена при определении понятий семиотического гексагона, что отложило на них определенный след. В принципе же возможен другой подход к построению модели семиотической ситуации, который мог бы повлечь за собой перестройку понятийного ряда семиотического гексагона. Однако такой подход уместнее осуществить в будущем, когда окончательно установятся и прояснятся все переходные связи от традиционной семиотики к теории семиотического гексагона. Так что эту теорию в настоящем ее состоянии следует рассматривать как переходную и предварительную.

Традиционно семиотика подразделяется на три раздела: синтактика, семантика и прагматика. Синтактика изучает правила образования и использования знаковых систем безотносительно к их значениям. Семантика, напротив, посвящена изучению знаковых систем как носителей значения вне за-

висимости от знаковых форм. Прагматика исследует отношения между знаковыми системами и их пользователями. Теория семиотического гексагона строится на двух последних разделах с их переосмыслением и добавлением еще раздела гностики, посвященного вопросам предметного познания.

В классической семантике выделяются три базовых понятия — предмет (денотат, десигнат, номинат, референт и т. д.), смысл (значение, концепт, понятие и т. д.) и знак (символ, имя, выражение и т. д.), на основании связей между которыми строится так называемый "семантический треугольник", схожий с соответствующим сектором семиотического гексагона (рис. 7). Считается, что предмет — это вещь, явление, событие, обозначаемые знаком, а знак — это вещь, явление, событие, обозначающие предмет. Представление о способе обозначения тем или иным знаком того или иного предмета является смыслом знака.

Знаки бывают трех типов: иконические, индексальные и символические. Эта дистинкция достаточно четкая, но на практике знаки по большей части имеют характеристики двух или даже трех из указанных типов. Иконические знаки тем или иным способом копируют предмет. Это могут быть художественные изображения, слепки, алгебраические формулы, схемы и т. д. Знаки-индексы находятся в той или иной реальной физической связи с обозначаемым предметом и посредством этой связи указывают на него. Такими знаками являются звук, исходящий от предмета, природные приметы, некоторые дорожные указатели и т. д. Знаки-символы отличаются от предыдущих своим конвенциональным характером. Они не имеют сходства с обозначаемым предметом, не связаны непосредственно с ним, а устанавливаются в соответствие ему по договоренности между пользователями такого типа знаков. Знаки-символы — это, например, буквы, математические символы, музыкальные ноты и т. д.

В теории семиотического гексагона учитывается еще один тип знаков, а именно знак-облик, или знак-признак, то есть полный или частичный чувственно воспринимаемый внешний вид предмета, один или некоторая совокупность внешних признаков предмета, позволяющих опознать его среди множества других предметов, не обладающих такими признаками. Разумеется, такой знак можно рассматривать как знак лишь с известными ограничениями. Знак-признак отчасти имеет характеристики иконического знака, поскольку представляет собой копию предмета или его частей, совмещенную со своим оригиналом, а отчасти — знака-индекса, поскольку непосредственно связан с предметом. Поэтому введение такого типа знака не нарушает традиционных представлений семиотики, но в то же время позволяет анализировать область чувственного восприятия в семиотических категориях, а проблемы семиотики рассматривать с точки зрения когнитивной психологии.

Несмотря на принадлежность признака своему предмету, и тот и другой не одно и то же. Между ними установлено отношение, подобное отношению между явлением и сущностью. Предмет может иметь бесконечное число проявлений, а конкретный признак — это только одно из них. Для индивида, анализирующего признаки предмета, они важны не сами по себе, а как ха-

рактизирующие предмет. Один и тот же признак может относиться к разным предметам. Потому также важен анализ способов связи признаков и предметов. Представления об этих способах, так же как представления о способах связи традиционных знаков и обозначаемых ими предметов, могут отражаться, хотя и со своей спецификой, с помощью понятия "смысл", находящегося на одной из вершин семантического треугольника.

На месте понятия "смысл" в семантическом треугольнике часто стоят схожие понятия, также отражающие представление о связях знака и предмета. Это, например, такие понятия, как "значение", "концепт", "понятие", "сигнификат", "интенционал" и пр. Их определения зависят от тонкости и специфики семантического анализа. Так, понятия "значение" и "концепт" могут быть близки по содержанию и объему, но рассматриваются в несколько иной системе отношений. Значение — это значение знака, а концепт — это концепт предмета. Под значением может пониматься не только концептуально-понятийная сторона содержания знака, то есть обобщенные представления о предмете, но и предметно-денотативная. Однако когда речь идет о значении как об одном из понятий семантического треугольника, последняя сторона содержания знака снимается. В таком случае вместо термина "значение" удобнее использовать термин "смысл". Более тонкий анализ позволяет выделить в понятии "смысл" некоторые подразделения. Так, сигнификатом называется мысль, отражающая совокупность некоторых признаков предмета, которые существенны для его правильного означивания тем или иным знаком, именованная тем или иным словом. Интенционал — наиболее полное и точное определение предмета, отражающее его существенные стороны. Коннотация — содержание знака, дополняющее его сигнификативное и интенциональное значения эмоциональными, оценочными, экспрессивными и пр. субъективными моментами. Есть и другие подразделения и несколько другие толкования рассмотренных понятий, что в данном случае не представляет интереса.

Важно подчеркнуть, что каковы бы ни были определения этих понятий, они были сделаны в контексте семантического треугольника. Но если они будут входить в некую иную систему отношений, то их содержание должно при этом несколько трансформироваться. Так, например, когда к семантическому треугольнику добавляется понятие "пользователя", "интерпретатора", или, в нашей терминологии, "индивида", то последнее "оттягивает" на себя коннотативные значения знака, оставляя понятие "смысл" с "чисто" объективным концептуальным содержанием. При анализе отношений индивида и знака, знаковой системы — что составляет сферу прагматики — можно ввести понятие "действие", которое вместе с двумя предыдущими понятиями составит "прагматический треугольник". При этом значения всех вышеуказанных понятий снова должны быть некоторым образом перестроены. Далее, исследования отношений индивида и предмета с выделением понятия "ощущение" — что приведет к установлению "гностического треугольника" — также внесут свои коррективы в рассматриваемый понятийный ряд.

Традиционно семиотика различает три объекта внешней семиотической ситуации. Это — знак, предмет и индивид. К внутренней, психической сфере индивида относится понятие "смысл". При вышеуказанной перестройке со-

держания понятий структура их взаимоотношений должна определяться структурой внешней семиотической ситуации, а последняя — структурой психики индивида. И тогда, чтобы точно определить элементы целостной семиотической ситуации, необходимо ввести две гексагонные схемы, одна из которых описывала бы внешнюю семиотическую ситуацию, а другая — внутреннюю.

Первая из этих схем должна отражать семиотическую ситуацию, учитывая не только знаковые системы, предметы и индивидов, но и реальные связи между ними. Помимо физических связей между предметами и соответствующими им знаками-признаками или другими предметами, выступающими в роли знаков-индексов, а также между индивидами и предметами, среди которых особый класс составляют предметы, выполняющие функции знаков, и которые физически связаны с индивидом за счет тех или иных его физических действий, направленных на предметы, и за счет восприятия сенсорными системами индивида энергоинформационных сигналов, поступающих к нему от предметов, так вот, помимо этих связей можно еще говорить об опосредованных социокультурноприродной сферой деятельности человека реальных связях между любым знаком и обозначаемым им предметом, между предметом и индивидом, индивидом и знаком, то есть можно говорить о некоем семиотическом континууме, в котором совершается внешняя деятельность индивида.

Другая гексагонная схема должна описывать психическую деятельность индивида в аспекте, связанном с планом знакового выражения ее содержания. В этой деятельности принимают участие все функциональные уровни психики. Среди последних можно выделить три уровня, отвечающих соответственно за смыслообразование, ощущение и действие, а также еще три, в работе которых определенным образом отражаются предметные, знаковые и индивидные аспекты внешней семиотической действительности. В отношении последних психических функциональных уровней современная наука не выработала адекватных понятий. Однако все же имеется возможность дать им некоторые определения, что и будет сделано несколько ниже. Здесь же следует сказать, что рассматриваемая гексагонная схема должна содержать развертку значения знака по шести уровням, соответствующим такому же числу функциональных уровней психики. Составление такой схемы не входит в задачи настоящей книги, так же как и составление вышеуказанной схемы, отражающей внешнюю семиотическую ситуацию. Но из анализа семиотического гексагона, изображенного на рис. 7, можно ясно понять, как это должно делаться. Последний представляет собой некую комбинированную схему, отражающую частично внешнюю, а частично внутреннюю сторону семиотической ситуации. К первой относятся понятия знак, индивид, предмет и обстановка, а ко второй — ощущение, смысл, действие и генеративный код. Учитывая регулятивность этих понятий, в случае необходимости их можно переформулировать, ориентируясь либо на одну, либо на другую сторону целостной семиотической ситуации, причем в последнем случае можно также конкретизировать данные понятия, приурочивая их к каждому из функциональных уровней психики, выражая в терминах характерной для него деятельности.

В схеме семиотического гексагона имеется четыре понятия, не формализованные в традиционной семиотике. Это — обстановка, генеративный код, действие и ощущение (см. рис. 7). Первая пара выступает в качестве статического дополнения к семиозису, а именно представляет собой статические корреляты динамики предмета и действия. Вторая пара является динамическими элементами, связывающими индивида со знаком и предметом.

Семиотический процесс может полноценно развиваться лишь в том случае, когда в него постоянно поступают новые единицы. Роль источников таких единиц играют статические ТГ-операторы. Для каждого из шести элементов семиозиса необходимы единицы своего рода. Поэтому, в принципе, можно утверждать, что достаточно иметь либо также шесть источников, специализированных в соответствии с определенным типом единиц, либо меньшее число источников, являющихся или многофункциональными и обслуживающими сразу несколько элементов семиозиса, или однофункциональными и связанными с такими элементами семиозиса, из которых все необходимые единицы могут развертываться по ходу семиотического процесса.

Поскольку в кодовом аппарате ТГ-операторов только два являются статическими, то первый вариант отпадает, и имеет смысл говорить о последних двух. Схема ТГ-операторного гексагона (рис. 5) отражает ситуацию, когда одна группа из трех динамических ТГ-операторов связана с одним статическим ТГ-оператором, а другая — с другим. Схема семиотического гексагона (рис. 7) имеет иной способ расстановки связей, который следует рассматривать как частный случай предыдущего. Такой способ определяется тем, что в семиотической ситуации принимает участие индивид, психосемиотическая структура которого описывается ТГ-операторной эннеграммой (рис. 6), а в ней статические ТГ-операторы 000 и 111 соединены соответственно с ТГ-операторами 100 и 011. Таким образом, схема ТГ-операторного гексагона описывает общий случай семиотической ситуации, а схема семиотического гексагона — частный, когда семиотическая ситуация "подогнана" под особенности структуры человека. Этот случай характеризуется более упорядоченной внешней семиотической средой, а значит, и наиболее оптимальными условиями существования индивида, поскольку известно, что чем более упорядочена среда, тем меньше усилий по внутреннему упорядочиванию затрачивается самоорганизующейся системой.

Схему семиотического гексагона, представляющую собой комбинацию внешней и внутренней семиотической ситуации, можно проинтерпретировать в ее внешнем аспекте как частично являющуюся проекцией внутренних потенций индивида. Это не чисто "натуральная" среда, в которую индивид случайно попал и начал осваивать неким семиотическим образом, а "сделанная" им в содружестве с другими индивидами. На основе естественного базиса человечество в своем развитии выстроило окультуренное пространство, в котором каждый объект со своими природными качествами получил еще качество быть предметом человеческого практико-познавательного опыта. Иначе говоря, в связи с взаимообусловленностью отношений субъекта и объекта, проявляющейся на всех уровнях их совместного бытия, субъект, проецируя на объект некоторые свои качества, делает его предметом своей деятельности. Причем следует различать предметы как находя-

щиеся непосредственно в обороте этой деятельности, бывшие в нем и ушедшие из него навсегда или на время в некое "хранилище", из которого по необходимости они могут войти в данный оборот, и будущие, которые будут "сделаны" из "материала", находящегося в том же "хранилище", которое в теории семиотического гексагона получило название "обстановка".

Другая категория, символизируемая статическим ТГ-оператором 111, также означает некое "хранилище". В общем случае эта категория отражает тот факт, что мир индивида есть не только мир предметов, но и движения, имеющего определенные формы, в совокупности понимаемые как "генеративный код". В динамическую систему семиозиса эти формы движения входят как "действия", направленные от индивида в мир и от мира к индивиду. Поэтому "генеративный код" следует различать как принадлежащий индивиду, так и внешней среде. В первом случае это совокупность не самих форм движения, а их психических отражений, пребывающих в сфере бессознательного в виде неких паттернов.

Вне поля зрения индивида "обстановка" и "генеративный код" связаны между собой. Связь эта не прямая, а опосредованная. За счет этой связи "генеративный код" формирует определенную "обстановку". Тут проявляется их соответственно активный и пассивный характер. Это определение следует понимать в относительном смысле, поскольку они взаимодополнительны, что выражается во взаимодополнительности кодирующих их ТГ-операторов 111 и 000.

Коррелирующие с данными ТГ-операторами динамические ТГ-операторы 011 и 100, обозначающие "действие" и "предмет", также взаимодополнительны. Тут семиозис входит в поле зрения индивида, и определение активности или пассивности чего-либо зависит от его точки зрения как наблюдателя, а последняя в ТГ-операционной парадигме связана с символом "1", иначе говоря, с эксплицитной для наблюдателя стороной любого процесса. Тем самым индивид-наблюдатель представляет собой активного субъекта.

Поскольку индивид в традиционной семиотике определяется как пользователь знаками, то категория "действие" мыслится в системе отношений "индивид — знак", а не "индивид — предмет". Знаки замещают предметы, и при оперировании со знаками предметы в своей предметной функции только подразумеваются, но не входят непосредственно во внешнюю часть семиозиса. С другой стороны, искусственные знаки — это предметы, имеющие знаковую функцию, а естественные знаки, то есть знаки-признаки и некоторые знаки-индексы, — это определенные аспекты предметов. Поэтому следовало бы полагать, что психические переживания действия осуществляются на самом деле в системе отношений "индивид — предмет". Однако в контексте семиотического гексагона это не так, если говорить о непосредственном действии, хотя с учетом взаимосвязанности всех элементов семиозиса опосредованное этими связями действие в системе "индивид — предмет" имеет место.

Поскольку предмет есть предмет деятельности индивида и содержит в себе его проекцию, то его структура должна быть подобна структуре индивида.

Если представлять индивида в качестве самоорганизующейся и самообучающейся системы, описываемой ТГ-операторной эннеграммой, то в его структуре можно выделить три уровня — система, подсистемы и элементы. Таким образом, и в предмете будут выделяться эти же уровни. Система предмета — это сам предмет как нечто целое. Подсистемы предмета — это те или иные его части, какие-то отдельные его стороны. Элементы предмета — это прежде всего знаки-признаки, но можно с определенными оговорками под элементами предмета полагать и любые связанные с ним знаки.

Ранее утверждалось, что отношения между предметом и его знаком подобны отношению между сущностью и явлением. Поскольку первая пара мыслится исключительно как зависящая от деятельности индивида, а вторая — как не зависящая или, если подойти к этой проблеме с другой гносеологической установкой, как в чем-то зависящая, а в чем-то не зависящая, то можно было бы сказать, что предмет и его знак — это сконструированные сущность и явление, то есть те аспекты реальной сущности и явления некоего объекта, которые вступают в сферу деятельности индивида. Философы иногда помещают между сущностью и явлением третье, их синтезирующее понятие — "действительность". Таким образом, конструкт действительностей будет сопоставлен в нашей номенклатуре понятий с подсистемами предмета, а весь набор рассматриваемых отношений выразится следующим образом:

3. система предмета — конструкт сущности;
2. подсистемы — " — " — действительностей;
1. элементы — " — " — явлений.

Ю. А. Урманцев в своем варианте ОТС (общей теории систем) показал, что существует лишь четыре основных преобразования системы: тождественное, количественное, качественное и относительное, или, что то же самое, преобразования в себя, количества, качества и отношений элементов, из которых складывается исследуемая система. Другие преобразования представляют собой сочетания основных преобразований (47, с. 53).

Таким образом, если предположить, что качественные преобразования осуществляются за счет смены одних элементов на качественно другие, то можно утверждать, что все психически переживаемые действия индивида с предметом, понимаемым как система, состоящая из подсистемы и элементов, сводятся, не считая "нулевого" действия, к операциям прибавления к нему, вычитания из него или перестановки в нем каких-либо элементов. Происходящие при этом в предмете определенные локальные количественные и качественные изменения будут относиться к миру сконструированных явлений до тех пор, пока они не перейдут некую границу, при которой конкретная сконструированная действительность в предмете изменится. Более сильные изменения, происходящие за счет оперирования с элементами предмета, приведут к изменению его сконструированной сущности. Правда, в этом случае он будет уже другим предметом. Поэтому психически переживаемые действия индивида с предметом, предполагающие его константность, осуществляются в системе отношений "индивид — знак" и име-

ют в виду изменения его сконструированной действительности, которая в актуальном семиозисе противостоит некоему психическому индивидуальному началу в самом индивиде, выражаемому ТГ-оператором 010 и являющемуся его внутренней сконструированной действительностью, которую следует отличать от сущностных и явленческих сторон психического целого, противостоящих соответственно внешнеситуативному предмету и его знаку. Если анализировать психически переживаемые воздействия не индивида на предмет, а предмета на индивида, то логика рассуждений будет той же самой, но с соответствующей перестановкой ролей.

Напротив, познание предмета, совершаемое на чувственном уровне и регистрируемое в переживании "ощущения", осуществляется в системе отношений "индивид — предмет", а не "индивид — знак", как можно было бы думать, следуя распространенному мнению, что в чувственных актах "схватываются" признаки предмета, на основе анализа и синтеза которых в сознании создается целостный его образ. Иными словами, в теории психосемиозиса предполагается, что чувственное восприятие идет в направлении от общего к частному, а не наоборот; предмет "схватывается" в аспекте своей целостности, и анализирование его признаков будет следующим этапом, осуществляемым на основе опосредованных связей между индивидом и предметом. Если же речь идет о предмете, выполняющем знаковые функции, то сначала постигается его предметность, а потом знаковость. Все это понятно уже из того, что без представления о предмете как о некоей целостности или как о системе невозможно определить, что какие-то признаки являются признаками именно этой целостности или какие-то элементы принадлежат именно этой системе. Но чтобы подробнее исследовать эту проблему, следует перейти к анализу структуры психики, описываемой ТГ-операторной эннеграммой.

Согласно системной парадигме, исследуемую систему следует рассматривать не только как состоящую из элементов, связанных так или иначе между собой, но и как являющуюся элементом системы более высокого порядка. В связи с этим анализ строения психики, мыслимой в качестве самоорганизующейся системы, будет недостаточным, если не учитывать, что она является составной частью другой системы или систем.

Прежде всего надо учесть, что человек представляет собой психофизическое существо, в котором психическая и физическая части находятся в тесном взаимодействии. В свою очередь человек является частицей человеческого рода, который можно подразделить на группы, кланы, народы, нации и т. д. Человеческий род также является одним из компонентов более мощной системы. Например, можно говорить о биосфере или еще о каких-либо системах. Но, так или иначе, в завершении всего будет стоять система систем — целостный космос.

Таким образом, чтобы иметь достаточно полное представление о строении психики человека, следует сочетать непосредственно психологические исследования с изучением космоса во всех его аспектах. Разумеется, такая задача нереальна не только в рамках отдельной книги, но и в рамках комплексных программ нескольких научных институтов. Что касается настоя-

щей главы, то даже самая скромная попытка сколь-нибудь обстоятельно исследовать в ней эту проблему увела бы нас далеко от главной темы. Поэтому будет правомерным коснуться здесь только общих принципов отражения устройства целостного космоса и его частей в устройстве психики человека.

В позиции, признающей психику человека компонентом системы космоса, заложен, по существу, новый вариант решения психофизической проблемы, иначе говоря, проблемы отношения сознания и мозга, души и тела.

Давно отошли в прошлое различные теории, утверждающие, например, что душа есть одна из функций тела, понимаемого в ключе механистического материализма, или спиритуалистические теории, согласно которым тело есть лишь "мысленное представление" души, или теории психофизического параллелизма, согласно которым душевные и телесные процессы совершаются независимо друг от друга, но синхронно, с высокой точностью, что и создает впечатление их согласованности, а также многие другие теории, являющиеся примитивными попытками решения этой проблемы. Как пишет Д. И. Дубровский, в последние десятилетия в сфере внимания ученых находятся в основном три разных концептуальных подхода к решению психофизической проблемы — физикалистский, бихевиоральный и функционалистский (20, с. 5).

Суть первого подхода заключается в стремлении к сведению всех психических явлений исключительно к физико-химическим процессам головного мозга. Такой подход имеет своим философским истоком воззрения Ламетри и других сторонников механистического материализма и, хотя опирается на более развитые представления современной науки о физической картине мира, психические явления толкует крайне упрощенно. При бихевиоральном подходе психическое и физиологическое берутся нерасчлененно и описываются в тех или иных поведенческих терминах. Бихевиоральная установка имеет свои варианты, внешне порой сильно отличающиеся, когда, например, сознание сводится не прямо к поведению, а к рефлексу, рефлекторной деятельности мозга, или, иначе, высшей нервной деятельности, что представляет собой синтез бихевиорального и нейрофизиологического описания сознания. Другая разновидность бихевиоральной установки представлена в деятельностном подходе, в котором, по сути, отрицается роль природных, в том числе генетических факторов в формировании личности, и упор делается на социальную деятельность, в результате которой возникают некие чисто духовные "функциональные органы", не имеющие непосредственной привязки к структурам мозга. Все эти подходы, по мнению Д. И. Дубровского, несостоятельны, поскольку дают слишком упрощенные модели соотношения психического и физического (или не дают их вовсе) и включают в себя редуccionистские интерпретации, против которых можно выдвинуть множество возражений (20, с. 6—11).

Напротив, функционалистский подход лишен недостатков предыдущих и имеет гораздо более широкие возможности исследования проблемы взаимоотношений психического и физического. Функциональная организация нейрофизиологических процессов отличается как от их физико-химического

состава, так и от поведенческих проявлений человека. Функционалистский подход опирается на данные кибернетики, теории информации, семиотики, системных исследований, что дает большие возможности для создания единой концептуальной модели психических и нейрофизиологических явлений. В рамках этого подхода развиваются различные направления, среди которых наиболее перспективным является информационное. Суть его определяется идеями о самоорганизующихся системах с привлечением информационных понятий. Само понятие "информация", как справедливо считает Д. И. Дубровский, "по своему содержанию является, если так можно выразиться, двухмерным, ибо фиксирует и семантический (а также прагматический) аспект информации, и ее кодовую форму, то есть позволяет отобразить в едином концептуальном плане и свойства "содержания" информации и свойства ее материального носителя, свойства ее кодовой организации (пространственные, энергетические и другие физические характеристики)" (20, с. 13).

С помощью информационного подхода снимаются некоторые трудности психофизической проблемы, главная из которых состоит в том, что представления о психической деятельности, описываемые с помощью понятий смысла, ценности, интенциональности и т. д., не имеют прямых логических связей с представлениями о физическом мире, при описании которого приобретают актуальность понятия массы, энергии, пространства и т. д. Информационная парадигма позволяет достаточно корректно совместить на едином концептуальном основании оба эти разных типа описания, а также легко переходить при необходимости от одного к другому. Рассматривая всякие явления психики в качестве информации, имеющей свое специфическое для каждого индивида содержание, следует иметь в виду, что любая информация имеет свой носитель, в качестве которого в отношении психических явлений выступают определенные мозговые нейродинамические системы. Свойства психики таковы, что сознается содержание психических явлений, но не сознается их кодовый характер. Однако именно благодаря последнему, собственно, и становится возможной как психическая деятельность сама по себе, так и психическое управление некоторыми телесными функциями или сенсорный контакт с внешним миром посредством органов чувств. Связи между психическим и физическим в составе человека следует рассматривать как осуществляемые посредством цепи кодовых преобразований, один из концов которой в своем информативно-содержательном аспекте доводится до осознания индивида, а другой — подает командные сигналы на эффекторные органы или получает сигналы от рецепторов.

Информационный подход ближе, чем все остальные, идеям, развиваемым в теории психосемиозиса. Однако понятие психоинформационного субстрата толкуется в ней несколько иначе.

Если рассматривать любую эннеграммную форму материи в качестве информационного кода, содержательная сторона которого предстает как некое психоидное образование со свойствами, варьирующимися в зависимости от степени его организованности, а под психикой человека понимать содержательную сторону информационного кода, для функционирования которого требуются специфические высокоорганизованные эннеграммные

материальные системы, то между психическим и физическим не встает непроходимой границы. При этом организм человека видится разделенным на две взаимодействующие части, для каждой из которых следует применять два языка описания. Первый из них ориентирован на психику и психоидную часть, а второй — на стоящие за ними в качестве кодовых носителей материальные системы. Граница между этими частями строго не фиксирована и зависит от индивидуальных особенностей конкретного человека. Кроме того, на основе медитативной практики, направленной на достижение эффективной психосоматической регуляции, возможно не только формирование новых цепей кодовых преобразований, связывающих обе из указанных частей, но и экспансия психического в те сферы, которые ранее полагались психоидными.

Принятие любой эннеграммной формы материи в качестве информационного психоидного кода позволяет исследовать в качестве носителей психики не только нейродинамические системы головного мозга, описываемые с позиций классической физики, но и системы, для изучения которых необходим релятивистский квантово-механический подход и которые не ограничены структурами головного мозга, а включают в себя неизвестные пока науке структуры космического целого. С этой позиции психика человека может рассматриваться в качестве компонента психоидного космоса, что позволяет примирить естествознание с некоторыми религиозно-философскими концепциями о сущности человека и окружающего его мира.

Как одно из перспективных направлений решения психофизической проблемы за счет поиска новых форм материи следует отметить предложенную А. Е. Акимовым концепцию, в которой в качестве носителя сознания рассматривается вакуумное торсионное поле. Структуру этого поля составляет плотная упаковка кольцевых волновых пакетов, называемых автором "фитонами". Он считает, что сопутствующие некоторое время высшей нервной деятельности фитонные образования могут, ввиду их особых свойств, оказаться устойчивыми и далее существовать самостоятельно, оставаясь при этом "заряженными" определенным психическим содержанием. Такая модель позволяет объяснить многие паранормальные явления психики (1; 2, с. 122—124). С точки зрения теории психосемиозиса она интересна тем, что, по-видимому, представления о фитонах можно формализовать с помощью аппарата ТГ-операторов и, в частности, с помощью модели "космосферы" (21, с. 96—106), что позволило бы расшифровать фитонный код в психосемиотических понятиях, развиваемых в данной теории.

Г. И. Шипов, разделяющий взгляды А. Е. Акимова о связи сознания с торсионным полем, выделяет в структуре физического вакуума три уровня, один из которых соответствует торсионному полю, а два других — "абсолютному ничто" и "матрице возможного". "Абсолютное ничто" является "первичной реальностью" и в качестве таковой порождает торсионное поле, последнее порождает "матрицу возможного", а та — известные физике элементарные частицы (54, с. 80—88).

Исходя из других методологических посылок, автор настоящей книги в свое время ввел понятие "нулевости", или, иначе, "предельной срединности",

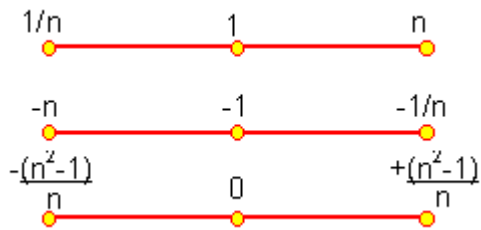
"нулевого канала" (21, с. 318—320), которое в определенном смысле сопоставимо с "абсолютным ничто" теории физического вакуума Г. И. Шипова.

В структуре любого объекта, описываемого посредством ТГ-операторной эннеграммы, "нулевость" играет роль некоего пункта, относительно которого устанавливается динамический баланс происходящих в этом объекте тех или иных процессов. Располагается этот пункт, условное обозначение которого — "0", между ТГ-операторами 010_0 и 001_0 , но с некоторым тяготением к последнему из них (рис. 6). В своем пределе пункт "нулевости" не имеет пространственно-временных параметров и тем самым является всепространственным и всевременным в мире конечных форм. Относительно них "нулевость" — это как бесконечно малое, так и бесконечно большое. Известно, что конечное и бесконечное — два взаимодополнительных аспекта мироздания. Конечное есть постольку конечное, поскольку оно связано с другими конечными, его ограничивающими. Бесконечное же есть связь конечного с конечным. В философском аспекте это — абсолют, понимаемый одновременно как все и ничто, связь всего со всем, регулятивный принцип.

Благодаря указанным особенностям, "нулевость" является универсальной точкой баланса для континуума всевозможных космических процессов. Посредством этой точки устанавливаются "резонансы", обеспечивающие специфические взаимосвязи между однородными или подобоформными объектами. Вследствие этого совокупности таких объектов, вне зависимости от местоположения последних, следует рассматривать как некие квазицелостности. Таким образом, отдельный человек посредством "нулевости" находится в единении со всем человечеством, составляющим в космосе некую выделенную антропосферу, некий антропокосмос.

Поскольку установление динамического баланса внутренних процессов того или иного объекта допускает некую погрешность в фиксации "нулевости", ее приблизительность, то можно еще говорить о "квазинулевости", конкретная величина которой характерна для той или иной серии однородных объектов. Если в пределе "нулевость" является универсальной точкой объединения для всех объектов космоса, то в своем конкретном приблизительном значении она является точкой объединения только для определенных однородных объектов. Таким образом, и антропокосмос будет иметь свою специфическую "квазинулевость" или, иначе, относительный, антропокосмический абсолют.

С некоторой степенью условности образование "нулевости" в кольцевой структуре объекта, описываемого ТГ-операторной эннеграммой, можно рассматривать как происходящее в результате взаимодействия двух встречных энергоинформационных потоков. Допустим, что за счет трансформации каждого из этих потоков, осуществляемой соответствующими ТГ-операторами, образуется некий иерархический ряд величин $1/n, \dots, 1, \dots, n$, в котором некая промежуточная величина выбрана в качестве единицы измерения. Тогда два встречных потока, процессы трансформации которых симметрично синхронизированы относительно единицы измерения, при операции вычитания составят третий ряд величин:

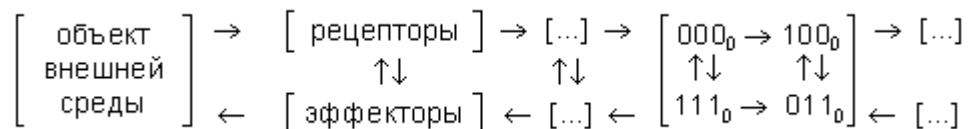


Находящаяся в середине последнего ряда величина, равная нулю, будет соответствовать "нулевости", а концы этого ряда при их совмещении на кольцевой структуре ТГ-операторной эннеаграммы образуют некий пункт, обозначаемый символом " \pm ". Этот пункт также располагается между ТГ-операторами 010 и 001 (тяготея к последнему), но уже в эксплицитной части схемы (рис. 6).

В структуре объекта, описываемого ТГ-операторной эннеаграммой, пункты "0" и " \pm " являются своеобразным выражением диалектических принципов общего и единичного, единства и многообразия, интеграции и дифференциации, конвергенции и дивергенции и т. д. За счет первого пункта объект абсолютно тождественен космосу или, если говорить о "квазинулевости", квазитожественен объектам своего рода; за счет второго пункта он соответственно абсолютно и квазиабсолютно им нетождественен. Однако в известном смысле крайности сходятся, что и отражается в построении схемы ТГ-операторной эннеаграммы, представляющей собой двухвитковую конструкцию, подобную ленте Мёбиуса.

Диалектическим синтезом принципов тождественного и нетождественного, символизируемых пунктами "0" и " \pm ", являются динамические процессы, осуществляющиеся на основе "младших" ТГ-операторов. В свою очередь, динамике необходима статика, что и символизируется наличием "старших" ТГ-операторов. Два из них, как уже говорилось, выполняют функции входного и выходного устройств, с помощью которых происходит взаимодействие с объектами внешней среды. Если посредством пунктов "0" и " \pm " осуществляется универсальная связь с космическим целым, то посредством этих устройств — локальная связь с одним из фрагментов этого целого. Эти связи взаимодополнительны. Универсальная связь дает точку отсчета, относительно которой локально взаимодействующие объекты могут сонастроиться, а континуум локальных связей совокупности сонастроенных объектов составляет развертку универсальной связи.

Человек как самоорганизующаяся система, взаимодействующая с внешней средой, на входе имеет воспринимающие устройства, преобразующие внешние информационные сигналы в нейродинамический код и называемые рецепторами (от лат. *receptio* — принятие, прием), а на выходе — исполнительные устройства, с помощью которых осуществляется физическое воздействие на объекты внешней среды и которые называются эффекторами (от лат. *effectio* — действие, делание). Между этими устройствами и психикой находится целый ряд кодовых преобразователей, которые в данном случае не представляют интереса. Поэтому весь блок сопряжения внешней среды и психики можно представить следующим образом:



Со стороны психики в этот блок входят функциональные подуровни и уровни, обозначаемые "старшими" ТГ-операторами 000_0 и 111_0 и коррелирующими с ними "младшими" ТГ-операторами 100_0 и 011_0 . Последние являются компонентами динамической части внутреннего когнитивного цикла, разворачивающегося по схеме ТГ-операторной эннеаграммы (рис. 6). По причине опосредованной связи с рецепторами функциональный подуровень, обозначаемый ТГ-оператором 000_0 , можно назвать "рецептантом", а уровень, обозначаемый ТГ-оператором 100_0 , — "рецептатором". В этих отделах психики происходят операции по первичной обработке поступающей от рецепторов информации, которые различаются соответственно как статическая и динамическая "рецептация". В свою очередь, по причине опосредованной связи с эффекторами функциональные подуровень и уровень, обозначаемые ТГ-операторами 111_0 и 011_0 , можно назвать "эффектантом" и "эффектатором", а совершаемые на них операции — статической и динамической "эффектацией". В данном случае психическое содержание этих подуровня и уровня, представляющее собой некий динамический образ будущих действий, напротив, отражается в последующей эффекторной деятельности.

Все вышеназванные ТГ-операторы относятся к имплицитной части психики и обозначают бессознательные функциональные подуровни и уровни. Правда, в отношении ТГ-оператора 011_0 точнее было бы говорить о смутно осознаваемых функциях, подобных "темному чувству" И. М. Сеченова, поскольку он прилегает к эксплицитной части психики и его имплицитность не является четко установившейся. Однако при определенных неординарных состояниях сознания, когда отношения между имплицитным и эксплицитным могут изменяться, деятельность данного функционального уровня может стать достоянием осознанного психического опыта, так же как и деятельность функционального уровня, обозначаемого ТГ-оператором 100_0 . Кроме того, эти уровни входят в динамику внутреннего когнитивного цикла, в контексте которого проявления их деятельности на эксплицитном уровне должны так или иначе рефлексироваться.

Деятельность функциональных подуровней, обозначаемых статическими ТГ-операторами, в принципе является закрытой для прямого осознания. Она постигается только в том срезе, который проявляется в коррелирующих с ними уровнях, обозначаемых динамическими ТГ-операторами. Кроме того, в отношении статических ТГ-операторов, принадлежащих имплицитной сфере, можно говорить о постижении их содержания за счет внешнего когнитивного цикла, образующегося при замыкании рецепторов и эффекторов на объекте внешней среды, то есть когда некоторое содержание эффектанта отражается на операциях эффекторов, информация о которых регистрируется рецепторами и затем передается в рецептант, обрабатывается там и входит в динамическую часть психики.

Под объектом внешней среды в данном случае может пониматься и собственное тело индивида или какой-либо его орган, имеющий рецепторные и эффекторные подсистемы. Кроме того, подобного рода замыкание может происходить на основе нейродинамических механизмов, находящихся между рецепторно-эффекторной системой и психическими функциональными подуровнями, обозначаемыми статическими ТГ-операторами, а также в самой системе этих подуровней. Тем самым осуществляется их постоянная связь, необходимая для корректировки реализации как программ действий, так и чувственных актов.

Разница между рассматриваемыми психическими функциональными подуровнями и уровнями, обозначаемыми статическими и динамическими ТГ-операторами, заключается в том, что первые являются хранилищами, блоками памяти, в которых содержатся следы, энграммы, исходящие из вторых или входящие в них в процессе психической деятельности. Поскольку эти хранилища служат еще и в качестве промежуточных входных и выходных устройств, то содержащиеся там энграммы выступают в роли когнитивных и двигательных образцов, матриц или шаблонов.

Например, поступающая от рецепторов информация при ее перекодировании в рецептанте возбуждает все доступные на текущий момент энграммы, так или иначе совпадающие с данной информацией, чем-то на нее похожие. Из этих энграмм выбираются наиболее актуальные для данной познавательной ситуации, которые и становятся образцами для динамической рецептации. После некоторых операций в динамической части когнитивного цикла возникает динамическая эффектация, приводящая, во-первых, к образованию следов в эффектанте и, во-вторых, к подбору наиболее актуальных из этих и других содержащихся там следов в качестве образцов для конкретной деятельности эффекторов. Эффекторы производят какие-либо действия с внешним объектом и корректируют деятельность рецепторов, сигнал от которых вновь направляется в рецептант и т. д.

Замкнутость внешних и внутренних когнитивных циклов говорит об относительной непрерывности процессов познания, когда предыдущие знания становятся основой для получения новых. Генетически рецептант и эффектант имеют элементарную структурированность, на основе которой формируется последующее их содержание. В зависимости от познавательного опыта индивида он имеет склонности к накоплению определенного типа знаний, которые будут в дальнейшем детерминировать его возможности постижения мира.

До сих пор о психических образованиях, обозначаемых статическими и динамическими ТГ-операторами, говорилось как об отдельных блоках, взаимодействующих по связям, зафиксированным в ТГ-операторной эннеграмме. Это верно с функциональной точки зрения и отражает в упрощенном виде темпоральную картину развития психических процессов. Такая же линия изложения будет поддерживаться и далее. Однако с пространственных позиций вернее было бы мыслить все эти образования совмещенными способом, при котором динамика развивается "внутри" статике, а эксплицитное находится "внутри" имплицитного. Такая модель близка разработкам К.

Прибрама (36), М. Талбота (76) и других ученых, строящих голографические теории работы сознания, в которых, среди прочего, предполагается распределенность механизмов памяти в нейронных структурах головного мозга и связь последнего с космическим целым, также понимаемым в голографическом ключе.

В семиотическом гексагоне ТГ-операторы 100, 011, 000 и 111 связаны с понятиями предмета, действия и их хранилищ. В развиваемой здесь модели психики практически речь идет о том же самом, только с учетом того, что эти понятия в отношении ТГ-операторов 100_0 , 011_0 , 000_0 и 111_0 следует мыслить в качестве неких имплицитных психических аналогов предыдущих. Но это значит, что при первичном восприятии предмета "схватываются" не его признаки, а сам предмет в своей целостности.

Нейродинамическая информационная картина воспринимаемого предмета, предстающая перед рецептантом, является в той степени целостной, в какой это возможно для сенсорного аппарата человека. Эта картина индуцирует в рецептанте также целостный образ предмета, который на данный момент возможен для конкретного индивида, имеющего определенный познавательный опыт, в ходе которого были собраны те или иные энграммы, входящие в качестве компонентов в вышеуказанный образ. Далее, при "выхватывании" из этого образа наиболее значимых аспектов, последние, переходя в динамическую часть психики, подвергаются там анализу. В случае недостаточности этих аспектов для анализа в когнитивный оборот могут вступить другие из имеющихся в рецептанте. В своей совокупности данные аспекты составляют динамический образ, в перспективе приближающийся к целостному. Анализ же направлен на дифференцирование этой совокупности, то есть, как указывалось ранее, познание идет от общего к частному. Однако надо иметь в виду, что данный целостный образ является сконструированным (то есть этот образ не объекта, а предмета) в зависимости от когнитивных способностей индивида и на рассматриваемом функциональном уровне, который обозначается ТГ-оператором 100_0 , принадлежит к бессознательной части психики. Его аналог из эксплицитной части психики также имеет тенденцию к целостности, но эта целостность конструируется несколько иначе.

Целостная картина предмета, предстающая перед рецептантом, а также индуцированный в последнем образ предмета обладают такой степенью общности, что, по сути, являются мало информативными для дальнейшего их анализа. Поэтому за счет познавательных действий, инициированных эффектатором и эффектантом, органы чувств перестраиваются на восприятие отдельных фрагментов объекта внешней среды, которые выступают как бы в роли самостоятельных предметов. Сигналы, поступающие от них, обрабатываются тем же самым способом, что и в предыдущем случае, то есть от общего к частному. Только здесь общим является то, что ранее было частным, а совокупность вновь полученных частных возвращает к предыдущему общему. Таким образом, целостный когнитивный цикл в определенном смысле строится по диалектическим законам. Полностью принципы его работы не понять, если не учитывать взаимосвязанность всех входящих в него компонентов. Помимо кольцевой связи функциональных психических

уровней, символизируемой окружностью ТГ-операторной эннеаграммы, имеются еще и многочисленные связи по гексанеме, только одна из которых изображена на рис. 6. Эти связи в настоящей работе не будут рассматриваться, поскольку ранее им уже уделялось некоторое внимание (21).

Что касается кольцевой связи, то наиболее характерной ее чертой, на которую следует указать, является многослойность. Прежде всего данная многослойность выражается в двухвитковой организации психики, описываемой ТГ-операторной эннеаграммой. За счет такой организации имплицитное и эксплицитное оказываются параллельны друг другу. Кроме того, многослойность имеет место и в каждом из двух витков, представляющих собой, ввиду замкнутости всей конструкции, объединенную кольцевую структуру. Эта многослойность образуется за счет надстраивания над элементарными психическими функциями все более усложненных. В результате обработка различной информации в когнитивном цикле происходит параллельно. Обработке информации, соответствующей развертке процесса элементарного чувственного постижения действительности, сопутствует параллельная обработка информации, связанной со знакообразующей, смыслообразующей и другими функциями психики. В результате наиболее оптимальным образом осуществляется процесс целостного восприятия. Этому процессу сопутствует развертка внутренней активности индивида, в ходе которой возникают программы действий, направленных во внешнюю среду. Разделенный анализ реактивной и активной сторон целостного психического процесса сделать достаточно сложно, поскольку они функционируют при тесном взаимодействии и являются параллельными в кольцевой структуре психики. В то же время можно выделить этапы такой совместной деятельности, которые и обозначаются динамическими ТГ-операторами.

Информация, содержащаяся в эффектаторе (100_0), разворачивается в имплицитной части психики по принципу дробления системы на подсистемы и элементы, чему соответствуют психические уровни, обозначаемые ТГ-операторами 010_0 и 001_0 . В ходе этой развертки задействуются и остальные имплицитные психические уровни, осуществляющие некоторые промежуточные функции, а также вся эксплицитная сфера, вносящая в данный процесс активный момент. На уровне, связанном с ТГ-оператором 100_0 , информация является избыточной в любом процедурном моменте и составляет некое операционное поле для осуществления последующей ее обработки. Множественность информационных единиц на уровне, обозначаемом ТГ-оператором 001_0 , позволяет производить с ней большое число мелких операций, различие которых лежит за порогом указанного процедурного момента, величина которого определяется деятельностью уровня, обозначаемого ТГ-оператором 010_0 . Собственно говоря, на нем и происходит действительное имплицитное отражение объекта внешней среды, противостоящего индивиду в силу специфики познавательных механизмов последнего в качестве проекции индивидуального начала, обозначаемого данным ТГ-оператором. Исходя из такой конституированности психосемиотической ситуации, наиболее полнозначимым взаимодействием с объектом внешней среды будет случай, когда в качестве такого объекта выступает другой индивид, что можно изобразить следующим образом:

$$\begin{array}{ccccccc}
 \dots & \rightarrow & \left[\begin{array}{cc} 011_0 \rightarrow 111_0 \\ \uparrow\downarrow \quad \uparrow\downarrow \end{array} \right] & \rightarrow & \dots & \rightarrow & \left[\begin{array}{cc} 000_0 \rightarrow 100_0 \\ \uparrow\downarrow \quad \uparrow\downarrow \end{array} \right] & \rightarrow & \dots \\
 \dots & \leftarrow & \left[\begin{array}{cc} 100_0 \rightarrow 000_0 \\ \uparrow\downarrow \quad \uparrow\downarrow \end{array} \right] & \leftarrow & \dots & \leftarrow & \left[\begin{array}{cc} 111_0 \rightarrow 011_0 \\ \uparrow\downarrow \quad \uparrow\downarrow \end{array} \right] & \leftarrow & \dots \\
 & & \downarrow & & & & \downarrow & & \\
 & & 1 & & & & 2 & &
 \end{array}$$

Если для имплицитных функциональных уровней и подуровней психики, обозначаемых ТГ-операторами 100_0 , 011_0 , 000_0 и 111_0 , можно было дать относительно надежные определения, поскольку они сопряжены с внешней средой, то для остальных имплицитных уровней это не представляется возможным на данном этапе развития теории психосемиозиса. Однако нельзя сказать, что их формализация, исходившая из структурных соображений, была произведена напрасно. Просто понятийный аппарат современной психологии абсолютно не знаком с имплицитной сферой психики, и создавать на его основе сложные объяснительные конструкции было бы весьма затруднительным. Вместе с тем, некоторые древневосточные антропокосмологические учения имеют достаточно определенные представления об имплицитных уровнях психокосмоса. И хотя специфика этих представлений в отдельных случаях не вполне согласуется с методологией теории психосемиозиса, тем не менее на основе их анализа, который будет проведен в последующих главах, кое-что может проясниться в назначении не рассматриваемых здесь имплицитных функциональных психических уровней. С другой стороны, об имплицитной части психокосмоса можно судить по аналогии с эксплицитной, учитывая только, что они относятся друг к другу как возможное к действительному.

Уже при соприкосновении с внешней средой индивид, по сути, вступает в некоторое пространство возможностей. Внешний мир содержит неизмеримо больше явлений, чем попадает в поле зрения индивида. Только часть из них делается предметом его практико-познавательной деятельности. Он как бы выбирает узкую тропинку среди множества путей бытия. Другой индивид, наделенный иным практико-познавательным опытом, в той же самой объективной ситуации встретится совершенно с иным ансамблем явлений, из которых и будет складываться знакомая только ему действительность.

Будучи отраженным в имплицитной части психики индивида, предмет еще не становится актуальным содержанием сознания. Тут вступают в действие информационные механизмы, за которыми стоят квантовые процессы в нейродинамической системе мозга и сопряженной с ней системой мирового целого. Чтобы эти механизмы стали носителями актуально осознаваемого психического опыта, необходима редукция волновой функции (или что-то ей подобное).

Если же не привлекать понятия квантовой физики для объяснения психического феномена перехода возможного в действительное, то следует говорить об этом переходе как об акте определения. Внутреннее пространство возможностей, каковым является имплицитная часть психокосмоса, — это залог внутренней свободы индивида. Размытая картина воспринимаемого предмета, возникающая на первом этапе психосемиозиса, предполагает различные варианты ее уточнения. Выбор этих вариантов зависит от соот-

ветствующих навыков и установок индивида, от тех или иных имеющихся у него конкретных мотивов. При согласовании всего этого познание как возможность становится действительностью психического опыта. Предмет получает свое определение, становится актуально осознаваемым. Но переход от возможности к действительности создает условия для возникновения новой возможности, качественно отличающейся от предыдущей, а полученные знания дают основание для изменения навыков, установок и мотивов. В целом чередование данных факторов и составляет процесс самоорганизации внутреннего мира индивида, ведущей к усовершенствованию его структуры.

Целостная семиотическая ситуация, будучи актуализированной в эксплицитной части психики индивида, претерпевает при этом специфическую деформацию. Объективно существующее разделение данной ситуации на объекты внешней среды, имплицитную и эксплицитную части психики, которое было показано выше с помощью логико-структурных методов, с точки зрения психических переживаний не рефлексировано при обычных состояниях сознания. С этой точки зрения вся ситуация рассматривается как состоящая из внешней среды со своими объектами и эксплицитной психической сферы, подразделяемой на определенные функциональные уровни. То есть представления об имплицитной части в содержание психического опыта не входят, хотя та принимает самое непосредственное участие в его создании. При этом одновременно наблюдаются две тенденции.

С одной стороны, перцептивные образы объектов внешней среды, будучи по сути локализованными в психических информационных структурах, при их переживании проецируются на реальные объекты с определенной точностью, пространственно с ними совпадая (если не брать во внимание случаи патологии). Иначе говоря, за счет экстрапроекции перцептивный образ осознается как находящийся там, где находится его денотат, то есть вынесенным за пределы психики. Это касается и экстрапроекции представлений индивида о собственном физическом теле, когда восприятия, полученные за счет сигналов, идущих от контактных рецепторов, находящихся на поверхности тела, проецируются как раз в те места, где находятся сами рецепторы. Такая способность к экстрапроекции формируется у индивида в процессе предметно-практической деятельности, предполагающей активные ориентировочные движения, информация о которых регистрируется психикой.

С другой стороны, представления об объектах внешнего мира и действиях индивида с ними переживаются в их отношении к эксплицитной психической сфере таким образом, что структурно занимают место, присущее на самом деле имплицитным уровням, обозначаемым ТГ-операторами 100_0 и 011_0 . Иными словами, промежуточные кодовые цепочки, идущие от реального объекта к его образу в рецептаторе и от образа действия, находящегося в эффектаторе, к реальному действию эффекторов, не воспринимаются, и индивид проецирует эксплицитные образы объекта (предмета) и действия в имплицитную часть. Этому способствует тот факт, что, как говорилось ранее, эффектация не имеет четкой имплицитности, а значит, в какой-то мере

может быть эксплицитной. Поэтому проекцией остается заполнить только ту часть эффектации, которая осталась имплицитной.

В свою очередь, за счет того, что функциональный уровень динамической эффектации может переживаться в качестве посредника между внешней средой и внутренней эксплицитной сферой, последняя в акте рефлексии переживается индивидом как иерархичная, и это не смотря на то, что реальная структура психики является кольцевой. Данная иерархичность выражается в том, что, начиная с некоторых эксплицитных аспектов эффектатора, каждый последующий эксплицитный уровень видится более "глубинным" или "высшим", чем предыдущий. В результате получается шкала эксплицитных уровней и подуровней, в "нижней" своей части надстоящая двум имплицитным уровням с их подуровнями, а в "верхней" — смыкающаяся снова с имплицитной частью психокосмоса (табл. 2, гр. 1, 2).

Таблица 2

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
100 ₀	имплицитное	100 ₀	дао				6;7		6;7
000 ₀	—"–	000 ₀	—"–						
101 ₀	—"–	101 ₀	—"–				8;9		4;5
010 ₀	—"–	010 ₀	—"–		шэнь		10;11	1	2;3
"0"		"0"							
001 ₀	—"–	001 ₀	—"–	чжэнь	чжэнь		12;1	2;3	1
110 ₀	—"–	110 ₀	—"–	—"–	сянь ₁		2;3	4;5	
111 ₁	интенциант	*111 ₀	—"–						
011 ₁	интенциатор	*011 ₀	—"–	чжи	дао		4;5	6;7	
100 ₁	идеатор	100 ₁	и	шэн	шэн	шэн жэнь	6;7	8;9	
000 ₁	идеант	000 ₁	фа						
101 ₁	концептатор	101 ₁	шэнь	сянь	сянь	ван	8;9	10;1	
010 ₁	индивидуатор	010 ₁	чжи		шань	чжу хоу	10;11	2;3	4...
"± "		"± "							
001 ₁	сигнатор	001 ₁	хунь		минь	да фу	12;1	4...	2;3
110 ₁	сенсуатор	110 ₁	—"–		ну	ши	2;3		10;1
111 ₀	эффектант	*111 ₁	сян						
011 ₀	эффектатор	*011 ₁	по			сяо жэнь	4;5		8;9
100 ₀	рецептатор	100 ₀	син				6;7		6;7
000 ₀	рецептант	000 ₀	—"–						

Разумеется, каждый индивид отличается своими способностями к рефлексии, и реально только немногие в состоянии четко различить элементы указанной шкалы. История развития древних антропокосмологических учений показывает, что их создатели в той или иной степени приближались к адекватному описанию эксплицитной структуры психокосмоса, допуская при этом те или иные ошибки, причиной которых были как их личностные психические качества, так и идеологические и методологические установки. Кроме того, в указанных учениях, как правило, допускалась ошибка в отношении одного из аспектов связи психического и физического, а именно собственное тело индивида с его кинестетическими системами, осуществляющими двигательные акты, проецировалось на место имплицитных уровней рецептации и эффектации. Все это будет подробнее рассматриваться в последующих главах. Здесь же следует завершить расшифровку терминов, помещенных в табл. 2, гр. 2.

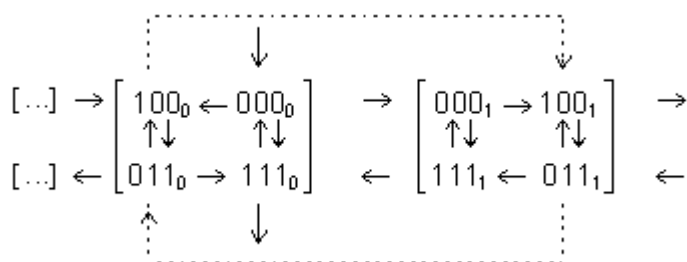
Сложность описания эксплицитных функциональных уровней психокосмоса заключается прежде всего в том, что психокосмос является целостным образованием и деятельность каждого из его компонентов обусловлена деятельностью всех остальных. Причем надо учитывать взаимообусловленности как по "вертикали", так и по "горизонтали", то есть образующиеся как за счет развертки психического содержания по функциональным уровням, так и за счет многослойности психокосмоса, благодаря которой те или иные психические акты происходят параллельно и предстают как суммарное содержание каждого из функциональных уровней. Поэтому определение свойств психических функциональных уровней может производиться лишь в качестве условного вычленения доминирующего свойства в том или ином целостном процессе.

Будучи подобием внешней семиотической ситуации, внутренняя семиотическая ситуация имеет те же самые структурные единицы, но представленные в другой системе отношений. В семиотическом гексагоне три динамических понятия — действие, смысл и ощущение — были определены как относящиеся к внутренней сфере. Но поскольку психокосмос разделяется на имплицитную и эксплицитную части, а в семиотическом гексагоне это не учитывается, то необходима более тонкая дистинкция. Имплицитное действие — это эффектация, а эксплицитное, также нечетко установившееся в своей эксплицитности благодаря прилеганию к имплицитной части, — это интенция (от лат. *intentio* — стремление, усилие). Эксплицитные смыслообразование и ощущение — это концептация (от лат. *conceptio* — понимание, система) и сенсуация (от лат. *sensus* — чувство, ощущение). Динамические уровни психокосмоса, на которых происходит оперирование с соответствующими единицами, — это интенциатор (011_1), концептатор (101_1) и сенсуатор (110_1). Другие три динамических понятия семиотического гексагона, относящиеся к внешней сфере, — предмет, индивид и знак — имеют корреляцию с функциональными уровнями психокосмоса, на которых происходит идеация (от гр. *idea* — вид, образ, понятие, представление), индивидуация (от лат. *individuum* — неделимое, особь) и сигнация (от лат. *signum* — знак) и которые называются идеатором (100_1), индивидуатором (010_1) и сигнатором (001_1). Подуровни, на которых происходят статические интенция и идеация, получили названия интенцианта (111_1) и идеанта (000_1).

Статические эксплицитные подуровни, так же как статические имплицитные подуровни, выполняют функции хранилищ, в которых содержатся следы прошлого психического опыта, выборочно выступающие в качестве образцов в каждом настоящем психическом акте. Но имплицитные статические подуровни еще играют роль активных фильтров для входных сигналов, поступающих из внешней среды в психокосмос, и для выходных сигналов, идущих из психокосмоса во внешнюю среду. Играют ли эксплицитные статические подуровни такую же или сходную роль — это вопрос, требующий разъяснений.

Эксплицитные статические подуровни, исходя из определения эксплицитного в психокосмосе, не могут быть напрямую связанными с внешней средой. Эта связь опосредуется коррелирующими с ними имплицитными статическими подуровнями, с которыми они находятся в отношении "действительное — возможное". Другими словами, содержание рецептанта, полученное им при взаимодействии с внешней средой, актуализируется или, иначе, определяется в идеанте, а содержание интенцианта дезактуализируется или, иначе, дезопределяется в эффектанте. Последние термины были даны на чисто формальных основаниях для обозначения перехода от эксплицитного в имплицитное в психокосмосе. Описать конкретный механизм этого перехода пока не представляется возможным.

Таким образом, эксплицитные статические подуровни, хотя и не напрямую, но связаны с внешней средой, и благодаря им в эксплицитную динамику поступает информация, необходимая для создания образов воспринимаемых объектов, и возникают программы опосредуемых ими же действий с этими объектами. Однако к сказанному надо добавить еще участие имплицитной динамики, которая взаимодействует с эксплицитной динамикой, во-первых, по круговой связи на ТГ-операторной эннеаграмме, а во-вторых, по коррелятивной связи по принципу "возможное — действительное" (рис. 6). Поэтому весь блок интенциации и идеации в его сопряжении с блоком эффектации и рецептации можно представить в виде следующей схемы:



Несмотря на то, что интенциант и идеант принадлежат к эксплицитной части психокосмоса, их следует считать бессознательными психическими образованиями. Содержание данных образований — это, если говорить об интенцианте, следствие потери актуальности динамических составляющих прошлого психического опыта, выхода их из поля сознания, и, если говорить об идеанте, еще не вошедшие в динамику эксплицитного психосемиозиса в качестве образцов следы прошлого опыта и информация, поступающая из рецептанта. Повторное же осознание этого содержания возможно при вхож-

дении его в динамическую эксплицитную часть психики при операциях припоминания, а также при конструировании составляющих настоящего психического опыта. Последнее осуществляется за счет специфического психического действия — интенции, которую можно представить как некое "напряжение", возникающее в динамической цепи психики и имеющее определенную "нацеленность" на оперирование с теми или иными психическими предметами, то есть с идеями, которые в виде образцов извлекаются интенцией из идеанта и поступают в идеатор.

Интенция может возникать при восприятии внешней действительности, когда перцептивная информация поступает из имплицитной части психокосмоса в эксплицитную, а может — при любой психической деятельности чисто внутреннего характера, когда в ходе нее образуется дефицит предметности. Этот дефицит — явление процессуальное. Сознание всегда предметно, но конкретное предметное содержание сознания постоянно изменяется. Иначе говоря, имеет место "текучесть" идей, когда за счет процессуального идейного вакуума возникает психическое "напряжение", то есть интенция; последняя воздействует на образцы, находящиеся в интенцианте, те — на образцы, находящиеся в идеанте, а эти образцы поступают в виде идей в динамическую часть психики и заполняют собой указанный вакуум. Благодаря быстродействию данных процессов психический опыт никогда не бывает "пуст" (хотя само качество идей может оставлять желать лучшего; они, как говорится, могут быть "бессодержательными").

Интенция не воспринимается при рефлексии как она есть в реальности, то есть в виде психического "напряжения" (или, иначе, "стремления", "усилия", как переводится данный термин), поскольку имеет тенденцию к опредмечиванию и в таком качестве выступает в роли компонента тех или иных волевых актов, актов мотивации, внимания, сосредоточенности, намерения и т. д. Что касается идеации, то она доступна прямому наблюдению, но это наблюдение имеет свою специфику, связанную с сущностью идей.

Что такое идеи в контексте теории психосемиозиса? Это некие системные свертки-прообразы мысленно сконструированных предметов, существующих или не существующих в действительности. Данное конструирование происходит на основе всего накопленного индивидом опыта, содержащегося в виде следов в идеанте. При получении нового опыта содержание идеанта переструктурируется, а значит, соответственно будут переконструироваться и идеи. Причем следует иметь в виду, что одни идеи более подвержены изменениям, а другие — менее, что наряду с новыми формами идей могут существовать и старые формы тех же самых идей, что сфера идей может вместить в себя любые творческие фантазии индивида, все его заблуждения и прозрения, истинные знания и полную нелепицу.

Обычно термин "идея" означает "понятие", то есть мысль, отражающую в обобщенной форме предметы и явления внешней действительности за счет определенных способов фиксации их свойств и отношений. Но то же самое значение имеет и термин "концепт". Поэтому идеатор и концептатор вместе могут быть определены в качестве сферы понятийного мышления. Если говорить о понятии как о результате понимания, то никаких возражений дан-

ное определение не вызывает. Однако в семантическом треугольнике понятие ставится на место смысла, с которым в теории психосемиозиса коррелирует концепт, но которому никак нельзя поставить в соответствие идею в том значении этого слова, которое здесь употребляется.

Чтобы прояснить значение слова "идея", можно привести один пример. Известно, что планета Венера имеет еще названия "Утренняя звезда" и "Вечерняя звезда". Смысл названия "Утренняя звезда" отличается от смысла названия "Вечерняя звезда", но референт того и другого — один и тот же, а именно планета Венера как реальный астрономический объект. Этот пример часто обыгрывается в работах по семантике с целью показать, что знак может обладать смыслом, но не иметь референции, что одну и ту же референцию могут иметь различные знаки, что если знак имеет референцию, то он обязан обладать смыслом и т. д. В нашем случае идея — это внутренний референт, и для него будут справедливы по большей части те же закономерности, что и для внешнего референта, то есть, например, идея выражений "Утренняя звезда" и "Вечерняя звезда" будет одной и той же, являясь внутренним субъективным образом планеты Венера. Следует только добавить, что внутренний референт может быть двух видов — эксплицитный и имплицитный, и если первый, то есть идея, не отвечает за истинность представлений в свете их адекватности внешней реальности, то второй, то есть рецептация, — отвечает, поскольку фиксирует данные чувственного восприятия.

Можно сказать, что идея — это в пределе полное представление о предмете, на какое способен конкретный индивид, носитель этой идеи, а концепт — то представление о предмете, которое выражается с помощью системы знаков, используемой в определенной семиотической ситуации. Концепты могут быть различными в зависимости от выражения, но идея останется одной и той же при любом своем знаковом выражении. Идея определяет спектр своих знаковых выражений. Концепт является посредником между одним из них и идеей. Идея содержит в себе в свернутом виде как свои концепты, так и знаковые выражения, если говорить об их психической форме на уровне мысли и внутренней речи.

Специфические свойства идей определяются тем, что в психике есть хранилище образцов, из которых они строятся. Это создает возможности для накопления знаний в объеме, значительно превышающем познавательную мощность отдельного психического акта. Предмет познается только в отношении с другими предметами. Поэтому в идеанте образцам предмета сопутствуют образцы отношений с другими предметами и образцы самих этих предметов. Представления о типичных отношениях приводят к возникновению тех или иных познавательных схем, с помощью которых анализируются родовидовые характеристики предмета, его количественные и качественные стороны и т. д. Поэтому образцы в идеанте являются вмонтированными в эти схемы, составляя с ними нечто относительно целое. Таким образом, возникающая из тех или иных образцов отдельная идея представляет собой как бы "пучность" в океане всевозможных связей всего континуума образцов.

Ситуативная динамика психосемиозиса, если рассматривать ее с информационных позиций, не позволяет вместить в себя не только все знания индивида о предмете, но даже те его знания, которые необходимы для опознания предмета, для выделения его среди других предметов. Но без этого, собственно говоря, невозможен никакой семиотический процесс. Поэтому в динамическую часть психики входят не сами знания, а их свертка, являющаяся свидетельством их наличия, исходя из которого индивид осознает, что он знает то, что знает. Созерцание идей как сверток-прообразов — это фиксация наличия того объема знаний, который может развернуться в психосемиозисе в зависимости от конкретных его запросов. Такое созерцание не стоит на месте, и внимание может переходить от одной идеи к другой или к их разверткам. Каждая идея по ассоциации приводит к актуализации другой идеи, а какой-нибудь этап развертки той или иной идеи сам опредмечивается, то есть становится идеей и вновь по ассоциации вызывает к существованию иную идею.

К процессам идеации находятся в дополнительном отношении процессы интенциации, о которых говорилось выше. Вместе они составляют как бы одно измерение психосемиозиса. Два других измерения составляют также дополнительные пары функциональных уровней, обозначаемые соответствующими дополнительными ТГ-операторами, вследствие чего шкала эксплицитных уровней психокосмоса имеет следующий вид:

$$\left[\begin{array}{l} 011_1 \leftrightarrow 100_1 \\ 111_1 \leftrightarrow 000_1 \end{array} \right] \leftrightarrow \left[101_1 \leftrightarrow 010_1 \right] \leftrightarrow \left[001_1 \leftrightarrow 110_1 \right]$$

Специфика функционирования каждого измерения задается ТГ-операторами с одной единицей, в соответствии с которыми эти измерения можно рассматривать находящимися в отношении "система — подсистемы — элементы". Эта триада коррелирует с диалектической триадой "общее — особенное — единичное". Что касается темпорально-динамических характеристик данных измерений, то их следует рассматривать как отражающие принципы устойчивости, изменчивости и сменяемости:

3. 100 (011) — система, общее, устойчивость;
2. 010 (101) — подсистемы, особенное, изменчивость;
1. 001 (110) — элементы, единичное, сменяемость.

"Прикрепленность" идей к хранилищу образцов, или, иначе, к механизмам памяти, делает их устойчивыми и неизменными в пределах длительности одного акта идеации. Переход от созерцания одной идеи к созерцанию другой является одновременно переходом к другому акту. Но ничто не мешает созерцать сразу несколько идей, составляющих некую динамическую идеациальную композицию. Следовательно, указанные акты могут накладываться друг на друга, образуя непрерывный поток психического опыта.

В пределах длительности одного акта идеации идея может разворачиваться на некоторый объем своих проявлений — признаков или знаковых форм, регистрация которых осуществляется в сигнаторе. Эти проявления идеи непостоянны и мимолетны. Скорость их смены определяется разрешающей способностью сигнатора. Минимально различимые психические переживания соответствуют кванту психического времени. Черета таких квантов и составляет наблюдаемое содержание сигнатора. Кванты не изменяются, а сменяются друг другом. Изменчивое предполагает нечто устойчивое. Этим устойчивым и является идея. Смена ее проявлений приводит к изменению связей между нею самой и ее проявлениями, к изменению среднего между ними начала, определявшегося ранее как индивидуация. Собственно говоря, индивидуация и является собой подлинный принцип психического переживания, понимаемого как изменение психического опыта. Устойчивая идеация выступает при этом неким глубинным субстанциональным фоном, а беспорядочное мелькание сигнации видится как нечто внешнее и иллюзорное.

Кванты сигнации со своим содержанием — это единичные образования, существующие в течение некоего конкретного и неповторимого мига. Но все они суть проявления той или иной идеи, являющейся общей для той или иной группы квантов. На стыке устойчивого общего и непостоянных единичностей возникает относительное устойчивое, в меру изменчивое особенное — некое индивидуальное начало, являющееся активным участником конкретной психосемиотической ситуации.

При совмещенности актов идеации содержание сигнатора будет выглядеть неоднородным, складывающимся из пересекающихся потоков проявлений тех или иных идей, в сумме составляющих чувственную наглядно-образную и означенную картину психосемиотической ситуации. Наглядность и образность представляют собой характерную черту деятельности сигнатора. В той или иной мере наглядными и образными становятся все чувственные модусы, но более всего это свойственно зрительным и слуховым модусам. На уровне сигнации не только признаки предмета, но и его знаки предстают в своей чувственной наглядно-образной форме как какие-либо визуальные образования, внутренняя речь или другие коды сигнатора.

Оперирование с ощущениями происходит не только в сигнаторе, но и в сенсуаторе, но там они выступают в плохо различимой форме, как некий чувственный фон, строительный материал, из которого "лепятся" в сигнаторе означенные наглядные образы. Чтобы произошла означенность и чтобы из аморфной ткани ощущений возник наглядный образ конкретного предмета, необходима деятельность не только сигнатора, но и остальных функциональных уровней, но если мысленно абстрагироваться от этого, то можно сказать, что в сигнаторе происходит знаковое и наглядно-образное мышление. В силу того, что такая форма мышления наиболее полно разворачивается во времени и в определенном смысле является наиболее информативной (причем как в сфере внутреннего опыта индивида, так и в плане ее трансляции при коммуникативных актах с другим индивидом), деятельность всех остальных функциональных уровней тяготеет к представительству в сигнаторе. Этот уровень — репрезентативный для всех остальных.

А. И. Уемов считает, что "нельзя изучать что-либо иное, кроме вещей, свойств и отношений" (45, с. 3). С этим можно согласиться, добавив только, что структура психики человека организована таким образом, чтобы тот мог осуществлять познание действительности на основании именно этих категорий, благодаря тому, что позиции ТГ-операторов, задающих данную структуру, имеют с этими категориями следующие корреляции:

3. вещи;
2. отношения;
1. свойства.

Под отношениями здесь понимаются отношения вещей и их собственных свойств. Между данными тремя категориями имеются также отношения, которые следует мыслить как отдельные категории. Всего получается шесть категорий, обозначаемых динамическими ТГ-операторами.

Вещь, попавшая в поле зрения индивида, становится предметом его практико-познавательной деятельности. Свойства предмета, с помощью которых предмет может быть выделен среди других предметов, являются его признаками. Отношения, которые имеются между предметом и его признаками, определяются индивидом и варьируются в зависимости от тех или иных его познавательных навыков и установок. Другой индивид может обнаружить совершенно иные отношения между теми же самыми предметом и его признаками. Коллектив индивидов склонен выделять отношения, наиболее актуальные в их совместной практико-познавательной деятельности. В плане освоения природы это суть наиболее значимые отношения среди бесконечного числа отношений между предметом и его признаками (данная бесконечность обусловлена единством мирового целого, в котором все связано со всем). В коммуникациях, когда признаки заменяются знаками, предметно-знаковые отношения носят сугубо конвенциональный характер и определяются необходимостью оптимального развития знаковых ситуаций. Так или иначе, отношения между предметом и его признаками и знаками имеют индивидуализированный характер. Такие отношения — это отражение интерпретаторских качеств отдельного индивида или коллектива индивидов в системе "предмет — знак (признак)". Таким образом, триада А. И. Уеова корреспондирует с установленной выше триадой "предмет — индивид — знак".

А. И. Уемов также показал логические правила перехода от одной категории выделенной им триады к другой (45). С определенными оговорками свойства можно рассматривать как вещи и как отношения, вещи — как отношения и как свойства, как совокупности того или другого, отношения — как свойства и как вещи. Мир как единое целое представляет собой либо совокупность вещей, либо — свойств, либо — отношений, либо — их сочетаний. Всем этим категориям свойственна относительность, и выбор расстановки акцентов между ними зависит от целей и задач практико-познавательной деятельности индивида.

Предмет, представленный как система, может в качестве элементов содержать свои свойства. Группы таких элементов образуют подсистемы свойств, которые можно рассматривать и как отношения между самими этими свойствами, и как отношения между системой и ее элементами. Таким образом, триада А. И. Уемова может быть сопоставлена с триадой "система — подсистемы — элементы".

Если говорить о структуре психики, то она в своих базовых качествах дана конкретному индивиду изначально по причине его принадлежности к человеческому роду. Вне зависимости от своих гносеологических установок индивид от рождения имеет некую совокупность познавательных схем, которую он волен в течение своей жизни наполнить тем или иным содержанием. Эти схемы автоматически раскладывают содержание его познавательного опыта по "полочкам", оставляя при этом достаточно степеней свободы для проведения тех или иных познавательных экспериментов.

Семиотический гексагон, будучи одной из таких схем, вносит свой вклад в осуществление подобных автоматизмов. Все, что есть предметного в вещах, — откладывается на уровне идеации, все, что есть знакового, — на уровне сигнации и т. д.

Каждый из элементов семиотического гексагона может быть представлен в статусе другого элемента. Таким образом, если говорить о динамических элементах, получается система 6×6 . На уровне интенции все элементы семиотического гексагона представлены как интенции, на уровне идеации — как идеи и т. д. "Вертикальная" шкала функциональных уровней психокосмоса дробится по "горизонтали" на шесть слоев, в каждом из которых есть доминирующий пункт, связанный с тем функциональным уровнем, название которого он носит. Так, например, в слое индивидуации будут интенции индивидуации, идеи индивидуации и все остальные функции, но доминирующим пунктом будет индивидуация индивидуации.

Об индивидуации речь пошла не случайно. Ведь рассматриваемая структура психики есть структура психики индивида. Распределенность по всем уровням и слоям психокосмоса индивидуального начала во многом объясняет сам феномен "психичности".

Вещи познаются только в отношениях друг с другом. И одной из таких вещей является сам индивид. Причем это такая вещь, которая представляет собой гипостазирование отношений между нею и другими вещами. По сути, это сам принцип отношений. Индивид осознает себя в интроспекции как некое "Я", распределенное по функциональным уровням психокосмоса и представляющее собой специфическое отношение к их компонентам. На уровне интенции это некое "Я-устремление", на уровне идеации — "Я-идея" и т. д. На уровне индивидуации самосознание возводится в квадрат, то есть это будет "Я-яйность". Если по отношению к другим уровням психокосмоса индивид при обычных состояниях сознания может чувствовать себя достаточно отстраненным, то по отношению к индивидуатору так не получается, поскольку он составляет самую сущность индивида.

Тут следует уточнить, о какой сущности идет речь. По большому счету, сущностью индивида не может быть какой-либо отдельный уровень структуры психокосмоса, а может быть только вся она целиком. В том случае, когда об уровне идеации говорилось как о сущностном уровне, имелось в виду регулятивное противопоставление сконструированных сущностей-идей явлениям-знакам, находящимся в сигнаторе. В истории много примеров, когда тот или иной уровень психосемиозиса определялся в качестве сущностного. Это мог быть идеатор, с которым Платон связывал свой объективный мир идей, или уровень рецептации, в котором видели некое материальное начало последователи механистического материализма, или некоторые другие уровни, выделяемые в учениях, о которых пойдет речь в следующих главах. Но такие взгляды — это плод неправильной мировоззренческой установки, которая при принятии ее тем или иным индивидом неминуемым образом вызовет соответствующие деформации в результатах производимой им интроспекции.

Говоря об индивидуации как о сущности индивида, следует иметь в виду экзистенциальное переживание индивидом самого себя как действующего в мире вещей, представляющих собой также своего рода индивидуумов ("особей"), от которых он что-либо претерпевает и которых он сам заставляет что-либо претерпевать. То есть самое непосредственное переживание человеком своего страдно-агрессивного существования и характеризует индивидуацию как одну из функций его психокосмоса.

Индивидуатор — это не пункт, из которого некое "Я" индивида наблюдает за потоком сознания. Такого пункта вообще нет. "Я" "растекается" по всем функциональным уровням психокосмоса, являясь представлением индивида о самом себя, вступающем в некоторые отношения с другими представлениями. Индивидуатор — это пункт, в котором те или иные отношения оцениваются через отношения же. В простейшем случае оценочные операции производятся по принципу "принятие — отталкивание". На базе таких элементарных операций возникают сложные оценочные комплексы, осуществляющие направленную избирательность в отношении тех или иных психосемиотических процессов. Индивидуатор конституирует психосемиозис как акт личной заинтересованности, стимулируя все предпочтительное в нем и подавляя все нежелательное.

В переживании индивидуация проявляется как некий базовый компонент чувства или эмоции. Иногда эти понятия психологами не различаются. В противном случае чувство рассматривается как эмоция, сопровождающаяся определенной понятийной деятельностью. Эмоция не имеет образа, а понятие — имеет, а значит, имеет его и чувство.

Исторически понятие чувства в значении эмоции возникло как во многом отождествляемое с ощущениями, что говорит об их взаимосвязанности. Некоторые модальности ощущений сопровождаются простейшими эмоциями, так называемым эмоциональным тоном, который побуждает индивида к их сохранению или устранению.

Хотя эмоция является более элементарным переживанием, чем чувство, нельзя утверждать, что она есть чистая индивидуация, поскольку включает в себя ее формы выражения. Но если абстрагироваться от них, то простейшие операции индивидуации можно рассматривать в эмоциональных категориях "удовольствие", "неудовольствие" и подобных им, порождающих при комбинировании и предметных соотношениях всю гамму эмоциональных переживаний.

Индивидуатор находится в дополнительных отношениях к концептору, отвечающему, как уже говорилось, за понятийное мышление. Поэтому непосредственное переживание индивидуации автоматически рефлексивируется в тех или иных смысловых кодах, благодаря чему она может стать осознанной, а ее выражением будет уже не эмоция, а чувство.

Л. М. Веккер, говоря об особенностях психической реальности и ее описания, отмечает, что "конечные, итоговые характеристики любого психического процесса в общем случае могут быть описаны только в терминах свойств и отношений внешних объектов, физическое существование которых с органом этого психического процесса совершенно не связано и которые составляют его содержание" (8, с. 11). Так, чувственное восприятие нельзя описать иначе, чем в терминах формы, величины, твердости и других свойств воспринимаемого объекта. "Мысль может быть описана в терминах признаков тех объектов, отношения между которыми она раскрывает, эмоция — в терминах отношений к тем событиям, предметам или лицам, которые ее вызывают, а произвольное решение или волевой акт не могут быть выражены иначе, чем в терминах тех событий, по отношению к которым соответствующие действия или поступки совершаются" (8, с. 11).

И дело тут не только в специфике языка описания, но и в устройстве самой психики. Последняя, будучи самоорганизующейся информационной системой, работает на основании некоторых кодовых механизмов, в которых реализуется вся процессуальная динамика и которые представляют собой некий психический субстрат. Но для субъекта психического переживания внутренняя работа этих механизмов остается скрытой (отсюда, как отмечает Л. М. Веккер, — иллюзия "бестелесности" психики, 8, с. 20). То, с чем он имеет дело, — это не субстрат, а его содержание. Последнее же является представлениями индивида о вещах внешнего мира с их свойствами и отношениями и его представлениями о самом себе. На базе кодовых механизмов из этих представлений формируются те или иные образования (устойчивые и неустойчивые, подвижные и неподвижные и пр.) и функциональные органы, совокупность которых и составляет внутренний мир индивида. Психическое переживание — это разыгрывание тех или иных внутренних семиотических ситуаций, установление тех или иных отношений между этими образованиями и функциональными органами. Поскольку некоторые из них являются отражением внешней семиотической ситуации, то апеллирование к ним и используется при коммуникативных актах, одной из форм которых является описание психического содержания.

С другой стороны, поскольку объекты внешнего мира в определенной степени опредмечиваются в ходе практико-познавательной деятельности ин-

дивида, то есть на них проецируются его представления, то утверждение Л. М. Веккера можно семантически инвертировать, и тогда получится, что внешняя реальность описывается в терминах свойств и отношений внутренних объектов. Здесь внешнее и внутреннее дополнительно друг другу и, с точки зрения последнего, связаны между собой как возможное с действительным. И там и там фигурируют категории из триады А. И. Умова — вещь, свойство и отношение. Соответственно, язык описания внешнего и внутреннего должен опираться на эту триаду. Так оно и есть в тех или иных из известных языков описания, но это не всегда рефлексировалось их создателями и пользователями. Кроме того, как правило, в этих языках описания имеется перевес в сторону одной или двух из данных категорий, возможный в силу их относительной взаимозаменяемости. Однако наиболее оптимальной, надо думать, будет ситуация, когда все эти категории будут использоваться на равных основаниях. Попытка установления такого основания и была произведена при разработке семиотического гексагона, в котором, как уже говорилось, категории предмет, знак и индивид коррелируют с категориями вещь, свойство и отношение. Было показано, что эти категории можно достаточно эффективно использовать при описании структуры психокосмоса. Однако в полной мере эта эффективность обнаружит себя лишь тогда, когда все сферы деятельности человека будут описаны в категориях семиотического гексагона или рядоположенных им. Заложенный в семиотическом гексагоне потенциал вполне позволяет это сделать, а необходимо это потому, что все взаимосвязано и нельзя адекватно описать психику в отрыве от всего остального. Поэтому приведенное выше описание структуры психокосмоса следует рассматривать в качестве предварительного, нуждающегося в уточнении и дальнейшей разработке.

В заключение следует сказать об одной важной детали устройства психокосмоса, с которой современная психология совершенно не знакома и которая в той или иной степени рефлексировалась в некоторых древних антропокосмологических учениях. В этих учениях не было представлений о кодовом характере функционирования психики, не всегда или не в полной мере говорилось о ее физическом субстрате и вообще не говорилось многое из того, что входит в теорию психосемиозиса. Но, так или иначе, сделав ряд допущений, представления этих учений можно свести к модели, построенной на основе ТГ-операторной эннеаграммы и учитывающей субстратно-содержательную двойственность психических информационных процессов. Последнее предполагает некоторое усложнение схемы ТГ-операторной эннеаграммы (рис. 6), а именно разделение ее на две внешне идентичные концентрически совмещенные и подвижные относительно друг друга схемы, одна из которых будет обозначать психические механизмы со стороны их субстратов, а другая — содержания.

Некоторые принципы построения первой схемы частично были описаны в "Чертеже антропокосмоса" (21, с. 210—214, 365—366). Что касается второй схемы, то о ней, собственно, и говорилось в настоящей главе. Взаимоположение этих схем, когда принадлежащие к той и другой из них одинаковые ТГ-операторы совпадают, следует принять за базовое. Происходящие при таком взаимоположении психические процессы будут соответствовать обычным состояниям сознания. При круговом смещении этих схем относи-

тельно друг друга всего возможно двенадцать сочетаний принадлежащих к той и другой ТГ-операторов — по числу динамических уровней. Каждому из этих сочетаний, не считая базового, будут свойственны психические процессы, при которых возникают те или иные необычные состояния сознания. Структура отношений функциональных уровней психокосмоса при этом остается неизменной, но работать эти уровни будут всякий раз на других субстратах, и их содержание будет также другое, поскольку входные и выходные устройства при упомянутых выше сдвигах ориентируются на иную реальность, точнее, на иные аспекты целостного антропокосмоса, нежели те, на которые ориентированы органы чувств и действий человека, находящегося в обычном состоянии сознания. Такой человек представляет собой как бы незавершенное существо. Но при определенном развитии своих потенций, пути которого предлагают некоторые из древних антропокосмологических учений, он может преодолеть свою ограниченность, становясь при этом подлинно человеком космическим.

4. Древнекитайская антропокосмология

С помощью теории психосемиозиса можно построить некую "антропокосмологическую таблицу" (далее: АКЛ-таблица), которая будет являться главным методологическим инструментом проводимых в данной книге исследований древних антропокосмологических учений.

АКЛ-таблица играет такую же роль в антропокосмологии, как Периодическая система элементов Менделеева в химии. Ее назначение заключается в систематизации знаний об антропокосмосе, позволяющей учитывать взаимоотношения и закономерности функционирования отдельных элементов его структуры. Эта таблица задается графой-боковиком с полным, ранжированным по определенному принципу набором ТГ-операторов и какой-нибудь конкретной их расшифровкой. В данном случае в качестве такой расшифровки приводятся понятия теории психосемиозиса, рассматривавшиеся в предыдущей главе (табл. 2, гр. 1, 2), а порядок ТГ-операторов в таблице повторяет их круговой порядок в ТГ-операторной эннеграмме (рис. 6). Как было показано выше, набор этих понятий является замкнутым. Он описывает структуру антропокосмоса, состоящую из двенадцати функциональных уровней и четырех подуровней.

Далее в построении АКЛ-таблицы возникают варианты. Головка таблицы может также содержать полный замкнутый набор ТГ-операторов, задающих дистрикции элементов каждого функционального уровня и подуровня. Получается некая сложная многомерная конструкция, которую только условно можно изобразить в виде таблицы. Кроме того, возможны различные, еще более усложненные модификации данной конструкции, например, с добавлением неких средств описания определенных перекрестных связей (наподобие символизируемых внутренней фигурой на рис. 6) или тех или иных подуровней или значимых пунктов в структуре антропокосмоса (так, в табл. 2, гр. 1 обозначено место "нулевости" — "0" — и ее эксплицитного отражения — "±").

Как Периодическая система элементов Менделеева при своем открытии имела незаполненные клетки, так и АКЛ-таблица указанного вида имеет в данное время еще достаточно пустот. Некоторый материал, касающийся проблемы наполнения этой таблицы содержанием, был частично рассмотрен в книге автора "Чертеж антропокосмоса". В контексте задачи, поставленной в настоящей книге, применение такой таблицы не требуется, поскольку речь в ней идет главным образом об исследовании и реконструкции шкал функциональных уровней антропокосмоса, составленных представителями различных философских и религиозно-философских систем древности. Это значит, что строки реконструктивной АКЛ-таблицы предназначаются для описания не развертки на элементы соответствующих функциональных уровней, а тех или иных вариантов осмысления в целом этих уровней рассматриваемыми философскими и религиозно-философскими учениями. Иначе говоря, в графах такой таблицы помещаются различные варианты антропокосмологических шкал (далее: АКЛ-шкала) указанных учений.

Собственно говоря, такого рода таблица уже приводилась в настоящей книге при исследовании учения Гюрджиева и неоплатонизма (табл. 1, ср. табл. 2, гр. 1, 2), только эти исследования не сопровождалась оценкой полученных результатов в контексте теории психосемиозиса. Проанализировав задним числом указанную таблицу, можно констатировать, что в некоторых моментах ее содержание соответствует данной теории, но есть и своя специфика, что читатель без труда заметит и сам. Та или иная специфика обнаруживается и в рассматриваемых далее АКЛ-таблицах (табл. 2—7), но то главное, что их объединяет, в общих чертах совпадает с теорией психосемиозиса, и этот факт можно считать ее своеобразным "практическим" подтверждением, как подтверждением на основе многовекового, а порой и тысячелетнего опыта человечества.

Имея потенциально неограниченный объем, реконструктивная АКЛ-таблица позволяет реконструировать и систематизировать знания о выделяемых теми или иными философскими и религиозно-философскими учениями функциональных уровнях антропокосмоса, их аспектах или характеристиках. Эта таблица открывает большие возможности для компаративного анализа, определения полноты или неполноты рассматриваемых понятийных систем, выявления недочетов и оригинальных решений, а также формирования синтетического метакультурного взгляда на структуру человека.

Разумеется, по приводимым в настоящей книге кратким описаниям АКЛ-шкал невозможно составить сколько-нибудь полное и адекватное представление об учениях, в которых эти шкалы использовались. Рассматриваемые учения достаточно многогранны. В ходе исторического развития они подвергались тем или иным изменениям, подразделялись на школы и в изложении теми или иными авторами приобретали соответствующие характерные черты. Однако даже краткое описание, с учетом всей его условности по вышеназванным причинам, может выявить то основное, что есть в конкретном исследуемом учении, чем оно в главном отличается от других, тем более, если это описание касается представлений об АКЛ-шкале. Ведь именно они определяют специфику решения онтологических, гносеологических и

сотериологических проблем, ставившихся древними философскими и религиозно-философскими учениями.

АКЛ-шкалы, разработанные древнекитайскими мыслителями, могут быть реконструированы с высокой степенью надежности посредством теории психосемиозиса, поскольку, как ранее говорилось, при ее создании были использованы некоторые положения древнекитайской теории триграмм (*гуа*).









							
Цянь	Дуй	Ли	Чжэнь	Сюнь	Кань	Гэнь	Кунь
111	011	101	001	110	010	100	000

Рис. 8

Триграммами называются некие символы, состоящие из размещенных в трех вертикальных позициях целых и прерванных черт, которые обозначают соответственно активный (*ян*) и пассивный (*инь*) принципы мироустройства. За счет комбинации сочетаний черт образуются восемь таких символов, которые легко сопоставляются с ТГ-операторами (рис. 8). В теории триграмм рассматриваются способы формального манипулирования ими как математикоподобными объектами, а также способы использования их в качестве символов всевозможных аспектов действительности. Можно сказать, что в какой-то мере триграммы являются концептуальными прототипами ТГ-операторов. Поэтому установленные древними китайцами корреляции триграмм с теми или иными реалиями антропокосмоса с целью их дальнейшей реконструкции могут быть напрямую сопоставлены с ТГ-операторами.

Теория триграмм является составной частью древнекитайского "учения о символах и числах" (*сян шу чжи сюэ*), в котором, подобно пифагореизму, уделялось особое внимание определенным символю-числовым, графико-числовым и музыкально-числовым комплексам, рассматривавшимся в качестве эффективных средств описания тех или иных явлений. Помимо триграмм в этом учении использовались: бинарный комплекс — "светлое и темное" (*ян* и *инь*); троичный — "небо, земля, человек" (*тянь, ди, жэнь*); четверичный — "четыре символа" (*сы сян*); пятеричные — "пять стихий, движений" (*у син*) и "пять звуков" (*у шэн*); шестеричный — "шесть направлений" (*лю хэ*); десятеричный — "десять небесных стволов" (*ши тянь гань*); двенадцатеричные — "двенадцать земных ветвей" (*ши эр ди чжи*) и "двенадцать флейт" (*ши эр люй*); схемы — "чертеж из реки Хэ" (*хэ ту*) и "письмена из реки Ло" (*ло шу*) и многое другое (подробнее об этом см. 21; 26; 50; 65; 66; 68; 73).

Важно подчеркнуть, что все указанные составные части "учения о символах и числах" традиционно рассматривались так или иначе взаимосвязанными. И хотя со временем знания о многих связях были утрачены, все это поддается восстановлению. Поэтому любой из символю-числовых и других указанных комплексов после определенных реконструктивных процедур может

быть перекодирован в систему триграмм, а значит, может быть введен в сферу компетенции теории психосемиозиса.

Создание теории триграмм китайская традиция приписывает легендарному правителю Фуси (2852—2772 гг. до н. э.). Первое письменное выражение она получила в комментариях к "И цзину" ("Канон перемен"), возникших, по мнению историков, в 6—3 вв. до н. э. Канон и комментарии вместе называются "Чжоу и" ("Круговые переменны"). Среди важнейших комментариев следует назвать "Си цы чжуань" ("Комментарий к присоединенным словам") и "Шо гуа чжуань" ("Комментарий к толкованиям триграмм"). Основу "И цзина" составляют 64 удвоенные триграммы (*чун гуа*), или гексаграммы, которые использовались в гадательной практике. По легенде гексаграммы являются изобретением Вэнь-вана (12—11 вв. до н. э.), основателя династии Чжоу. Так ли это или нет — неизвестно. Историческая наука пока лишь только подтверждает существование гексаграмм в конце 2—начале 1 тыс. до н. э.

Важнейшей категорией "И цзина" является категория изменчивости, перемен (*и*). По мнению создателей этой книги, все в мире подвержено изменчивости, находится в движении и бесконечных взаимопревращениях. Незначительные изменения влекут за собой значительные, а те — еще более значительные: "Исполнение перемен-*и* — причина превращений-*бянь*; превращения-*бянь* — причина цикличности-*тун*; цикличность-*тун* — причина дления-*цзю*" ("Си цы"; 79, с. 45).

Но за этим всеобщим непостоянством древним китайцам виделось и нечто постоянное — мир в целом, понимаемый как некий самодостаточный полиритмический организм. Части этого организма взаимосвязаны, взаимосвязисимы, "резонируют" друг с другом по определенным законам и правилам. Задача "благородного мужа" (*цзюнь цзы*) — постичь эти законы и правила сполна и тем самым слиться всем своим существом с мировой целостностью, обретая ее могущество. В результате он становится "великим человеком" (*да жэнь*), который, согласно еще одному комментарию к "И цзину", "Вэнь янь чжуаню" ("Комментарий к письменам и словам"), "предшествует небу, и небо не может послушаться [его]; последует небу и принимает от неба времена-*ши*" (79, с. 3).

Основу такого пути познания составляет теория триграмм. Определенные последовательности триграмм отражают соответствующие аспекты структуры мирового целого; приемы преобразования триграмм друг в друга — его динамику. Исходя из идеи всеобщей взаимосвязанности, создатели теории триграмм стали использовать их как символы бесконечных рядов коррелирующих друг с другом явлений, которые принадлежат к всевозможным уровням бытия. В комментариях к "И цзину" обо всем этом не говорится подробно. Стиль этих сочинений крайне краток, а содержание касается лишь самых основ теории триграмм. Нет и каких-либо других древнекитайских текстов, где эта теория была бы представлена в полностью систематизированном виде. Как правило, в этих текстах приводятся лишь ее фрагменты, отдельные положения, понять которые в полной мере можно, только собрав их все воедино.

Закон, по которому осуществляется функционирование организма Вселенной, составители "И цзина" назвали "дао" (букв. "путь"). Суть его — чередование противоположностей, соотносимых с принципами *инь* и *ян*. Действие этого закона распространяется на все планы бытия, как проявленные, открытые (*чжан*), так и непроявленные, скрытые (*вэй*). В "Шо гуа чжуани" выделяется три основополагающих мировых плана — Небо (*тянь*), Земля (*ди*) и Человек (*жэнь*). Вселенная древних китайцев антропоморфна. Человек как отдельный индивид и как все человечество в целом в определенном смысле не только занимает все пространство между небом и землей, но и вбирает их в себя. Образуется три антропосоциокосмических уровня, в каждом из которых действует закон дао. В "Шо гуа чжуани" пишется: "В древности совершенномудрые создали "[Канон] перемен", помогающий следовать принципам природы и предопределения. Для этого [они] установили дао неба — *инь* и *ян*, установили дао земли — мягкое и твердое, установили дао человека — взаимность и должное. [Эти] три начала совмещаются и удваиваются. Поэтому в "[Каноне] перемен" шесть черт составляют гексаграмму" (79, с. 49).

Дао является не только законом, но и субстанцией мира. Это понятие в какой-то мере коррелирует с понятием изменчивости-*и*. Последнее также можно полагать в качестве некой динамической субстанции. Оба эти понятия могут мыслиться в отношении как проявленной, так и непроявленной стороны реальности. В связи с этим в основополагающем сочинении даосизма, "Дао дэ цзине" ("Книга о законе-дао и благодати-дэ"), дао подразделяется на "обладающее именем" и "безымянное" (18, с. 115). В "Си цы чжуани" непроявленная изменчивость не имеет специального названия, а о проявленной изменчивости говорится как о "великом пределе" (*тай цзи*), дифференцированном по бинарному принципу на два "образа" (*и*), четыре "символа" (*сян*) и восемь триграмм (*гуа*) (79, с. 43).

Другое название проявленной изменчивости — "выделенность" (*цзянь*). Непроявленная ("чистая") изменчивость и выделенность образуют оппозицию по принципу "*инь* — *ян*". Вместе они составляют единое антропокосмическое целое. Порознь они ведут к возникновению соответствующих феноменов, которые так важно знать "благородному мужу" на его нелегком пути. Согласно "Си цы чжуани", у последнего есть соответствующие возможности: "При переменах — знание перемен; при выделенностях — следование переменам; при знании перемен — обретение [с ними] родства; при следовании переменам — обретение успеха; при обретении родства — возможность долголетия; при обретении успеха — возможность возвеличивания; при возможности долголетия — благодать-дэ мудреца; при возможности возвеличивания — деяния-е мудреца; перемены и выделенность — основа принципов [всяческих] достижений в Поднебесной; принципы [всяческих] достижений в Поднебесной — основа завершения установления в ее середине" (79, с. 39).

Наряду с категориями "закон" (*дао*) и "перемены" (*и*) для обозначения мировой антропоморфной целостности китайская традиция использовала много категорий и, в частности, категорию "*ци*" (пневма). *Ци* — это тонкая энергодинамическая, психофизическая и духовно-материальная субстанция, при-

сутствующая в тех или иных формах во всех явлениях. Наибольшее распространение эта категория приобрела в медицинской теории, согласно которой функционирование организма осуществляется благодаря циркуляции пневмы-ци по особым каналам (*цзин*). Считалось, что от сбалансированности пневм *инь* и *ян*, задающих динамику этой циркуляции, зависит состояние здоровья человека.

В своем непроявленном аспекте пневма-ци называется "изначальной пневмой" (*юань ци*). *Юань ци* — это состояние антропокосмоса до образования неба и земли, состояние, которое отождествляется с "первичным хаосом" (*хунь дунь*) или инобытием Первопредка (*ди*) всех китайцев, олицетворяющего собой некую природно-социальную основу нации, из которой отдельные индивиды черпают духовно-жизненную энергию и в которой пребывает их собственная сущность.

Специфика членения антропокосмического целого исходила у древних китайцев из представлений, основанных на простой схеме, отражающей универсальные законы перемен-и. Эта схема использовалась для описания как структуры антропокосмогенеза, так и уже установившегося в своей динамике антропокосмоса. Разница между тем и другим заключается в том, что в первом случае "изначальная пневма", являясь исходным моментом антропокосмогенеза, рассматривалась в качестве такого соединения янской и иньской пневм, причины которого не оговариваются отдельно, а во втором случае эта "изначальная пневма" рассматривалась лишь в качестве одной из сторон — неявной — целостного антропокосмоса, а причины составляющего ее суть соединения янской и иньской пневм предполагались находящимися в проявленной стороне этого целого.

Согласно древнекитайской антропокосмологии, *ян* и *инь*, являясь двумя полярными принципами бытия, имеют достаточно много форм своего выражения. Это, например, свет и тьма, явное и скрытое, движение и покой, развертывание и свертывание, избыточность и недостаточность, легкость и тяжесть и пр. Когда речь шла об этих же оппозициях, но доведенных до своей кульминации, имеющих более статический и заверченный характер, предпочиталось указанные принципы называть "Небом" (*тянь*) и "Землей" (*ди*). Таким образом, последние понятия мыслились не только в своем астрономическом значении — предельные верх и низ, но и в значении неких универсалий, имеющих проекции во всех явлениях.

Небо и Земля, будучи кульминацией *ян* и *инь*, сами по себе могли проявляться как то и другое. Например, в "Си ци чжуани" говорится: "Небо, его покой — свертывание, его движение — выпрямление. Поэтому высокое рождает оно. Земля, ее покой — закрытие, ее движение — открытие. Поэтому широкое рождает она" (79, с. 41)

Являясь предельно разнесенными в пространстве противоположными принципами, Небо и Земля выполняют функции мировых полюсов. "Си ци чжуань" говорит об этом следующее: "Небо и Земля устанавливаются по позициям-вэй, и перемены движутся-син между ними" (79, с. 41).

Указанное движение-*син* разбивается на определенные фазы, для обозначения которых китайцы пользовались тем же иероглифом "*син*". В китаеведении данный иероглиф часто переводят как "стихия". Китайская теория допускала пять или шесть таких фаз-стихий: дерево, огонь, почва, металл, вода и вторично либо дерево, либо огонь. Эти фазы-стихии определенным образом коррелируют с младшими триграммами, то есть с триграммами, у которых есть линии двух видов. Небо и Земля коррелируют со старшими триграммами, у которых все линии одинакового вида. Таким образом, движение перемен между Небом и Землей — это движение младших триграмм или фаз-стихий между старшими триграммами.

Согласно древнекитайской теории "круглого неба" (*хунь тянь*), планета Земля находится в центре мира, а сферическое Небо вращается вокруг нее. Значит, перемены, о которых говорилось выше, осуществляются, с астрономических позиций, в пространстве между двумя сферами — земной поверхностью и Небом. Специфическим пунктом в антропокосмогенезе является еще одна сферическая поверхность, находящаяся посередине между Небом и Землей.

Весь процесс антропокосмогенеза в древнекитайском учении, как показывает его реконструкция, разбивался на три этапа. На первом этапе соединенные вместе янская и иньская пневмы разделяются, и янская пневма поднимается вверх, образуя Небо, а иньская пневма опускается вниз, образуя Землю. Второй этап антропокосмогенеза заключается в том, что образовавшие Небо и Землю янская и иньская пневмы частично превращаются в свои противоположности, то есть соответственно в иньскую и янскую пневмы, и между превращенной и не превращенной пневмами устанавливается динамическое равновесие, при котором часть превращенной пневмы совершает обратную трансформацию, возвращаясь в исходное состояние, а часть — перемещается — что составляет уже третий этап антропокосмогенеза — из неустойчивого положения, в котором она оказалась за счет превращения, в устойчивое, являющееся родственным ей по "янской" или "иньской", иначе говоря, янская пневма, находящаяся на Земле, будет подниматься, а иньская пневма, находящаяся в Небе, будет опускаться.

Пересечение этих двух потоков дает два вида средних динамических образований — проявленное и непроявленное, поскольку пневмы, готовые к перемещению, имеют тенденцию в процессе его осуществления переходить из проявленного состояния в непроявленное после некоторой задержки, продолжительность которой имеет два варианта. Проявленное динамическое образование — это средоточие всего эмпирического, находящее наиболее яркое свое выражение в эмпирическом Человеке (*жэнь*). Непроявленное — это средоточие "изначальной пневмы", с антропоморфных позиций понимаемой древними китайцами как Первопредок (*ди*). Первопредок и Человек — суть две ипостаси третьего принципа антропокосмоса, определяемого как нечто среднее между двумя другими принципами — Небом и Землей. В полностью отрегулированном "механизме" антропокосмоса эти две промежуточные реалии являются соответственно "серединой" (*чжун*) и "гармонией" (*хэ*). Об этих понятиях в "Чжун юне" ("Учение о середине") говорится

следующее: "Середина — это великий корень Поднебесной, а гармония — всепроникающее дао Поднебесной" (81, с. 210).

Итак, схема антропокосмогенеза (рис. 9), согласно реконструкции древнекитайского учения, включает два динамических начала — *ян* и *инь*, два динамических образования — Первопредка (П) и Человека (Ч) — и два относительно статичных образования — Небо и Землю, имеющих следующие подразделения: небесное Небо (H_n), небесная Земля (Z_n), земное Небо (H_z), земная Земля (Z_z). *Ян* — это сила, осуществляющая трансформацию (тф) пневмы в противоположное; *инь* — это сила, осуществляющая трансляцию (тл) пневмы в родственное ей по значению положение. Кроме того, *ян* разделяет однородное (ро) и соединяет разнородное (ср), а *инь* соединяет однородное (со) и разделяет разнородное (рр). Попеременное действие всех этих сил и определяет полный цикл антропокосмодинамики.

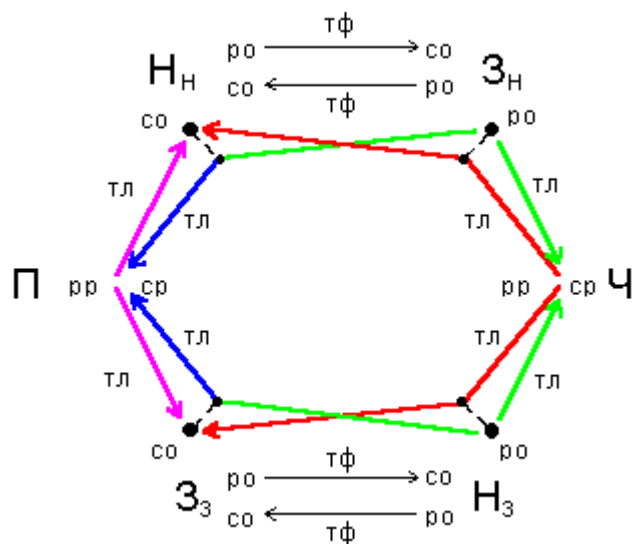


Рис. 9

Данную схему можно детализировать с помощью аппарата ТГ-операторов (рис. 10). Как уже говорилось, пространство между Небом и Землей, которые символизируются старшими триграммами, китайцы заполняли шестью младшими триграммами. При этом порядок младших триграмм был тот же самый, что и порядок ТГ-операторов, полученный в теории психосемиозиса, но только с перестановкой имплицитной и эксплицитной характеристик комплексов ТГ-операторов 011 и 111 (другой способ построения данного порядка был показан в 21, с. 120—121, рис. 4.4.8). Если не учитывать этой перестановки, то схемы на рис. 6 и 10 можно считать взаимопреобразуемыми, а значит, имеющими единую сущность. Эннеаграммная схема (рис. 6) удобна при рассмотрении циклических процессов, происходящих в антропокосмосе, и исследовании различных внутренних гексанемных связей между его уровнями, обозначаемыми ТГ-операторами. Схему антропокосмогенеза (рис. 10) удобно использовать при анализе крупномасштабных антропокосмологических оппозиций.

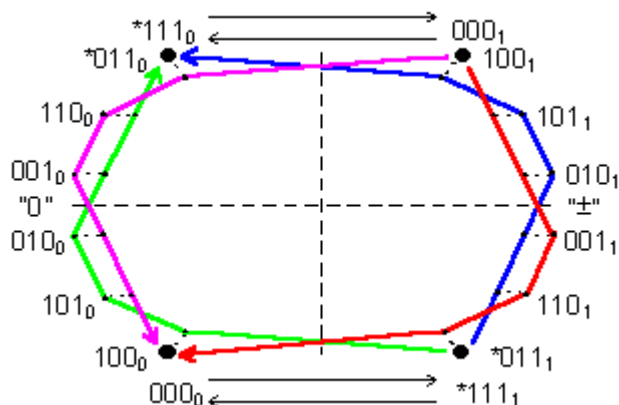


Рис. 10

Так, верх и низ данной схемы, разделенные пунктирной линией, проходящей через пункты, которые ранее были определены как "нулевость" и ее эксплицитное отражение, обозначают духовную (*шэнь*) и телесную (*син*) составляющие китайского антропокосмоса. Причем степень выраженности того и другого возрастает при приближении соответственно к "небесным" и "земным" ТГ-операторам. Левая и правая части схемы, как указывалось выше, символизируют не проявленное и проявленное в антропокосмосе. Это также "отсутствие-небытие" (*у*) и "наличие-бытие" (*ю*) или сферы "недеяния" (*у вэй*) и "деяния" (*вэй*), "корень" (*бэнь*) и "верхушка" (*мо*). То и другое в контексте антропокосмогенеза понималось древними китайцами как "преднебесное" (*сянь тянь*) и "посленебесное" (*хоу тянь*) состояния антропокосмоса. "Преднебесное" состояние могло мыслиться еще как "перемены" (*и*), по причине его крайне изменчивого и трудно определяемого характера, а "посленебесное" — как "великий предел" (*тай цзи*), поскольку оно имеет более четко структурированный характер. Эту пару философ 11 в. Чжоу Дуньи в трактате "Тай цзи ту шо" ("Объяснение чертежа великого предела") преобразовал в пару "беспредельное" (*у цзи*) и "великий предел". Ему же принадлежит выделение в области беспредельного особого пункта, который был им назван "истинным (*чжэнь*) в беспредельном" (80, с. 2) и по реконструкции (21, рис. 6.1.12) совпадает с ТГ-оператором 001_0 — прилегающим к "нулевости".

Схема антропокосмогенеза (рис. 10) содержит новый вариант АКЛ-шкалы, отличающийся от построенного в теории психосемиозиса относительным сдвигом на одну позицию имплицитной и эксплицитной областей (табл. 2, гр. 3, ср. гр. 1). Как будет показано в последующих главах, указанный вариант характерен не только для китайской антропокосмологии. Вариант, исходящий из теории психосемиозиса, также имеет место в истории антропокосмологической мысли. Например, по нему строится неоплатоническая иерархия мировых начал (табл. 1, гр. 7). Ниже будут показаны и другие его аналоги. Все это говорит о том, что граница, разделяющая имплицитную и эксплицитную области антропокосмоса, является нечеткой. Кроме того, членение АКЛ-шкалы на указанные области следует признать зависящим от того, каким образом определяются имплицитное и эксплицитное. Можно найти такие теоретические основания, которые позволили бы осуществить

сдвиги имплицитной и эксплицитной областей во всех возможных вариантах. Выделение в двух рассматриваемых вариантах АКЛ-шкалы области эксплицитного как всего входящего в структуру осознаваемого соответствует разным нормативам обыденного сознания. Изменению состояния сознания будет соответствовать смещение области эксплицитного в ту или другую сторону, в зависимости от его качественного отличия от нормативного.

Набор понятий, описывающих эксплицитные функциональные уровни психики, можно встретить в древнекитайском медицинском сочинении "Нэй цзин" ("Канон внутреннего") (4—3 вв. до н. э.). Эти понятия имеют корреляции со стихиями, благодаря которым их можно сопоставить с ТГ-операторами (табл. 2, гр. 4).

Согласно "Нэй цзину", нижним уровнем психики является некое психовитальное образование, "низшая душа" (*ло*), связанное с контролем дыхательной функции, кинестетикой, регулированием энергетики организма. Следующим психическим образованием, охватывающим сразу два уровня АКЛ-шкалы (так как оно символизируется одной стихией — деревом), является "высшая душа" (*хунь*), представляющая собой способности ощущений, элементарных переживаний и несложной рассудочной деятельности.

Очевидно, что в данном определении китайскими теоретиками был совершен перенос некоторых функций высших уровней психики на более низшие, соответствующие этой "хунь", что является довольно-таки распространенной методологической ошибкой древних психокосмологических учений ввиду, во-первых, трудности анализа психики, являющейся по своей сути целостной структурой, в которой все функциональные уровни тесно взаимосвязаны, и, во-вторых, специфики психических функциональных уровней, обозначаемых ТГ-операторами 001_1 и 110_1 , заключающейся в том, что на них происходит "визуализация", то есть перекодирование в наглядно-образные формы некоторых форм высшей психической деятельности, в сущности своей не наглядно-образных.

Следующие три понятия "Нэй цзина" — "стремления" (*чжи*), "дух" (*шэнь*) и "разум" (*и*) — в целом, если отвлечься от разного рода собранных вокруг них архаических представлений, можно считать весьма близкими по значению коррелирующим с ними по реконструкции понятиям "индивидуатор", "концептор" и "идеатор" (табл. 2, гр. 2, 4).

Этим, собственно, ограничивается набор понятий, содержащийся в "Нэй цзине" и выступающий в качестве определяющего эксплицитные функциональные уровни психики (67, с. 208). Поэтому, чтобы пополнить представления об этой стороне структуры китайского антропокосмоса, следует обратиться к другим источникам.

В эксплицитной части АКЛ-шкалы (табл. 2, гр. 3) в данном случае остались неопределенными два ТГ-оператора — 111_1 и 000_1 , которым соответствуют триграммы *Цянь* и *Кунь* (см. рис. 8). О них в "Си цы чжуани" говорится следующее: "Доводящее до зрелости символы-сян называется *Цянь*; воплощающее образцы-фа называется *Кунь*... *Цянь* и *Кунь* — это тайные силы

перемен-и; *Цянь* и *Кунь* разделились, и перемены-и устанавливаются между ними... Закрытая дверь называется *Кунь*, открытая дверь называется *Цянь*; то открытое, то закрытое называется превращениями-бянь... *Цянь* — наисовершеннейшая энергичность-неустанность Поднебесной... *Кунь* — наисовершеннейшая уступчивость-следование Поднебесной" (79, с. 41, 43, 44, 49).

С позиции теории психосемиозиса речь здесь идет, пожалуй, о неких латентных структурах, от которых зависит функционирование всех уровней психики. Эти латентные структуры запечатлеваются в виде специфических паттернов (символы-сян, образцы-фа), которые определяют содержательно-операциональную сторону данного функционирования. Поскольку соответствующие триграммам *Цянь* и *Кунь* ТГ-операторы привязаны к уровням эффектации и идеации, символы-сян возможно трактовать как некие эффектациальные "образные структуры", а образцы-фа — как эйдетические, то есть как содержание эффектанта и идеанта теории психосемиозиса (табл. 2, гр. 2, 4).

Что касается имплицитной части китайского антропокосмоса, то относящиеся к ней старшие ТГ-операторы следует определить по аналогии с вышеуказанными определениями, производя соответствующий семантический сдвиг от эксплицитного к имплицитному. По этому поводу будет уместным привести еще один пассаж из "Си цы чжуани" (79, с. 39): "В небе вызревают символы-сян; на Земле вызревают формы-син". Небо и Земля, как уже говорилось, являются коррелятами триграмм *Цянь* и *Кунь*. Если в определении первой триграммы данное место из "Си цы чжуани" ничего нового не добавило, то вторая триграмма оказалась связанной с формами-син. Последние древними китайцами мыслились как телесное оформление вещей и как денотаты имен (*мин*), что соответствует "предметности" теории психосемиозиса. А поскольку речь здесь идет о старшем, статическом ТГ-операторе, то справедливо соотнести данное понятие с понятием рецептанта (табл. 2, гр. 2, 4).

Оставшуюся на АКЛ-шкале область имплицитного будет уместным целиком соотнести с любым из понятий, обозначающим у китайцев непроявленный аспект антропокосмоса — *и*, *дао*, *у цзи*, *хунь дунь*, *юань ци* и пр.

Следует отметить, что создатели триграмм не различали их по имплицитности и эксплицитности. Но символизируемые триграммами понятия, отражающие те или иные свойства функциональных уровней психики, как правило, относятся к эксплицитной области. Косвенно об определении китайцами имплицитных психических уровней можно судить по непсихологическим учениям об антропокосмосе, например, по медицинским, касающимся описания тонкой структуры организма, или по таким учениям, где речь идет не о свойствах функциональных уровней психики, а о тех или иных сопутствующих им феноменах.

Примером последних учений может послужить типология индивидов, составляемая с учетом развитости их сознания. В данном учении предполагается, что "центр тяжести" личности, являющийся как бы суперпозицией пси-

хофизических векторов, должен находиться на одном из функциональных уровней антропокосмоса, причем чем более развитым сознанием обладает индивид, тем выше этот уровень на АКЛ-шкале. Подобный метод типологизирования зависит от социокультурных и обще-мировоззренческих установок его создателя и поэтому допускает множество вариантов.

Например, в "Нэй цзине" выделяется четыре типа индивидов. Это: "благородный человек" (*сянь жэнь*), "мудрый человек" (*шэн жэнь*), "совершенный человек" (*чжи жэнь*) и "истинный человек" (*чжэнь жэнь*) (67, с. 101). "Благородный человек" берет за образец Небо и Землю, то есть универсум в его целостности. "Мудрый человек" достиг гармонии с универсумом. "Совершенный человек" может странствовать по всем планам универсума. "Истинный человек" этим универсумом управляет.

Об индивидах последних двух типов в "Нэй цзине" говорится как о существовавших в глубокой древности. То есть, по сути, это мифологические герои. Никто из составителей этого сочинения, видимо, и не помышлял достичь подобного совершенства. Но и первые два типа суть некие идеалы, возвышающиеся над обществом. Первые два типа вовлечены в водоворот мирской жизни, но умеют в какой-то мере контролировать свои страсти и эмоции; вторые — отделились от мира и сохраняют полную бесстрастность. Первые два типа еще только идут по пути самопознания и постижения дао; вторые — обрели целостность самих себя и живут в согласии с дао, сливаются с ним.

Указанные определения позволяют отнести "центр тяжести" первых двух типов к эксплицитной области, а вторых — к имплицитной. Учитывая, что "истинное в беспредельном" Чжоу Дуньи по реконструкции соответствует ТГ-оператору 001_0 , можно соотнести с этим же ТГ-оператором и тип "истинного человека". Далее, поскольку триграммы *Чжэнь* и *Сюнь*, соответствующие ТГ-операторам 001 и 110 (см. рис. 8), часто имеют общие характеристики, возможно вышеуказанный тип соотнести еще с ТГ-оператором 110_0 . Тип "совершенного человека" тогда будет коррелировать с ТГ-оператором $*011_0$ — низшим в имплицитной области. Типы "мудрого человека" и "благородного человека" займут последующие ТГ-операторы, относящиеся уже к эксплицитной области (табл. 2, гр. 5).

Еще один пример, на котором следует остановиться, касается типологии, содержащейся в "Тай пин цзине" ("Канон великого равенства"), одном из важнейших даосских текстов, относящемся к первым вв. н. э. Всего здесь выделяется девять типов: "раб" (*ну*), "человек из народа" (*минь жэнь*), "способный человек" (*шань жэнь*), "благородный человек" (*сянь жэнь*), "мудрый человек" (*шэн жэнь*), "человек дао" (*дао жэнь*), "святой человек" (*сянь₁ жэнь*), "истинный человек" (*чжэнь жэнь*) и "непостижимый человек" (*шэнь жэнь*) (см. 43, с. 22). Данная типология предполагает, что в процессе неординарного развития сознания "центр тяжести" личности, по социокультурным нормативам находящийся при обыденном сознании на уровне ТГ-оператора 001_1 (дополнительно дан ниженормативный вариант, соответствующий "рабскому" сознанию), будет перемещаться в сторону более высо-

ких эксплицитных уровней, а затем, при еще большем развитии сознания, перейдет в область имплицитного (табл. 2, гр. 6).

Следует отметить, что в данную типологию вошло три понятия из предыдущей. На месте не включенного понятия *чжи жэнь* стоит понятие *дао жэнь*, весьма ясно указывающее на свою причастность к *дао*, или к области имплицитного. Зону "истинности" (*чжэнь*) даосские теоретики решили сократить, введя дополнительное понятие *сянь₁ жэнь*, которое еще можно перевести как "бессмертный человек". В даосизме полагалось, что состояние "бессмертного человека" можно достичь посредством практики "внутренней алхимии", обеспечивающей ускоренное вызревание изначально заложенных в человеке потенциалов.

Еще один вариант типологии, разработанный на этот раз конфуцианцами, касается не степени развития сознания, а социального статуса индивида. Эта типология, отражающая иерархическую структуру социума в конфуцианской утопии, была построена на основе шестеричной структуры гексаграмм (подробнее см. 21, с. 107, 325—326). Она включает следующие подразделения: "низкий человек" (*сяо жэнь*), "служилый" (*ши*), "вельможа" (*да фу*), "придворный" (*чжу хоу*), "царь" (*ван*), "мудрый человек" (*шэн жэнь*).

Поскольку жизнь в мире не предполагает необходимым развитие имплицитных уровней антропокосмоса, то социальная типология личностей должна целиком находиться в области эксплицитного (табл. 2, гр. 7).

Собственно говоря, в данной типологии социальными людьми можно считать только пять последних. "Низкий человек" не способен включиться в полноценную общественную жизнь по причине крайней духовно-нравственной неразвитости. Это человек узкой практической специализации, и его удел — выполнять бездумную физическую работу и не выходить за рамки поведения, установленные свыше. Да и следующий по иерархии тип, если оценить его по даосской шкале ценностей (ср. табл. 2, гр. 6, 7), со своим "рабским" сознанием не может играть никакой значительной роли в духовной жизни общества. С другими типами по мере их продвижения по указанной иерархической лестнице ситуация в этом смысле может прогрессировать, если их социальный статус будет соответствовать должному уровню сознания, а именно так и предполагалось создателями данной типологии.

Характерной особенностью древнекитайской антропокосмологии является тщательно разработанная ритмология, подобную которой нельзя встретить ни в какой другой древней антропокосмологии. Эта тема подробно рассматривалась в книге "Чертеж антропокосмоса". Здесь же следует уделить некоторое внимание одному из аспектов этого учения, а именно теории жизненного ритма, задаваемого периодом внутриутробного развития человеческого организма. Данная теория будет полезна при анализе буддийской формулы "колеса бытия", приводимой ниже в одноименной главе.

Для начала надо сказать, что временные характеристики функциональных уровней антропокосмоса задаются в древнекитайской ритмологии системой

циклических знаков, состоящей из так называемых двенадцати "земных ветвей" (*ди чжи*) и десяти "небесных стволов" (*тянь гань*). Первые предназначаются для описания суточных, годовых и двенадцатилетних ритмов, а вторые рассматриваются в отношении к первым в качестве неких подритмов, смещающихся относительно них в каждом своем обороте на два знака. Двенадцатеричный ритм связан с триграммами таким образом, что каждая младшая триграмма коррелирует с двумя соседними знаками. В зависимости от той или иной необходимости эти корреляции могли быть различными. Так, в табл. 2, гр. 8 представлен вариант, описывающий годовой цикл, начинающийся со дня зимнего солнцестояния.

Если двенадцать "земных ветвей" в годовом ритме обозначают месяцы продолжительностью по 30 и 31 дню, то десять "небесных стволов" в случае использования их при описании внутриутробного развития человеческого организма обозначают лунные месяцы, равные 28 дням. Весь период в сумме составляет 280 дней.

Видимо, в качестве упрощения в древнекитайской антропокосмологии полагалось, что внутриутробное состояние индивида целиком является "преднебесным", а состояние после рождения — "посленебесным". То и другое определяет врожденные и приобретенные способности индивида. На АКЛ-шкале это соответственно имплицитная и эксплицитная части. Однако реконструкция данной теории позволяет сделать некоторые уточнения.

В древнекитайской антропокосмологии считалось, что развитие зародыша начинается с момента развертки так называемой "родительской пневмы" (*шэн ци*), которая образуется за счет соединения сил *ян* и *инь* отца и матери. Эта родительская пневма, отождествляемая еще с *юань ци*, находится в правой почке, точнее, в ее некоем тонкофизиологическом аналоге, называемом "воротами жизненности" (*мин мэнь*). В разных текстах указываются корреляции этого места либо с триграммой *Чжэнь* (001), либо — *Кань* (010). По-видимому, в этих корреляциях отражаются два аспекта одного и того же учения.

Поскольку древнекитайская общая теория перемен предполагает циркуляцию пневмы в антропокосмосе в двух встречных направлениях (см. рис. 10), то внутриутробное развитие индивида надо также рассматривать как осуществляемое посредством двух встречных потоков, начинающихся с указанных триграмм и обозначаемых каждый десятью "небесными стволами" (табл. 2, гр. 9, 10).

Как себе представляли внутриутробное развитие древние китайцы? В даосском сочинении 2 в. до н. э. "Хуайнань-цзы" об этом пишется следующее: "В первую луну появляются соки, во вторую луну — припухлость, в третью — плод, в четвертую — мякоть, в пятую — мышцы, в шестую — кости, в седьмую оформление завершается, в восьмую [плод] приходит в движение, в девятую движение сменяется толчками, в десятую происходит рождение" (19, с. 55).

На этап, с которым у китайцев связывается появление "соков", в современной науке выпадает этап бластогенеза — с 1 по 15 день — и часть этапа эмбриогенеза, который полностью завершается на 75 день, то есть в то время, которое китайцы связывали с появлением "плода". Оставшееся время внутриутробного развития современная наука определяет как фетогенез, выделяя в нем предродовой период, называемый перинатальным и начинающийся после 28 недели, или на восьмом лунном месяце. В китайском учении это момент, когда плод "приходит в движение". С этого момента начинается период, когда плод в основном сформировался и в отношении него можно говорить о некоей эксплицитной психической деятельности. Примечательно, что на АКЛ-шкале вхождение в этот период совпадает с переходом в эксплицитную сферу (см. табл. 2, гр. 9, 10), иначе говоря, в "посленебесное" состояние. Современная наука считает, что после рождения ребенку нужно еще три месяца, чтобы у него произошла полная адаптация к окружающей среде и дооформились функции всех органов чувств. На АКЛ-шкале этот момент будет соответствовать встрече двух потоков пневмы в точке, определенной ранее как эксплицитное отражение "нулевости". Такова в общих чертах реконструкция древнекитайского учения о "преднебесном" и раннем "посленебесном" развитии человеческого существа.

5. "Сути" санкхьи, йоги и веданты

Названные в заголовке данной главы три древнеиндийские религиозно-философские системы относятся к брахманическому, "ортодоксальному" (*астика*) направлению, в которое также входят миманса, ньяя и вайшешика. К небрахманическому, "неортодоксальному" (*настика*) направлению относятся буддизм, джайнизм и чарвака. Такое разграничивание, введенное, разумеется, представителями брахманизма, предполагает признание или непризнание соответствующей религиозно-философской системой авторитета Вед — совокупности наиболее ранних брахманических текстов на ведийском языке, созданных примерно с сер. 2 тысячелетия до н. э. до сер. 1 тысячелетия до н. э.

В истории развития санкхьи (букв. "исчисление", "размышление") исследователи обычно выделяют два периода: ранний, эпический, начавшийся приблизительно с 7 в. до н. э. (времени основания учения легендарным мудрецом Капилой) и текстуально зафиксированный в Упанишадах и философских частях "Махабхараты", и поздний, классический, начавшийся с момента написания Ишваракришной (5 в.) "Санкхья-карики".

Истоки учения йоги (букв. "обуздание") просматриваются в аскетических рекомендациях Вед. Об этой системе часто говорится в Упанишадах, включая самые ранние (9—8 вв. до н. э.). Новый виток йоги как религиозно-философской системы начинается с "Йога-сутры" Патанджали (не позднее 3 в.), содержащей много заимствований из классической санкхьи.

В истории развития веданты (букв. "конец Вед") выделяется три этапа. Первый связан с Упанишадами, наметившими пути философского осмысления Вед; второй — с приписываемой Бадараяне (2—3 вв.) "Брахма-сутрой", в которой была совершена попытка систематизации идей Упанишад; третий — с многочисленными комментариями к "Брахма-сутре" и текстами, посвященными дальнейшему развитию веданты. На третьем этапе это учение разделяется на три главных течения, различающихся прежде всего в вопросе взаимоотношений высшей реальности (*брахман*), индивидуального начала (*атман*) и мировой "материальности" (*майя* или *пракрити*). Эти течения следующие: адвайта-веданта ("недвойственная веданта") Шанкары (8 в.), вишишта-адвайта ("различительная недвойственность") Рамануджи (11—12 вв.) и двайта-веданта ("двойственная веданта") Мадхвы (13—14 вв.).

Исходным пунктом указанных древнеиндийских учений является задача освобождения (*мокша*) индивида от страданий, причина которых, как считалось, заложена в незнании им своей истинной сущности и в следующих из этого незнания неадекватных действиях и поступках. Таким образом, освобождение заключается в самоосознании и самосовершенствовании.

В классической санкхье то и другое подразумевает различие в структуре индивида 24 принципов, "сутей" (*таттва*), объединенных под общим названием "*пракрити*" (букв. "производящее", "претворяющее") и олицетворяющих собой все "природное" в человеке. Благодаря этой стороне своей структуры последний "вписывается" в окружающую его действительность, также представляющую собой те или иные сочетания "сутей" *пракрити*. Одна из данных "сутей" — "непроявленное" (*авьякта*) — выступает в роли первопричины всех остальных, в совокупности составляющих "проявленное" (*вьякта*). В "непроявленном" все объекты природного космоса содержатся в качестве своих потенций. Оно — их общая первопричина, благодаря которой поддерживается единство мироздания. Множественность начинает давать о себе знать в сфере "проявленного", представляющей собой продукты эманации "непроявленного". В непроявленном состоянии *пракрити* едина, вечна, всепроникающа, невосприимчива и может быть познана только посредством умозаключения, а в проявленном — разрознена, подвержена разрушению, ограничена и в большинстве своих форм доступна прямому наблюдению.

Кроме того, санкхьяики говорили еще об одном принципе, обозначаемом термином "*пуруша*" (букв. "человек", "мужчина", "горожанин") и мыслимом в качестве бессмертного "сущностного Я" человека, являющегося неким трансцендентным наблюдающим субъектом развертывающегося перед ним движения проявленных форм *пракрити*, а точнее, могущим таковым быть, когда "повязан" ее узами. В таком случае *пуруша* выступает в качестве "чистого сознания", а проявленные модификации *пракрити* — сознаваемого им содержания. Вне указанных "уз", наличие которых — лишь краткий эпизод в вечном существовании *пуруши*, последний не имеет каких-либо свойств, которые можно было бы использовать с целью его определения.

Таким образом, в классической санкхье *пракрити* и *пуруша* — суть два самостоятельных начала в человеке, а значит, это учение представляет собой

одну из разновидностей дуализма. Ранняя санкхья могла порой насчитывать меньше принципов, относящихся к *пракриту*, а саму ее рассматривать в качестве продукта эманации *пуруши*, выводя при этом еще более высокий принцип — *маха* ("великого") *пурушу*, объединяющего в себе всех остальных и являющегося единственным началом в мироздании. Тем самым ранняя санкхья становилась на позиции монизма.

Пракриту в непроявленном (*авьякта*) состоянии, будучи одной из *таттв*, состоит из трех еще более дробных начал, называемых "*гунами*" — "качествами", "силами". Это — *саттва*, *раджас* и *тамас*. Данная триада, так же как и *пракриту* в указанном состоянии, не воспринимается, и представления о ней строятся на основе анализа проявлений *пракриту* 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*.

Так или иначе, гармоническое сочетание этих сил, их динамическое взаимодействие регулируется в санкхье в качестве исходного состояния *пракриту*, ее непроявленности, а нарушение гармонии или разрегулирование в разных вариантах — в качестве тех или иных форм ее проявления, ранжируемых в зависимости от удаленности от первоисточника и последовательности возникновения в антропокосмогенезе. Представления об этих формах как раз и отразились в понятии "*таттва*", а анализирование иерархии последних являлось самой популярной темой большинства сочинений по санкхье. Однако нельзя сказать, что этот вопрос решался в данном учении однозначно. Поэтому соотнесение иерархии *таттв* санкхьяиков с АКЛ-шкалой теории психосемиозиса, приведенное в табл. 3, гр. 1, 2, носит условно-обобщающий характер.

Таблица 3

1	2	3	4	5
100 ₀				
000 ₀				
101 ₀				
010 ₀				
"0"				
001 ₀	маха пуруша	пара атман		

110 ₀	пуруша	атман		
111 ₁	авьякта	анандамайякоша		акаша
011 ₁	—"–	—"–	нируддха	—"–
100 ₁	буддхи	виджнянамайякоша	асмита	ваю
000 ₁	—"–	—"–		—"–
101 ₁	—"–	—"–	ананда	—"–
010 ₁	аханкара	—"–	вичара	—"–
"± "				
001 ₁	манас, танматры ₁	маномайякоша	витарка	агни
110 ₁	буддхиндрии, танматры ₂	—"–		апас
111 ₀	кармендрии, танматры ₂	пранамайякоша		кшити
011 ₀	—"–, —"–	—"–		—"–
100 ₀	махабхуты	аннамайякоша		махабхуты
000 ₀	—"–	—"–		—"–

Древнеиндийская культура, несмотря на имевшиеся в ней предпосылки, не выработала к моменту создания санкхьи и других рассматриваемых здесь религиозно-философских учений строгой понятийно-символьной системы, подобной триграммному аппарату древних китайцев. Поэтому очевидно, что при сопоставлении с ТГ-операторами тех или иных древнеиндийских понятийных комплексов требуется некая доля конструктивных усилий. Такая компаративная работа опирается на многоуровневый структурно-семантический анализ этих комплексов и последующую идентификацию выявленной таким образом совокупности смыслов со смысловой решеткой системы ТГ-операторов. При этом учитывается открытость или закрытость исследуемого понятийного комплекса, его внутренняя ранжированность, четкость определения смысловых единиц, семантические перекрытия и лакуны, корреляции с другими понятийными комплексами и пр. Обращаясь к учению санкхьяйков, следует учитывать, что оно не есть копия теории психосемиозиса, но только совпадает с ней в некоторых аспектах. Главное отличие заключается в том, что система *таттв* является открытой, то есть имеет начало и конец в своей традиционной ранжированности, а система ТГ-операторов на АКЛ-шкале является замкнутой, представляя собой двухвитковую кольцевую структуру, подобную ленте Мёбиуса. Это накладывает свой отпечаток на каждое из рассматриваемых здесь понятий.

В табл. 3, гр. 2 собраны все *таттвы* классической санкхьи, из которых *пуруша*, *авьякта*, *буддхи*, *аханкара* и *манас* представлены в единственном числе, а *буддхиндрии*, *кармендрии*, *танматры* и *махабхуты* — по пять. Итого двадцать пять *таттв*. Еще добавлен *маха пуруша* — двадцать шестая *таттва* ранней санкхьи. Последняя *таттва* представляет собой некий принцип, которому санкхьяйки не давали никаких определений, кроме

того, что он является источником более низкого по иерархии принципа — *пуруши*. ИмPLICITная сигнация, свойственная уровню АКЛ-шкалы, на которой был помещен *маха пуруша*, не была раскрыта санкхьяиками, а вот имPLICITная сенсуация, свойственная более низкому уровню, соотносённому с *пурушей*, нашла свое частичное отражение в том, что *пуруша* традиционно рассматривался в качестве "познающего", "свидетеля", "чистого сознания или ощущения". Правда, имея эти характеристики, *пуруша* в ранней и классической санкхье мыслился в разных отношениях к ряду модификаций *пракрити*, начинающемуся из *авьякты*, и только для первой правомерно связывать его с соответствующим уровнем АКЛ-шкалы, при этом учитывая, что он является источником *авьякты*, а для второй *пурушу* нельзя скоррелировать ни с каким из уровней АКЛ-шкалы, если на ней уже размещены *таттвы пракрити*. Он вне их ряда. Его отношения с *пракрити* — особенные, понимаемые как некое "прикосновение" (*саньйога*), благодаря которому последняя приходит в возбуждение.

Таким образом, если для ранней санкхьи *маха пуруша* является вершиной иерархии *таттв*, то для классической *пуруша* стоит особняком от *таттв пракрити*, вершиной которых является *авьякта*. Поскольку последняя считалась непроявленным источником проявленного психического опыта, то ее можно соотнести с имPLICITным (по второму варианту) уровнем, находящимся ниже *пуруши* и прилегающим к эксплицитной части психики. Это наивысшее "действующее", благодаря которому разворачивается вся актуальная психическая деятельность и которое в какой-то мере можно уподобить интенциации теории психосемиозиса.

Развертка *авьякты* рассматривалась санкхьяиками 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 космическую целостность, точнее, антропокосмическую, поскольку ничего, кроме антропоморфного космоса, постигаемого за счет внутренних познавательных способностей и органов чувств человека, санкхья не знала. К этому надо добавить специфическую метафизику санкхьи, которая со временем все более наполняла учение разного рода схоластическими ображениями.

С антропокосмологической точки зрения, первым этапом развертки *авьякты* является *махат* (букв. "великий [принцип]"), 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 "Санкхья-карике", является "принятие решения" (*адхьявасая*) (71, с. 55).

Из *буддхи* возникает *аханкара* (букв. "делающее Я"). На этом этапе *пракрити* индивидуализируется. Согласно "Санкхья-карике", *аханкаре* присуща

функция "самоутверждения" (*абхимана*) (71, с. 59). Она различает объекты по принципу "мое — не мое", приносящие удовольствие или неудовольствие, что проявляется в той или иной степени заинтересованности ими, в соответствующем эмоциональном переживании и катектировании. Все это дает основание сопоставить данную *таттву* с индивидуацией теории психо-семиозиса. При этом на предыдущий этап развертки *авьякты* выпадают сразу два уровня АКЛ-шкалы, из чего можно заключить, что функции идеации и концептации санкхьяики рассматривали как одну. Иначе говоря, *буддхи* — это некий разумно-рассудочный комплекс, ответственный за оперирование идеями и смыслами.

По каким-то туманным соображениям, видимо, достаточно поздним, санкхьяики стали рассматривать *аханкару* в качестве источника сразу четырех эманациальных потоков. Из нее возникает *манас* ("ум"), пять *буддхиндрий* ("органы чувств"), пять *кармендрий* ("органы действий") и пять *танматр* ("тонкие элементы", "чистые начала"). Из последних затем возникают или складываются по определенным законам пять *махабхут* ("грубые элементы", "великие сути"). При этом *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 авторы выводят *танматры* не из *аханкары*, а из *буддхи*. Таким образом, видно, что данные определения не являются твердо установившимися.

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 указывается, что *манас* стоит выше *индрий*, не различающихся при этом на *буддхиндрии* и *кармендрии*. Такое различие — позднее приобретение санкхьи, начавшей еще учитывать, что первые являются более "тонкими", чем вторые. Поскольку вся иерархическая лестница *таттв* строится по принципу от "тонкого" к "грубому", то можно заключить, что *буддхиндрии* должны стоять на ней выше, чем *кармендрии*.

Что касается *танматр*, то по разным соображениям им можно поставить в соответствие тот или иной уровень АКЛ-шкалы из находящихся между *аханкарой* и *махабхутами*. Учение о *танматрах* является самым надуманным местом в санкхье. Под ними полагаются некие тонкие сущности пяти ощущений — слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния — или того, что эти ощущения производит, то есть пяти *махабхут*, имеющих следующие названия: пространство (*акаша*), ветер (*ваю*), огонь (*агни*), вода (*апас*) и земля (*кшити*). Говорится, причем по-разному у отдельных авторов, о тех или иных сочетаниях *танматр* при образовании из них *махабхут*. Считается,

что *танматры* столь "тонки", что обычные люди их не воспринимают, но йогам это доступно. Однако у последних, видимо, не спрашивали, какое же все-таки место эти "чистые начала" занимают в структуре человека. Этот вопрос так и остался практически полностью неразрешенным для санкхьяиков.

С *махабхутами* дело обстоит несколько лучше. Видеть свое тело и вообще вещественный мир состоящими из определенного набора элементов, стихий — явление обычное для древнего человека. Не составляют исключение и древние индийцы. Их 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. Последнее дало возможность соотнести их с уровнем рецептации. Но это не сама рецептация, а параллельные ей референты чувственных впечатлений. По сути, сами они не воспринимаются, а познаются лишь с помощью умозаключения. С психологической точки зрения они имплицитны. Осуществляя мысленный переход из психической сферы в физическую, 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 огня — зрение и осязание со слухом; для воды — вкус и зрение с осязанием и слухом; для земли — обоняние и вкус со зрением, осязанием и слухом.

Таким образом, если учитывать, что *манас*, будучи эманатом *аханкары*, должен стоять на иерархической шкале *таттв* выше *индрий*, классифицируемых на *буддхиндрии* и *кармендрии*, а последние — выше *махабхут*, то полная реконструкция указанной шкалы примет вид, представленный в табл. 3, гр. 2.

Следует уточнить, что вообще-то *индрии* в своей вещественной оформленности принадлежат к уровню *махабхут*. Санкхьяики поговаривали еще о тонкой форме последних, принадлежащей уровню повыше. Ведантисты, принявшие в основных чертах ранние взгляды санкхьяиков на структуру человека, посчитали необходимым дополнить описание последнего уровня с помощью понятия *праны* — "витальной энергии". Значит, и все *индрии* как-то должны быть связанными с этой энергией. В своем физическом и тонкофизическом качестве *буддхиндрии* — это пять органов чувств — уши, кожа, глаза, язык и нос, а *кармендрии* — пять органов действий — рот, руки, ноги, анус и половые органы, выполняющие соответственно функции речи, хватания, перемещения, очищения и воспроизводства. За обоими видами *индрий* санкхьяики полагали еще некоторые невидимые силы (*шакти*), благодаря которым физические органы осуществляют свою деятельность. Но в расстановке *индрий* на АКЛ-шкале учитывались не все эти стороны их функционирования, а только психологические. *Буддхиндрии* — это способности ощущений, чувственные акты в их психологическом аспекте, то есть сенсуация, а *кармендрии* — это способности действий, двигательные акты в их психологическом аспекте, то есть эффектация. Последняя за счет экст-

рапроекции может представляться совмещенной с кинестетическими системами в их энерго-силовом качестве, что, видимо, и отразилось в концепции *кармендрий*, находящихся в зависимости от *праны* и *шакти*.

Кармендрии и *буддхиндрии*, согласно учению санхьяйиков, являются "внешними способностями" (*бахьякарана*), а *манас*, *аханкара* и *буддхи* — "внутренними способностями" (*антахкарана*). Функционирование первых осуществляется в настоящем времени. Вторые, как об этом говорится в "Санхьякарике", "действуют в трех временах (настоящем, прошлом и будущем)" (71, с. 69).

Понятие "*манас*" чаще всего переводится индологами как "ум", что неверно, если не сопровождать такой перевод надлежащими комментариями, поскольку таким образом указывается лишь общеупотребительное значение слова "*манас*", а не доктринальное, специфическое для санхьи. Впрочем, подыскать точный европейский психологический эквивалент этому понятию невозможно. *Манас* в санхье рассматривается как анализатор и систематизатор чувственных впечатлений, поступающих из органов чувств, и как координатор командных импульсов, предназначенных для органов действий и идущих от более высоких, чем *манас*, уровней развертки *таттв*. При этом полагалось, что эмоциональная, понятийно-смысловая, идейная сферы психической деятельности, связывающиеся с общеупотребительным значением слова "*манас*", не входят в компетенцию соответствующей *таттвы*, поэтому интерпретация ее в качестве "сигнатора" кажется вполне подходящей.

Процесс восприятия в классической санхье рассматривался как восхождение от "грубых" модификаций *пракрити* к "тонким", то есть 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 *вьектой* существует некое взаимодействие, а значит, эксплицитная психическая деятельность должна как-то отражаться на состоянии *авьякты*. Считается, что продукты ее развертки разрушаются со временем и возвращаются обратно в нее. Это должно вызвать перегруппировку *гун*, из которых складывается *авьякта*, что вызовет новую развертку. Такой непрерывающийся двойственный процесс и определяет все многообразие форм феноменального бытия.

Следует отметить еще один традиционный способ членения *пракрити*, поскольку он совершенно определенно указывает на наличие в структуре антропокосмоса эксплицитной и имплицитной составляющих (по второму варианту, см. табл. 2, гр. 3). 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* или *линга шарира*). "Тонкое тело" соответствует эксплицитной составляющей антропокосмоса, 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.

Йога солидаризовалась с санкхьей в вопросе структуры человека, также колеблясь в процессе своего развития между различными вариантами понимания как отношений *пуруши* и *пракрити*, так и сущности самого *пуруши*, его единственности или множественности, двухуровневости или одноуровневости. В "Йога-сутре" Патанджали был зафиксирован взгляд на *пурушу* как на множественный одноуровневый принцип, противостоящий *пракрити*, что совпадало с концепцией классической санкхьи.

Адвайта-веданта признавала существование единого мирового начала, высшей реальности, безличного бога, называемого "*брахманом*". Сущностное Я человека, называемое в этом учении, так же как и в санкхье, "*пурушей*", но чаще "*атманом*", в определенном смысле тождественно *брахману*. Считалось, что множественность индивидуальных Я иллюзорна, как иллюзорен и весь феноменальный мир. Эта иллюзорность возникает за счет действия некой творческой силы *брахмана* — *майи*. *Майя* по многим своим функциям напоминает *пракрити*, но главная разница в том, что первая создает иллюзорные превращения (*виварта*), а последняя — реальные (*паринама*). *Брахман*, производящий *майю*, определяется как "качественный" (*сагуна*), а находящийся в покое — "бескачественный" (*ниргуна*). Эти два уровня высшей реальности иногда называются соответственно просто *брахманом* и *пара* ("высшим") *брахманом*. Аналогично сущностное Я человека различается как просто *атман* и *пара атман*. Считалось, что сущностное Я "окутывается" иллюзорными силами *майи* как "оболочками" (*коша*). При этом различалось пять таких "оболочек", определенным образом скоррелированных с *таттвами пракрити*, представления о которых с некоторыми указанными выше оговорками ведантисты заимствовали у санкхьи (табл. 3, гр. 2, 3). Пять "оболочек" суть следующие: *ананда-*, *виджняна-*, *манно-*, *прана-* и *аннамайякоша* (букв. "иллюзорные оболочки блаженства, распознавания, ума, дыхания и пищи"). Считалось, что последовательное "снятие" этих "оболочек" в обратном данному порядку, то есть начиная с наиболее грубой и кончая наиболее тонкой, позволяет индивиду обнаружить свою истинную сущность — *атмана*.

Следует сделать некоторые уточнения, касающиеся размещения рассматриваемых понятийных комплексов в АКЛ-таблице. Как уже говорилось, в этой процедуре имеется немалая доля условности. В первую очередь это касается краевых понятий. Семантические поля таких понятий с "одной стороны", прилегающей к понятийному ряду, ограничиваются близлежащим понятием, а с "другой стороны", открытой, имеют достаточно размытую границу, уточнение которой может варьироваться в зависимости от выбранной точки зрения. "Нижнее" понятие "*махабхуты*" было сопоставлено с рецеп-

татором и рецептантом ($100_0, 000_0$) исходя из перцептивной теории древних индийцев, для которых *махабхуты* мыслились как нечто, продуцирующее соответствующие ощущения. В то же время с этим понятием, а также с понятиями "*стхула шарира*" и "*аннамайякоша*" связывались представления о целостном физическом теле человека. Считалось, что в момент смерти "тонкое тело" отделяется от него и остается "бездыханный труп". Такие представления проникнуты архаическим механицизмом и не могут иметь адекватную аналогию с понятиями теории психосемиозиса, предполагающей структуру человека состоящей из различающихся по степени организованности кольцевых психофизических слоев, которые обозначаются по отдельности ТГ-операторными эннеаграммами и каждый элемент которых функционирует только во взаимосвязи со всеми остальными.

"Верхние" понятия "*маха пуруша*", "*пара брахман*" и "*пара атман*" были сопоставлены с ТГ-оператором 001_0 исходя из соображений, в большей степени учитывающих психотехнические теории, а не метафизические взгляды древних индийцев, поскольку последние содержат в себе очевидные противоречия. Утверждая указанные высшие принципы, брахманические учения были вынуждены решать проблему, стоящую перед любой философской системой, а именно проблему отношения абсолютного и относительного. В то же время они ставили перед собой задачу создания теории спасения индивидуального Я, подкрепляемую специальными психотехническими практиками и предполагающую конечное слияние с абсолютном. Результаты того и другого оказались не состыкованными.

В теории психосемиозиса все ТГ-операторы взаимозависимы, а значит — относительны. Абсолютного нет как отдельного элемента в причинно-следственном ряду ТГ-операторов, имеющем прямое и обратное направление и замкнутом в двухвитковую кольцевую структуру. Абсолют — это вся данная структура и, одновременно, "нулевость" — как соответственно сущее и абсолютно несущее.

Вблизи "нулевости" пространство-время или максимально сгущается или максимально разрежается — как посмотреть, но при этом не "схлопывается" в нуль или бесконечность, поскольку это будет уже не "вблизи". Таким образом, свойства близлежащих "нулевости" ТГ-операторов заметно отличаются от всех остальных. Если говорить об индивидуальной ТГ-операторной структуре, то предполагается, что данные ТГ-операторы тяготеют к универсализму, но не абсолютны, посредством их в интроспекции обнаруживается большая, чем посредством других ТГ-операторов объединенность индивида с мировым целым, но не полная тождественность с ним.

Проблема отношения абсолютного и относительного в брахманических учениях конкретизировалась в проблему того или иного отношения высшего принципа и причинно-следственного ряда развертки *пракрити* и *майи*. Суть альтернативы такова: если высший принцип рядоположен этой развертке как особое звено, то он не может считаться абсолютном, если же нет, то его нельзя считать первопричиной мира.

Моническая санкхья и схожая с ней в этом вопросе вишишта-адвайта фактически закрыли глаза на рядоположенность своего высшего принципа, тем самым проповедуя учение о неабсолютном абсолюте. Не спасает положения установление ими промежуточного звена между высшим принципом и непроявленным началом развертки феноменального мира, поскольку рядоположенность при этом остается.

Дуалистическая санкхья согласилась не считать один из своих высших принципов — *пурушу* — первопричиной мира, объявив последний безраздельным царством *пракрити*. При дуализме уже не может быть речи ни о каком абсолюте. Если объединить два начала в нечто абсолютное, то это будет уже не дуализм. В области *пракрити* тоже встает проблема, но уже другого рода. Она касается теории причинности санкхьи, называемой "*сам-карья-вада*", то есть "учением о реальности следствия [в причине]". Согласно этой теории, следствие из непроявленного состояния в *авьякте* как своей причине переходит в проявленное состояние в *вьякте*, где претерпевает поэтапное осуществление в самые грубые формы. В этой теории достаточно механицизма.

Современная мысль установила, что процесс порождения следствия определенным образом изменяет причину и для функционирования сложных самоорганизующихся систем, каковыми являются и мир в целом, и человек, необходимо наличие обратной связи между следствием и причиной. В теории психосемиозиса такая обратная связь реализуется как за счет кольцевой структуры совокупности ТГ-операторов, так и за счет формирующих эту структуру двух встречных причинно-следственных потоков. В санкхье причинно-следственный ряд принципиально однонаправлен и незамкнут, и только в плане модернизации этого учения можно этот ряд замкнуть и добавить к нему встречнонаправленный. Тогда вся имплицитная часть ТГ-операторов (по второму варианту) будет рассматриваться в качестве *авьякты*, а эксплицитная — в качестве *вьякты*. *Пурушу*, если речь идет о дуалистической санкхье, можно либо вообще изъять, поскольку он там выступает как "недействующий", либо сопоставить с репрезентативным уровнем добавочной подвижной ТГ-операторной эннеаграммы, что олицетворяло бы его свойство быть "созерцателем" тех или иных уровней развертки *пракрити*, обозначаемых базовой ТГ-операторной эннеаграммой. В монистической санкхье в качестве *пуруши* можно посчитать всю область имплицитного (по второму варианту), начиная от уровней, его корреляция с которыми была установлена ранее (001₀, 110₀).

Кстати, известны формы санкхьи, которые некоторые историки индийской философии считают даже первичными и в которых *пуруша* отождествляется либо с *буддхи*, либо с *авьякттой*, что фактически снимает это понятие в качестве высшего принципа. Эти формы нашли свои позднейшие письменные выражения соответственно в учении Панчашикхи из "Мокшадхармы" (218, 219) и в трактате Чараки, найденном и описанном индологом С. Дасгуптой (см. 41, с.132—133).

Адвайта-веданта видела решение проблемы отношения абсолютного и относительного во введении в эволюционную картину мира понятия иллюзор-

ности. Феноменальный причинно-следственный ряд производит здесь не *брахман*, а его творческая сила *майя*, изначально находящаяся в *брахмане* в супернепроявленном состоянии, затем доходящая до просто непроявленного состояния (011_1) и проявляющаяся, но при этом все так же принадлежащая *брахману*. Таким образом, в адвайта-веданте *брахман* реален и неизменен, а причинно-следственный ряд развертки *майи* — иллюзорен и изменчив.

Чтобы правильно отразить подобную конструкцию посредством ТГ-операторов, следует предположить, что *брахман* — это вся замкнутая система ТГ-операторов, в целостности своей также реальная и неизменная, изменчивая лишь локально, а потому и иллюзорная также локально и по отношению ко всему целому.

Однако в такой модели тоже есть своя доля модернизации, и при учете многих нюансов философских воззрений адвайта-веданты она не подтверждается. Не подтверждается она и в плане ее психотехнических теорий.

Согласно одной из них, достаточно древней, имеется четыре состояния сознания, присущих *атману*: "общенародное" (*вайшванара*), "светящееся" (*тайджаса*), "мудрое" (*праджня*), "четвертое" (*турия*) (17, с. 246—247). Они связаны с соответствующим концентрированием внимания на "грубом", "тонком" и "причинном телах" (*стхула*, *сукшма* и *карана шарира*) и на самом *атмане*. Три первых состояния — это бодрствование, сон со сновидениями и сон без сновидений. Четвертое состояние не имеет положительных определений и потому называется просто "четвертым". Этот ряд незамкнут. Четвертое состояние, возвышающееся над областью проявленной и непроявленной *майи*, не соответствует всей оставшейся части имплицитного. На это указывает тот факт, что ведантисты со временем стали выделять еще пятое состояние — *турияатита* ("по ту сторону четвертого"), присущее уже не *атману*, а *пара атману*. Это состояние также характеризует не всю оставшуюся часть имплицитного, а только один из ее уровней (001_0), поскольку на данной пятеричной иерархии состояний дело не заканчивается. Освоение имплицитных уровней было продолжено, правда, уже в русле других религиозно-философских школ древней Индии, а именно в учении Удраки Рамапутры и в буддизме.

Прежде чем обратиться к взглядам этих учений, будет небезынтересным остановиться на классической йоге, более подробно, чем веданта, проанализировавшей эксплицитные состояния сознания. В "Йога-сутре" различаются два компонента процесса сознания: чистый акт сознания, присущий *пуруше*, и содержательно-операциональная сторона данного процесса, выпадающая на долю *читты* (букв. "ум, разумение"). Данное понятие близко по значению понятию *пракрити* дуалистической санкхьи и, подобно последнему, разграничивается на неявный и проявленный аспекты — *карана* ("причинная") и *карья* ("следственная") *читта*.

Сознаваемое содержание может оцениваться с точки зрения операций, совершаемых над ним (например, наглядно-чувственные образы созерцаются, эмоции переживаются, мысли мыслятся и т. д.), и с точки зрения модусов

каждой из подобных операций (например, эмоции делятся на радость, печаль, гнев и т. д., ощущения — на зрительные, слуховые и т. д.). Первому случаю отвечает различение санхьей соответствующих уровней развертки *пракрити*. Что касается неразвернутой *пракрити*, то ей, по мнению санхьяйиков, не присуща явная операциональная деятельность. Кроме того, санхья так или иначе классифицирует все многообразие проявлений каждого из уровней — что соответствует второму случаю — по модусам (например, на уровне *буддхиндрий* выделяются зрительные, слуховые и пр. ощущения) и рассматривает их в контексте теории трех *гун*.

Классическую йогу не интересует проблема различения операциональных уровней структуры психики как таковая. Она говорит о состояниях сознания, точнее, о модификациях (*вритти*) *читты*, которые могут быть осознаны *пурушей*. Причем из этих модификаций более важными для нее оказываются проявления *гуны саттвы*. Они-то и составляют опору йогической практики, направленной на поэтапное освобождение *пуруши*. И хотя традиция о том молчит, выделенные в "Йога-сутре" пять йогических состояний можно сопоставить с четырьмя уровнями развертки *пракрити*, рассматриваемыми в статусе *саттвы*, и с уровнем ее свертки (табл. 3, гр. 4, ср. гр. 2). Сами же данные состояния следует при этом понимать как доминирование в психическом целом специфической деятельности того или иного операционального уровня.

Четыре йоговских состояния, соответствующие области *читта вритти*, понимаются как "однонаправленные" (*экагра*) и имеющие компоненту "познавания" (*сампраджнята*) "признаковых" (*линга*) форм (70, с. 25). Самое нижнее из них, "раздумывание" (*витарка*), представляет собой концентрацию на внешних объектах и потому называется "грубым". Оно характеризуется поисковой активностью и оперированием наглядно-чувственными образами. Следующее состояние, "продумывание" (*вичара*), есть уже концентрация на внутренних, психических (и парапсихических) объектах и потому полагается "тонким". Оно характеризуется большей самососредоточенностью и оперированием подкрепляющими функциями *аханкары*. 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, мыслимой подобно Я-идее теории психосемиозиса. Надо отметить, что в этом пункте особенно явно проглядывает доктринальная установка на проблему Я. Содержание идеатора, на которое в данном случае и направлено внимание медитирующего йога, не ограничивается одними только Я-идеями. Но последнему важны именно они как якобы отражающие "свет" *пуруши* в наиболее чистом виде.

Завершающим этапом указанной психотехнической процедуры является переход из области *читта вритти* в *читта карану*. Это состояние сознания называется "сдержанное, прекращенное" (*нируддха*) и является "не познающим" (*асампраджнята*) признаками (70, с. 25), то есть то, что относится к проявленному. Считается, что поскольку *читта* перестает при этом модифицироваться, то *пуруше* нечего уже созерцать, он становится свободным,

цель йоги достигнута. Однако это можно поставить под сомнение, исходя из теории психосемиозиса и анализа данной психотехники.

Согласно указанной теории, психическая деятельность осуществляется при участии всех функциональных уровней психокосмоса, как имплицитных, так и эксплицитных. Доминирование деятельности того или иного из них в конкретном психическом акте означает только то, что репрезентативный уровень подвижной ТГ-операторной эннеаграммы находится именно на нем. Деятельность же остальных уровней при этом не "сворачивается" — она просто становится нерепрезентативной. Что касается структуры йоговского восхождения, то в ней неявно заложены указания на взаимосвязь первых двух йогических ступеней с нижними уровнями развертки *пракрити* по принципу "репрезентант — референт", что позволяет рассматривать это восхождение с помощью модели подвижной ТГ-операторной эннеаграммы. Так, в состоянии *витарка*, которое определяется как "грубое", репрезентативным уровнем является *манас* (наглядно-образное мышление), а его референтом — "грубое тело" (*стхула шарира*) как "предметность" в объеме наглядной телесности. Далее, в состоянии *вичара*, определяемом в качестве "тонкого", репрезентативным уровнем является *аханкара* (индивидуация, "делающее Я"), а ее референтом — "нижний" уровень "тонкого тела" (*сукшма шарира*), в который входят *индрии* этого "делания". Остальные ступени данной медитации также должны иметь соответствующие референты. Таким образом, желанной йогами "свертки" *читты* или *пракрити* наступить не может, а значит, *пуруша* не освобождается.

6. Буддийская дхарма

История развития буддизма в Индии разделяется на три периода, называемых буддистами "тремя поворотами колеса учения (*дхарма чакра*)". Первый период отсчитывается с момента провозглашения в "бенаресской проповеди" главных положений этого учения его основателем принцем Сиддхартхой Гаутамой (6—5 вв. до н. э.), получившим впоследствии имя Будды (т. е. "пробужденного"). С религиозной точки зрения этот период характеризуется господством хинаяны (букв. "малая колесница"). Вторым периодом, начавшимся в начале нашей эры, знаменуется появлением махаяны (букв. "большая колесница"), а третий период, начавшийся в 5 в., — ваджраяны (букв. "алмазная колесница"). После 11—12 вв. буддизм как религиозное учение почти исчезает в Индии, но сохраняется за ее пределами, проникнув ранее практически во все азиатские страны.

Главными философскими школами, характеризующими вышеуказанные периоды, являются соответственно: сарвастивада ("учение о существовании всех [*дхарм*]"), шуньявада ("учение о пустоте") и виджнянавада ("учение о сознании"). Построения сарвастивады базировались на анализе философских аспектов традиционного (так наз. палийского) буддийского канона, "Трипитаки" (санскр. "Трипитака", букв. "три корзины [поучений]"), составленного в перв. пол. 5 в. до н. э. на первом буддийском соборе в Раджагрихе и записанном в 1 в. до н. э. на Цейлоне. Основы шуньявады были заложены в "Праджняпарамита-сутрах". Дальнейшее развитие этого направления связано в основном с деятельностью Нагарджуны (2 в.). Идеи виджнянавады

возникли в 3 в. и получили свое отражение в "Ланкаватара-сутре". Последующее существование этого направления во многом обязано трудам братьев Асанги и Васубандху (4—5 вв.).

По буддийскому преданию, отраженному, в частности, в "Буддачарите" Ашвагоши (1—2 вв.), Сиддхартха Гаутама, прежде чем стать Буддой, учился у двух учителей, принадлежавших школе санкхья-йоги. Первый, Арада Калама, вначале преподавал ему теоретические основы "освобождения" (*мокша*), под которым понималась полная независимость "познающего поле" (*кшетраджна*) от "поля" (*кшетра*). Эти понятия, имеющие значения глубинного субъекта познания в человеке и его объектов, типичны для ранней санкхья-йоги. Данным субъектом Арада полагал *пурушу-атмана* как по сути своей независимое, автономное начало. Его он, в свою очередь, определял как существующего в двух модусах: "познающий" (*пратибуддха*) и "непознающий" (*апратибуддха*). Объектами *кшетраджны* являются *пракрити* и "трансформации" (*викара*). *Пракрити* подразделяется на непроявленную (*авьякта*) и проявленную (*вьякта*). Проявленная *пракрити* — это *буддхи*, *аханкара* и пять стихий. Трансформации — это то, что обычно у санкхьяиков относится к остальному проявленному: *манас*, "органы" (*индрии*) чувств и действий, а также их объекты. Ясное различение всех указанных составляющих структуры человека и антропоморфного мира является, по мнению Арады, предпосылкой освобождения, практическое достижение которого подразумевает семиступенную медитацию. Инструкцию по данной медитации он также изложил Гаутаме.

Описание первых четырех ступеней данной медитации достаточно схоже с приводившимся выше описанием однонаправленных (*экагра*) состояний "Йога-сутры", отличаясь лишь в деталях и терминологии. Пятая ступень представляет собой концентрацию на "пространстве" (*акаша*), под которым подразумевается некая тонкофизическая субстанция, находящаяся в "отверстиях тела" и в любом плотном теле в качестве незримого компонента.

Данная субстанция — самая тонкая из "тонких сутей" (*танматра*), традиционно ранжирующихся следующим образом: пространство (*акаша*), ветер (*ваю*), огонь (*агни*), вода (*апас*) и земля (*кшити*). Они являются тонкофизической основой соответственно слуха, осязания, зрения, вкуса и запаха. Из "тонких сутей" по определенному принципу возникают грубофизические элементы (*махабхуты*), имеющие те же названия и относящиеся к "грубому телу" (*стхула* шарира). Для санкхьи было типичным относить все "тонкие сутей" к "тонкому телу", приписывая всех их вместе к тому или иному конкретному уровню ниже *аханкары* (см. табл. 3, гр. 2). Однако в древности существовали учения, в которых *акаша*, ввиду своей исключительности, соотносилась с непроявленной *пракрити* и понималась как первичная тонкофизическая субстанция, из которой в порядке огрубления возникали четыре оставшиеся *танматры*, распределявшиеся при этом по всем уровням "тонкого тела" (табл. 3, гр. 5) и являвшиеся как бы тонкофизической основой для соответствующих психических функций. Видимо, Арада подразумевал нечто подобное.

Шестая ступень медитации основывается на психотехнической процедуре "сжимания" этого "пространства" с одновременной его трансформацией в "бесконечного *атмана*". Седьмая ступень достигается за счет техники "устранения *атмана атманом*", приводящей к состоянию "ничто" (*акинчанья*) (62, с. 166—177). Седьмая ступень и есть то самое состояние освобождения, которое ставится целью учения Арады. И хотя он об этом открыто не говорит, ясно, что она отличается от предыдущей как "непознающий" *атман* (потому и называется "ничто") от "познающего".

Гаутама, внимательно ознакомившись с доктриной своего учителя, нашел ее в отдельных деталях весьма глубокой, но в целом не остался ею удовлетворен. Возражения, которые он высказал, касались проблемы существования и статуса *атмана*. Если "познающий поле", полагаемый *атманом*, суть познающий, рассуждал, в частности, будущий Будда, то должно быть и познаваемое, а если есть познаваемое, то он не может быть свободным. Далее, если "познающий поле" суть непознающий, то нет никаких оснований считать его *атманом*, ведь непознающими могут быть, например, полено или стена (62, с. 181).

После пребывания у Арады Гаутама отправился к другому учителю, Удраке Рамапутре, который обучил его еще одной ступени медитации (62, с. 181). В теории психосемиозиса эта ступень соответствует ТГ-оператору 010_0 , находящемуся относительно "нулевости" по другую сторону от ТГ-оператора 001_0 — "места ничто" Арады Каламы, то есть в определенном смысле инвертна ему. Возможно, что и в психотехнической теории Удраки отмечалась необычность состояния, свойственного указанной ступени медитации, поскольку она имеет название, парадоксальное по смыслу — "место ни постижения ни непостижения" (*найвасанджнянасанджнятана*).

Входящий в состав данного названия термин *санджня*, словарные значения которого "понимание", "постижение", "восприятие", "разумение" и т. д., в данном случае, поскольку речь идет об имплицитной части психокосмоса, следует полагать обозначающим не сами актуально развертывающиеся операции понимания, постижения и пр., а их потенции, причем имеющие свою смысловую специфику, обусловленную учением Удраки. Не будет лишним отметить, что и все другие психологические термины, используемые для описания имплицитного, но по происхождению относящиеся к эксплицитному, приобретают в своем значении семантический сдвиг от актуальности к потенциальности, специфицирующийся конкретным философско-психологическим контекстом.

Концепция Удраки, в которой выделяется третье состояние *пуруши-атмана*, оказалась, по сути, ересью для санкхьяиков и не была ими впоследствии принята. Что касается Сиддхартхи Гаутамы, то он при создании своего учения воспользовался полученным опытом, переосмыслив и дополнив новыми ступенями указанную выше психотехнику. Это следует из анализа буддийского предания. На самом же деле доподлинно не известно, как складывался буддизм, что в нем принадлежит авторству Будды, а что — нет, какой из вариантов прочтения учения является первичным и т. д. Но так или ина-

че, среди разнообразия буддийских психотехник обнаруживаются схожие с предлагавшимися Арадой и Удракой и дополненные новыми ступенями.

Центральным понятием, с которым буддизм подходил к описанию структуры антропокосмоса и его проявлений, является понятие "дхарма". Прежде всего, *дхарма* — это учение Будды о истинной (как полагалось) сущности антропокосмоса и о спасении, понимаемом как достижение *нирваны* (букв. "потухновение"). Это также сама истинная сущность и сама *нирвана*. Затем, *дхарма* — это доктринальная единица описания и реальный элемент, выделяемый в структуре антропокосмоса и полагаемый в качестве конкретно-локального выражения всей его целостности. В этом смысле, соглашаясь с О. О. Розенбергом (39, с. 97), систему буддизма можно назвать "теорией *дхарм*". Наконец, в зависимости от контекста слово "дхарма" может означать "качество", "атрибут", "вещь", "объект", "явление" и пр.

Рассмотренные выше восемь медитативных ступеней Арады и Удраки и связанные с ними состояния сознания после переосмысления их буддизмом приобрели соотнесенность с теми или иными конкретными видами *дхарм* или сами стали полагаться *дхармами*. В таком качестве они подразделялись на две группы — четыре *рупа дхьяны* ("образные медитации") и четыре *арупа самапатти* или *аятаны* ("безобразные медитации или состояния"). К первой группе относятся, как правило, следующие операционные доминанты (в порядке восхождения): "раздумывание" (*витарка*), "продумывание" (*вичара*) + "воодушевление, заинтересованность" (*прити*), "умиротворение, удовлетворение" (*сукха*), "однонаправленность" (*экаграта*). А к второй — следующие: "состояние бесконечного пространства" (*акашанантьяятана*), "состояние бесконечного распознания" (*виджнянанантьяятана*), "состояние ничто" (*акинчаньяятана*), "состояние ни постижения ни непостижения" (*найвасанджнянасанджняятана*) (табл. 4, гр. 2).

Таблица 4

1	2	3	4
100 ₀	дхармадхатусампатти	татхата	виджняна
000 ₀			—"
101 ₀	санджняведананиродха	санджняведананиродха	—"
010 ₀	найвасанджнянасанджняятана	ачала	—"
"0"			
001 ₀	акинчаньяятана	апратисанкхьяниродха	—"
110 ₀	виджнянанантьяятана	пратисанкхьяниродха	—"
111 ₁			самскара
011 ₁	акашанантьяятана	акаша	—"
100 ₁	экаграта		санджня
000 ₁			—"

101 ₁	сукха		—"
010 ₁	а) вичара, б) прити		ведана
"± "			
001 ₁	витарка		рупа, вишая
110 ₁			—", индрии
111 ₀			—", авиджняпти
011 ₀			—", —"
100 ₀			
000 ₀			

Пять из указанных здесь терминов уже были отмечены выше. Один из них, *вичара*, в поздних системах буддийской медитации приписывался к промежуточной ступени между *витаркой* и *прити*. Последний термин обозначает ту же подкрепляющую функцию, что и *вичара*, но только с более выраженным эмоциональным оттенком и с большей степенью завершенности. Термин "*сукха*" в данном случае синонимичен относящемуся к этому же уровню термину "*ананда*" (см. табл. 3, гр. 4). Термин "*экаграта*" обозначает аналогичную форму сосредоточенности, что и *асмита* "Йога-сутры", но только со снятой "яйностью".

Таким образом, видно, что данные четыре *рупа дхьяны* не сильно отличаются от четырех *сампраджнята дхьян* классической йоги. Названия трех *арупа аятан* явно указывают на свое происхождение из санкхья-йоги Арады и Удраки. Что касается названия шестого по восходящему порядку уровня, "*виджнянанантьяятаны*", то оно, надо полагать, произошло за счет снятия у бесконечного (*анантья*) и познающего (*пратибуддха*) *атмана* Арады Каламы его "атманности", что привело с заменой терминологии к бесконечной бессубстанциональной сфере "распознания" (*виджняна*).

Кстати, в Упанишадах, например, в "Прашна-упанишаде" (IV, 9), также говорится о "распознающем *атмане*", терминологически — *виджнянатма*, который утверждён в высшем, непреходящем.

В "Сутре великой конечной нирваны" ("Махапаринирвана-сутра") рассказывается, что Будда перед смертью совершал медитацию. Вначале он прошел четыре *рупа дхьяны*, конкретное наименование которых в тексте не указывается. Затем, пройдя описанные выше четыре *арупа самапатти*, вошел в пятое состояние, называемое "невозникновение постижения-восприятия" (*санджняведананиродха*) (см. табл. 4, гр. 2). После этого Будда совершил спуск до первой *арупа дхьяны*, а затем вновь стал подниматься по ступеням медитации. Пройдя четвертую *рупа дхьяну*, он испустил дух (63, с. 115).

Буддисты верили, что после смерти Будда достиг конечной (*пару*) нирваны. В некотором смысле все четыре *арупа самапатти* и следующая *ниродха*

самапатти являются нирваническими. Но если говорить о конечной *нирване*, то ей должен соответствовать более высокий уровень, который в некоторых школах называли "медитацией на *дхармичности*" (*дхармадхатусампатти*) (75, с. 27) (см. табл. 4, гр. 2).

Итак, в буддийской медитативной системе все уровни имплицитной части (по второму варианту) психокосмоса были учтены. Это нашло свое отражение и в других теоретических отделах буддизма, например, в учении об *асанскрита дхармах*.

Среди различных классификаций *дхарм* буддисты использовали разделение их на *санскрита* и *асанскрита* (букв. "складывающиеся и нескладывающиеся"), подразумевая при этом сочетаемость или несочетаемость с четырьмя факторами — рождение, пребывание, изменение и исчезновение (39, с. 120). Иначе говоря, *асанскрита дхармы* — это *дхармы*, пребывающие в сфере своего нефеноменального существования и не проявляющиеся в феноменальный мир. *Санскрита дхармы*, напротив, имеют тенденцию проявляться и исчезать в сфере непроявленного.

В разных школах насчитывали разное количество *асанскрита дхарм*. Например, сарвастивада говорила о трех таких *дхармах* — это "пространство" (*акаша*) и два вида "невозникновения": "невозникновение познающего" (*пратисанкхьяниродха*) и "невозникновение непознающего" (*апратисанкхьяниродха*) (табл. 4, гр. 3). Как можно заметить, последние два термина в основе своей синонимичны и структурно схожи с терминами "*пратибуддха*" и "*апратибуддха*", которыми Арада маркировал модусы *атмана*. Другая буддийская школа, виджнянавада, добавила к трем указанным еще три *асанскрита дхармы*: "безразличие" (*ачала*), "невозникновение постижения-восприятия" (*санджняведананиродха*) и "таковость" (*татхата*) (39, с. 227, 229). Учитывая доктринальную ранжированность данных понятий, их можно сопоставить с рассматривавшимися ранее уровнями медитации (табл. 4, гр. 3, ср. гр. 2). Последний термин, *татхата* — "таковость", "то, что есть" — в определенном смысле синонимичен *дхармадхате* и обозначает истинную реальность, высшее трансцендентное начало, непознаваемое дискурсивным способом.

Однако не только имплицитная часть антропокосмоса была подробно исследована буддистами, но и эксплицитная. Состояния сознания, присущие с первой по четвертую *рупа дхьянам*, — это только одна форма функционирования соответствующих уровней психики, позитивная, направленная на преодоление негативной формы функционирования тех же уровней: "апатия" (*миддха*), "сомнение" (*вичикитса*) + "неприятие" (*двеша*), "умственное беспокойство" (*уддхата*), "одержимость" (*лобха*). Уровень психики, характеризующийся оппозицией "*витарка — миддха*" (ТГ-оператор 001₁), проявляет доминирующую операционную деятельность при наглядно-образном мышлении и при восприятии внешних предметов. Этот уровень является базовым для относительно развитого и психически здорового человека, а также, как считали буддисты, свойственен низшего ранга божественным существам потустороннего мира (*девы*) и демонам (*асуры*). Более низкие уровни антропокосмоса соответствовали состояниям сознания, характеризующимся

прогрессирующей "омраченностью" (*авидья*) и "рассеянностью" (*викшипта*) и свойственным психически недоразвитым, нездоровым людям, а также животным, "голодным духам, призракам" (*прета*) и "обитателям ада" (*нарака*). Последних можно соотнести с ТГ-операторами 110_1 , 011_0 и 100_0 , что означает, что в плане описания низших форм сознания буддисты не только дошли до нижнего уровня эксплицитной сферы, но и вошли в имплицитную сферу как бы с обратной стороны.

В буддизме были и другие способы установления АКЛ-шкалы. Например, в "Удане" (VIII, 1), одном из текстов "Трипитаки", приводится эпизод, где Будда рассказывает своим ученикам о "прибежище", которое находится над четырьмя стихиями (земля, вода, огонь, ветер), над *акашей* как опорой для медитации и над еще тремя каноническими уровнями *арупа* медитации. В этом "прибежище" "нет ни возникновения, ни уничтожения, ни пребывания, нет ни смерти, ни рождения", оно-то и есть *нирвана* (см. 69, с. 305). Таким образом, нирванический уровень, о котором Будда поведал в данном тексте, — это уровень ТГ-оператора 101_0 . Ниже него еще четыре уровня *арупа самапатти*. Если прибавить к этому шкалу стихий по типу, представленному в табл. 3, гр. 5, то получится полный набор ТГ-операторов.

Итак, можно констатировать, что все уровни антропокосмоса в буддизме были учтены. В этом его превосходство перед брахманизмом. Но это не только количественное, но и качественное превосходство, поскольку от частичных постижений антропокосмоса буддистами был совершен переход к целостному взгляду на него. И пусть этот переход был совершен, разумеется, с немалой долей условностей, свойственных эпохе. Все равно он коренным образом трансформировал картину мира, заставил произвести пересмотр всех предыдущих духовных завоеваний индийской культуры, среди которых, правда, встречались и такие, что имели тенденцию к целостности, но эта тенденция не была развита в них до своего логического конца. И потому Будда — если эта историческая фигура реальна — имел все основания заявить, что он открыл новый, нехоженный путь, новое, не похожее на другие по своей сути учение — *дхарму*.

Надо заметить, что, несмотря на достаточно целостную позицию, с которой буддисты подошли к рассмотрению строения антропокосмоса, нигде, насколько известно, в их учении не говорится о его кольцевой структуре. "Кольцевая", точнее, "колесная" метафора часто использовалась в буддизме — взять, к примеру, тот факт, что первая проповедь Будды знаменовала собой, по преданию, первый поворот "Колеса учения" — "*Дхарма чакры*". Но это только метафора. Конкретно, на уровне теории, "кольцевые" построения не были использованы в буддизме. Правда, в этом учении говорится еще и о "Колесе бытия" (*бхава чакра*). Но, как будет показано в следующей главе, реконструкция этой концепции весьма двусмысленна.

Известно, что Сиддхартха Гаутама в тот момент, когда он стал Буддой, то есть "пробужденным", достиг *нирваны*. Как уже говорилось, все медитативные ступени выше *арупа* некоторыми школами считались в той или иной степени нирваническими. Медитации, соответствующей ступени *найвасанджнянасанджня*, называемой еще "вершиной бытия" (*бхавагра*), Будда нау-

чился у Удраки. Значит, его "буддству" соответствует следующий уровень — *санджняведананиродха*. О нем в "Удане" Будда говорил как о *нирване*. При достижении этой ступени адепт буддизма получал наименование "святого" (*архат*). Конечную же *нирвану*, связанную со ступенью выше, Будда обрел лишь после физической смерти. Древним индийцам было свойственно соизмерять теорию с практикой. Поэтому следует полагать, что в учении Будды отразился его актуальный опыт, ограниченный ступенью *санджняведананиродха*. О более высокой ступени в плане ее качественной характеристики он мог только догадываться. Но и достигнутый результат — это целостная шкала уровней антропокосмоса. Следующий шаг соответствует в его кольцевой структуре не просто соединению этой шкалы, а соединению "внахлест". Неизвестно, каково было бы учение Будды, если бы он испытал *паринирвану* при жизни. Может быть, в его учение вошла бы теория кольцевой структуры антропокосмоса, а может, его уста вообще бы замкнулись, не в силах передать суть им пережитого. Последователи Будды учли его посмертный опыт лишь номинально. Никто из них не смог его реализовать, а потому и в своих идейных поисках они отталкивались от первоначальной теории Будды, хотя и переосмысливая ее часто в весьма существенных вопросах.

Так или иначе, буддизм по сравнению с другими философскими школами древней Индии максимальным образом приблизился к пониманию антропокосмоса в качестве целостной, замкнутой структуры. Это выразилось, например, в одной из кардинальных концепций буддизма, называемой "*пратитьясамутпада*" — "закон взаимозависимого возникновения". Согласно этой концепции, в мире нет ничего необусловленного. Все, что существует, обусловлено множеством факторов, постижимым и непостижимым образом участвующих в поддержании этого существования. Отдельная от всего вещь — это фикция, производимая нашим умом. Все мироздание представляет собой густо сплетенную систему отношений. По сути, нет вещей как самотождественных сущностей. Есть только последовательная смена условий и отношений, фиксирующихся в моментальных состояниях. Вещь — это ряд таких состояний, череда процессов, обусловленных другими процессами, которые, в свою очередь, также являются обусловленными чем-то. Получается, что все обусловлено всем. В этом и обнаруживается единство всех вещей-процессов, целостность универсума.

В концепции *пратитьясамутпады* причинно-следственная связь рассматривается как условное выделение одной линии событий из всего их взаимосвязанного множества. Это скорее ментальный конструкт, нежели реальность, позволяющий индивиду ориентироваться в простейших ситуациях, абстрагируясь от всего событийного многообразия. На самом деле нет такого отдельного наблюдаемого "нечто", являющегося причиной какого-то события. Есть только последовательность событий, в которой одно событие наступает раньше другого, но оно не причина последнего, поскольку его возникновение обусловлено множеством факторов, лежащих за границей наблюдаемого. Таким образом, нет и первопричины, ни в виде духовной или материальной субстанции, ни в виде мировой целостности. Всё обуславливает всё, и только.

Буддисты свое понимание причинности противопоставляли концепции *сам-карьявады*, развиваемой санкхьяиками и ведантистами. По их мнению, следствие не предсуществует в причине. Если условно и можно выделить причинную связь между одним явлением и явлением, следующим за ним в качестве его "плода" (*пхала*), то не следует думать, что этот "плод" суть актуализация потенциалов, заложенных в том предыдущем явлении, и что при возникновении "плода" был совершен перенос какого-то субстрата от него. *Санскрита дхармы*, на которые буддисты подразделяли проявленное бытие, не движутся в пространстве и во времени, поскольку о движении в мире также можно говорить лишь условно. Согласно "закону взаимозависимого возникновения", они "вспыхивают" единожды на мгновение (*кшана*) в некотором месте в зависимости от условий, подготовленных предыдущим мгновением, и сами создают условия для "вспыхивания" *дхарм* следующего мгновения.

Из данного "закона взаимозависимого возникновения" вытекает особая методология познания и действия, которую буддисты называли "срединным путем" (*мадхьяма марга*). Эту методологию Будда провозгласил в своей первой проповеди перед пятью монахами, ставшими впоследствии его учениками. Ее действенность он продемонстрировал на собственном примере. Сиддхартха стал Буддой, потому что, среди прочего, отказался от двух крайностей: сначала от мирской жизни, связанной с чувственными удовольствиями, низменными страстями и пр., что казалось ему недостойным звания человека, и затем от крайнего аскетизма, суровых самоистязаний, принятых среди древнеиндийских подвижников, но показавшихся ему не только бесполезными, но и вредными. Слушавшие его монахи были как раз приверженцами последней крайности. Взамен ее Будда предложил своим будущим ученикам "срединный путь", состоящий из восьми разделов, касающихся правильного (уравновешенного) мировоззрения, целеустремленности, речевой деятельности, поведения, образа жизни, старательности, направления мысли и медитации.

Действительно, в мире, где все взаимосвязано, крайности — относительны и тем ущербны. Истина — посередине. Крайности — это противоположности, разведенные до предела. Без противоположностей нет и середины. Истина не может быть постигнута без предварительного познания противоположностей, которые надо затем преодолеть. Мышление человека по природе дуалистично, строится на противопоставлении одного другому. Но надо помнить, что мыслимые полюса обуславливают друг друга. Поэтому отрицать один полюс в угоду другому является крайностью, видеть их независимо существующими — также крайность. Следуя этому принципу, буддизм отвергал реальность противопоставлений "дух — материя", "субъект — объект", "вечное — невечное", "бытие — небытие" и т. д.

С "законом взаимозависимого возникновения" связаны три положения, имеющие такое важное значение в буддизме, что их стали называть "тремя признаками" (*трилакшана*) этого учения. Суть их аккумулируется в трех понятиях: "непостоянство" (*анитья*), "мучение-волнение" (*дуккха*), "не-самость" (*анатма*).

Поскольку все в мире взаимосвязано, то если в нем есть что-то изменяющееся — а мы видим в повседневном опыте, что таковое есть — то и всё в мире суть изменяющееся. Всё в нем движется и подвержено преобразованиям. Непостоянство — это то, что создает возможность движения и преобразования. Неизменная вещь не может действовать, у нее нет "окон", она находится вне мира. Постоянства в мире нет, но есть вещи более или менее изменчивые. Постоянен только мир в своей абсолютной целостности.

Буддисты, говоря о "непостоянстве" (*анитья*), имели в виду *санскрита* дхармы, то есть *дхармы*, проявляющиеся в феноменальный мир. Напротив, *асанскрита* дхармы — "постоянные" (*нитья*). И дело тут, видимо, не только в том, что они не проявляются. Эти нирванические *дхармы* можно рассматривать в качестве подходов к антропокосмической целостности. Каждая следующая по иерархической шкале *асанскрита* дхарма обеспечивает все большее приближение к этой целостности, а значит, все большее постоянство.

Также только *санскрита* дхармы связывались с понятием "духкха". Термин "духкха" в буддологии довольно-таки часто переводят как "страдание". С психологической точки зрения это не совсем точно, поскольку под категорию *духкха* в европейском понимании подходят не только отрицательные, но и положительные переживания и эмоции. Кроме того, такой перевод ассоциируется с христианской идеей страдания как результата греховности человека, нарушения его завета с антропоморфным богом, как способа испытания этим богом человека, данного порой человеку в знак своеобразной любви бога к нему и т. д. Понятие "духкха" ничего общего с подобной идеей не имеет и рассматривается как свойство феноменального мира, проявление его изменчивости, "волнительности", как следствие ментальной и эмоциональной привязанности индивида к тому, что неечно, несовершенно, выражающееся в душевных "волнениях", в общей и частной неудовлетворенности феноменальным бытием. При этом считается, что неудовлетворенность, которую испытывает индивид, во многом является результатом его собственных поступков, преодолима правильным поведением и может послужить стимулом — в плане этого преодоления — для духовного роста, преобразования личной ситуации, устранения того или иного несовершенства.

С понятием "*анатма*" (букв. "не-самость") связываются все *дхармы* без подразделения на *санскрита* и *асанскрита*. Оно отражает все ту же идею взаимосвязанности всего со всем, но только с определенным акцентом, имевшим, видимо, особую значимость в идейной борьбе буддизма с другими школами, признающими субстанциональность *атмана*. Данное понятие подразумевает отрицание абсолютной самодостаточности не только "сущностного Я" человека, но и всего в мире. Мир в целом — самодостаточен, но он не *атман*. *Асанскрита* дхармы как подходы к этой целостности не самодостаточны, не "атманны". *Атман* не познается в опыте, а значит — не существует. Нет самостоятельного "Я", как нет и обособленного от него мира. Они вместе — одно. Все неразрывно и взаимосвязано. *Атман* как "Я" — это просто наименование, применяемое в обыденной речи, за которым не стоит никакой реальности.

В личности человека нет ничего абсолютно постоянного. Иметь таковое было бы и невозможно. Изменчивость всего в мире требует динамической подвижности и приспособляемости личности. Иначе у нее рано или поздно будут конфликты с миром.

Пользуясь принципом "срединного пути", буддизм не отрицает относительной самостоятельности вещей и индивидов. Вместо застывшего "Я", неизменной личности брахманических школ, буддизм предлагает рассматривать индивида как "поток" (*сантана*), складывающийся из *дхарм*, постоянно сменяющих друг друга в моментальных проявлениях, и сохраняющий при этих сменах некую динамическую относительную целостность и автономность.

Идея "не-самости" не ведет к нигилизму, анархизму, аморализму и пр. Наоборот, она всецело позитивна, способствует духовному росту, гармонии с собой и с миром. Предполагается, что вера в неизменное "сущностное Я" играет плохую роль с психологической точки зрения. Она возникает на основе мыслительной операции, осуществляющей поляризацию всего на "Я" и "не-Я", что является не реальностью, а фантазией. Идея о том или ином "спасении" такого "Я" неконструктивна, поскольку направлена на то, чего нет. В то же время это фиктивное "Я" конституирует всю психическую структуру индивида в эгоцентрическом ключе. Оно закабаляет, заставляет "костенеть" на каком-то достигнутом уровне духовного развития.

Имея общее представление об индивиде как о потоке *дхарм*, функционирующих по "закону взаимозависимого возникновения", буддисты осуществляли детальный анализ его структуры несколькими способами. Один из них основан на концепции *скандх* (букв. "груда, куча, группа"). Согласно каноническому определению, *скандхой* называется совокупность всех *дхарм*, имеющих общую функциональную характеристику определенного типа, но различающихся на грубые и тонкие, загрязненные и незагрязненные, внешние и внутренние (по отношению к индивиду), прошлые, настоящие и будущие (6, с. 66). Под это определение подходят только *санскрита дхармы*, поскольку *асанскрита дхармы* не проявляются, а значит, не могут классифицироваться на прошлые, настоящие и будущие. *Санскрита дхармы*, как уже говорилось, проявляются лишь на короткое мгновение — *кшану*. Принимающие это определение буддийские школы считали, что в другое время, то есть до и после этого мгновения, *санскрита дхармы* в качестве непроявленных существуют в какой-то неизвестной сфере универсума. Другие школы отрицали существование *дхарм* и чего бы то ни было вне мгновений или признавали наличие неких "семян-потенций" (*биджа*), из которых возникают проявленные *дхармы*. Для них данное определение *скандх* соответствующим образом трансформировалось.

Скандх всего пять, и они традиционно ранжируются по "грубости-тонкости" в следующем порядке: "оформленное" (*рупа*), "чувства" (*ведана*), "понимание" (*санджня*), "содействие, содеянное" (*самскара*), "распознавание, сознание" (*виджняна*). Метафорически *скандхи* истолковываются соответственно как "сосуд, пища, приправа, повар и тот, кто наслаждается едой" (6, с. 67).

Считалось, что в одно и то же мгновение могла проявиться одна *дхарма* из группы *веданы*, одна — *санджни*, одна — *виджняны*, одиннадцать (или десять) — *рупы*. Что касается оставшейся скандхи, *самскар*ы, то тут буддийские школы говорили о разных количествах *дхарм*, исчисляющихся, как правило, десятками. Таким образом, термины "*рупа*" и "*самскара*" можно использовать и во множественном числе, подразумевая мгновенные составляющие соответствующих *скандх*.

При соотнесении *скандх* со шкалой ТГ-операторов следует учитывать их функциональные характеристики, указанную выше ранжированность, а также их генетическое родство с системой *таттв санкхьи*. Последняя была существенно переосмыслена буддистами с метафизической точки зрения их собственной доктрины, но психологические дистинкции, произведенные санкхьяиками, по большей части остались неизменными. Причем вариант санкхьи, приписываемый Араде Каламе, в этом смысле оказывался наиболее близок буддизму.

Буддисты отказались от понимания *атмана-пуруши* как субстанционального начала, но его характеристика как метасубъекта была ими сохранена. Понятие "*виджняна*", вставшее на место *атмана-пуруши*, во-первых, было расширено за счет включения в него содержания, связанного с высшими уровнями медитации, освоенными в буддизме и неизвестными в санкхье (табл. 4, гр. 4), а во-вторых, стало мыслиться во взаимозависимых (до определенного предела) отношениях с остальными *скандхами*, вставшими на место *пракрити*.

В буддологии термин "*виджняна*", буквальное значение которого — "распознавание", традиционно интерпретируется как "сознание". Последнее допустимо лишь с некоторыми оговорками.

В современной психологии под сознанием подразумевается интегративная деятельность психики, развертывающаяся по определенным схемам и заключающаяся в актуализации содержания конкретных психических функций, составляющего таким образом "осознаваемый" психический опыт. Древнеиндийская психология интересовалась проблемой сознания не самой по себе, а в контексте проблемы спасения, связанной с поисками наиболее фундаментальных функциональных уровней психики. Таковыми оказались уровни, которые при обычных состояниях сознания относятся к сфере бессознательного. Поскольку их содержание в ходе медитативной практики актуализировалось, то есть становилось "осознаваемым", то они и стали считаться носителями сознания.

Полагая, подобно санкхьяикам, что акт сознания представляет собой соединение "сознающего" и "сознаваемого", и, подобно буддистам, отрицая "атманность" первого, можно сказать, что на медитативных ступенях от *виджнянанантьятан*ы и до *найвасанджнянасанджнятан*ы (или *бхавагары*) на *виджняну* выпадает роль "сознающего" *санджню* и *самскар*ы, выполняющих функции "сознаваемого". Иначе говоря, *виджняна* здесь является сознанием именно этих *скандх*. На следующих двух медитативных ступенях *виджняна* начинает сознать самую себя. В этом случае справедливо го-

ворить о ней как о "парасознании" или даже "парасамосознании". При обычных состояниях сознания и на нижних ступенях медитации, начиная с *акашанантьяятаны*, *виджняна* теряет функцию "сознающего" и может рассматриваться в качестве потенции сознания или распознавания. И так, *виджняну* можно определить через понятие "сознание", но, в зависимости от точки отсчета, необходимо вводить уточнения. Принцип такой дефиниции опирается на правило, согласно которому в любой четверке ТГ-операторов, расположенных на АКЛ-шкале и взятых подряд, нижний ТГ-оператор будет референтом высшего — репрезентативного. Так, например, для репрезентативной *бхавагры* (010₀) референтом будет *акашанантьяятана* (011₁), относящаяся не к *виджняне*, а к другой *скандхе* — совокупности *самскар*.

*Самскар*ы были поставлены буддистами на место *пракрити* в состоянии *авьякта*. Поскольку не стало субстанционального *атмана-пуруши*, то свойства *пракрити*, определявшиеся в зависимости от его наличия, потеряли актуальность. Напротив, идея трех скрытых сил (*гуна*), составляющих *пракрити*, была развита. *Самскар*ы и есть буддийское переосмысление *гун* как неких скрытых сил, обеспечивающих функционирование антропокосмоса. Буддологические интерпретации термина "*самскара*" следующие: "формирующие факторы", "кармические импульсы", "психические диспозиции", "духовные склонности", "волевые акты" и т. д.

Самскар гораздо больше, чем *гун*, но всех их можно классифицировать по "гунному" методу — либо на триады, либо, что более характерно, на диады без учета среднего члена. Так, например, главное подразделение *самскар* на психические и непсихические подобно противопоставлению *самтвы* и *тамаса*. Непсихические *самскар*ы обуславливают скрепление всех *скандх* в моменте их проявления и скрепление всех моментов в единый поток. Наиболее важными среди непсихических *самскар* являются силы "соединения" (*прапти*) и "разъединения" (*апрапти*), которые можно также сравнить с *гунами тамас* и *самтвы*. Психические *самскар*ы представляют собой интенции содержания всех психических явлений. Если *авьякта* в санхье разворачивается в *вьякту*, то *самскар*ы не разворачиваются, а методом "координации" возбуждают соответствующие актуальные психические процессы. Например, среди них есть две интенциальные силы, *санджня* и *ведана*, которые координируются с аналогичными по названию *скандхами*.

Эти *скандхи* в буддизме встают на места *буддхи* и *аханкары* и имеют достаточно схожие с ними функции. *Санджня* — это идейно-смысловой комплекс, обеспечивающий идеацию и понятийное мышление, семантический анализ и синтез. *Ведана* осуществляет эмотивную оценку всякого содержания мышления и восприятия в модусах удовольствия, неудовольствия и безразличия. В этом проявляется ее катектирующая функция в отношении всей психической деятельности.

Если в классической санхье из *авьякты* последовательно возникают *буддхи*, *аханкара* и *манас*, то в системе Арады Каламы, как указывалось выше, *манас* отделен от этой цепочки и относится к "трансформациям" (*викара*). В буддизме имеется отражение того и другого варианта учения санхьяиков. С одной стороны, есть *самскара*, которая координирует возникновение "чув-

ственных впечатлений" (*спарша*), по функциональным характеристикам соответствующих ТГ-оператору 001₁. С другой стороны, этот ТГ-оператор связан со *скандхой рупа*, не имеющей прямого отношения к *самскарам* (табл. 4, гр. 4).

В буддийской концепции *рупы*, по всей видимости, отразилось совмещение (с соответствующим переосмыслением) представлений о *викаре* и *махабхутах*. *Махабхуты* Арада определил в качестве производных *праkritи*, не указывая конкретный способ их развертки. Однако, учитывая общие тенденции древнеиндийской мысли, предложить иную модель развертки *махабхут*, кроме рассмотренной выше (табл. 3, гр. 5), в данном случае не представляется возможным. *Викара*, следует напомнить, включает в себя *манас*, объекты чувств, сенсорные и кинестетические *индрии*. Объекты чувств — это чувственные данные, представленные в *манасе* и имеющие своих референтов во внешнем мире в виде тех самых *махабхут*. Таким образом, если *таттвы буддхи* и *аханкара* имеют опору (точнее "подвес") сверху, в *авьякте*, то *викара* имеет опору внизу, в *махабхутах*. При этом точка баланса между данными противопоставленными группами понятий устанавливается там же, где на АКЛ-шкале находится эксплицитное отражение "нулевости".

Говоря о *скандхе рупа* (слов. знач. "вид, наружность, форма, образ, признак, символ"), следует учитывать два аспекта ее функционирования — физический и психический. Физический аспект *рупы* — это вещественный субстрат индивида и внешнего мира, в своем грубом состоянии воспринимаемый органами чувств, а в тонком — йоговскими методами. И в том и в другом случае это нечто "оформленное", имеющее "вид", какой-то чувственный "признак" и пр. К учению о физическом аспекте *рупы* относится концепция *махабхут* ("великие элементы"), достаточно громоздкая и сложная. Подробно ее здесь излагать нет необходимости. Следует только отметить, что *махабхуты* и их производные являются реальными (*дравья*) референтами перцептивной деятельности и через нее, собственно говоря, и определяются. При этом полагается, что вещественный субстрат состоит из четырех *махабхут* (земля, вода, огонь, воздух), а также производных от них тонкого вещества (*прасада*) и определенных качеств, имеющих свойство быть воспринимаемыми.

Таким образом, подобно *викаре* Арады, в буддизме на *махабхутах* основываются как органы чувств (*индрии*), поскольку, с физической точки зрения, их субстратом является *прасада*, так и чувственные данные (*вишья*), поскольку, с психологической точки зрения, *махабхуты* и их производные являются их референтами.

В отличие от брахманистских буддийские *махабхуты* не имеют определенных корреляций с чувственными модусами (зримое, осязаемое и т. д.). Они трансцендентальны и проявляются в следующих признаках: земля — твердость, вода — влажность, огонь — теплота, воздух — движение. *Махабхуты* — это то, что вызывает осязание. Последнее ощущение является основой для всех остальных.

Пятая *махабхута* санкхьяиков, *акаша*, в буддизме появляется отдельно от остальных и рассматривается в качестве полого пространства, отграничиваемого плотным веществом. *Махабхута акаша* отличается от *асанскрита дхармы* под таким же названием. Наличие первой регистрируется при чувственном восприятии. Вторая созерцается на соответствующей ступени медитации и в некоторых отношениях напоминает собой брахманическую одноименную *танматру* (ср. табл. 3, гр. 5, табл. 4, гр. 2).

Исходя из психологических аспектов, *скандха рупа* традиционно подразделяется на одиннадцать *дхарм*. Это, во-первых, пять чувственных актов, способностей (*индрии*) — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, во-вторых, пять чувственных данных (*вишья*) — видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое, в-третьих, "неразличимое" (*авиджняпти*). Данное понятие отражает в себе специфические буддийские представления об идеомоторике как о проявлении тех или иных психических свойств индивида в двигательных актах. В какой-то мере его можно соотнести с тем, что в теории психосемиозиса говорится о деятельности эффектанта (табл. 4, гр. 4, ср. табл. 2, гр. 2).

За счет *авиджняпти* происходит накопление неких потенциалов, самих по себе "не различимых" и актуализирующихся в "различимых" (*виджняпти*) действиях и поступках. Это накопление связано с осознанной физической деятельностью и с определенными осознанными психическими актами, что вместе подходит под понятие "деяние" (*карма*). Данное понятие занимает достаточно видное место в буддизме и мыслится в качестве универсальной причины всех аспектов человеческого бытия. Так, в "Милиндапанхье" говорится: "У всех существ... свое деяние, все наследуют деяние, рождаются из деяния, родные деянию, опираются на деяние. Деяние делит существ — крушит или возносит" (9, с. 107).

Авиджняпти — это, можно сказать, субстрат *кармы*, приобретенный аспект способностей, характера, умонастроения и других черт личности, которые проявляются в тех или иных телесных действиях. *Авиджняпти* может трансформироваться под воздействием кармических действий в более или менее благоприятную сторону с точки зрения условий существования и гармонического развития индивида. Чтобы действие стало кармическим, оно должно быть осознанным, что на языке буддистов означает, что оно должно быть связанным с одной из *самскар* — *четаной* (букв. "намерение", "волевое усилие"). *Четана* — это *дхарма*, обуславливающая определенную упорядоченность всего потока *дхарм*, составляющего актуальные психические и физические состояния индивида. Приведение в рабочую форму в тот или иной момент той или иной *четаны* зависит от предыдущих кармических действий. Механизм аккумуляции следствий этих действий, являющихся потенциальными инициации будущих действий, по-разному объяснялся буддистами, но так или иначе считался непосредственно связанным с *четаной*. *Самскара четана* и *рупа авиджняпти* в теории психосемиозиса сопоставимы с эксплицитной и имплицитной формами психического "действия", различаемого еще в динамическом и статическом аспектах, что вместе символизируется ТГ-операторами 011_1 , 111_1 и 011_0 , 111_0 . Эта пара суть два полюса, которые в данном случае следует мыслить в качестве актуального и потенци-

ального состояний слагаемых *кармы* как осознанного действия и которые детерминируют всю психическую и физическую деятельность индивида в ее эксплицитном и имплицитном аспектах. Некоторые принципы этой детерминации будут рассмотрены в двух последующих главах.

7. "Колесо бытия"

Согласно буддийской легенде, отраженной в "Махавагге" (I.1), Сиддхартха Гаутама, после того как стал просветленным, в течение семи дней неподвижно сидел, переживая "блаженство освобождения", под деревом *бодхи*, то есть "деревом просветления" (*figus religiosa*), растущем на берегу реки Неранджары в Урувеле. В первую же ночь он стал размышлять о законе взаимозависимого возникновения, который предстал перед его мысленным взором в виде цепочки из двенадцати понятий: "неведение" обуславливает возникновение "содеянного", "содеянное" — "сознания", "сознание" — "имя-формы", "имя-форма" — "шести баз", "шесть баз" — "контакта", "контакт" — "чувств", "чувства" — "вожделений", "вожделения" — "привязанности", "привязанность" — "бытия", "бытие" — "рождения", "рождение" — "массы страданий" — "старости, смерти, печали, сетований, мучений, скорби, отчаяния" (77, с. 1; 60, с. 1).

Эта цепочка понятий, как постиг в тот момент Сиддхартха, демонстрирует путь возникновения всех мирских тягот и негативных переживаний. Что касается этапов освобождения от всего этого, то они, согласно открытой им тогда же истине-*дхарме*, тоже соответствуют звеньям данной цепи: уничтожение "неведения" влечет за собой уничтожение "содеянного", уничтожение "содеянного" — и т. д. Среди буддистов данная последовательность понятий получила название "двенадцати основ" (*двадша нидана*) или "колеса бытия" (*бхава чакра*).

Покинув место под деревом *бодхи*, Будда еще несколько раз останавливался для медитации под другими деревьями, и каждый раз — на семь дней, пока, наконец, не достигнул "пастушечьего дерева" (*figus indica*), где ему на ум пришли следующие мысли: "Эта *дхарма*, добытая мной, суть глубокая, трудно зримая, трудно сознаваемая, миротворная, превосходная, сверхразумная, тонкая, понятная мудрецу. А человеческий род — находящийся наслаждение в чувственных удовольствиях, тешащийся чувственными удовольствиями, радующийся чувственным удовольствиям. Так что этому роду, находящему наслаждение в чувственных удовольствиях, тешащемуся чувственными удовольствиями, радующемуся чувственным удовольствиям, трудно было бы узреть то, что зовется законом взаимозависимого возникновения. Но еще труднее ему постичь то, что зовется успокоением всех *самскар*, отрешением от всех привязанностей, уничтожением вожделений, бесстрастностью, остановкой, *нирваной*. И если я стану учить *дхарме*, и никто не поймет меня, то это изнурит меня, это удручит меня" (60, с. 7).

Отсюда вывод Будды: "Зачем же я буду обнародовать то, что добыл путем большого труда?! Для человечества, погрязшего в страстях и ненависти, эта *дхарма* не постижима!" (60, с. 7).

И так бы человечество не узнало бы этой *дхармы* и по прошествии двух с половиной тыс. лет не писались бы эти строки, если бы не великий *дева*, Брахма Сахампати (одна из персонификаций *брахмана* как высшего мирового принципа), который, уловив мысли Сиддхартхи и ужаснувшись, что мир может погибнуть в неведении, спустился с неба и, преклонив перед Буддой левое колено, стал его умолять начать проповедь своего учения. Трижды обращался Брахма Сахампати к Будде, прежде чем тот не исполнился сострадания ко всему живому и не решил пойти на великую жертву. Первыми, кому он хотел изложить свое учение, должны были быть два его прежних учителя — Арада Калама и Удрака Рамапутра. Но оказалось, что они уже умерли. Первый — семь дней назад, а второй — предыдущим днем. И тогда Будда отправился в Сарнатху близ Бенареса (Варанаси) к пяти монахам, с которыми он когда-то делил тяготы аскетизма. Там-то он и совершил свою первую проповедь.

Эта легенда, вне зависимости от того, что в ней истина, а что — вымысел, показывает, какое важное значение придавалось в раннем буддизме концепции "колеса бытия". В "Махавагге" эта концепция преподносится наиглавнейшим открытием Будды, результатом его просветления, наполненным таким глубоким смыслом, что его не каждому дано постичь. Но одно дело — говорить о важности чего-то, а другое — действительно понимать, о чем, собственно, идет речь. Не исключено, что Будде так и не удалось донести до учеников всю полноту своего учения или, во всяком случае, эта полнота со временем была утрачена и учение деградировало. На эту мысль наводят как анализ исторической судьбы формулы *бхава чакры*, так и анализ ее структуры с точки зрения теории психосемиозиса.

В буддологии формула "колеса бытия" считается одним из самых загадочных элементов буддийской философии. Расшифровать ее пытались немало исследователей. Была проведена огромная работа, в ходе которой многое прояснилось в строении *бхава чакры*, что, однако, не позволило составить ее целостную модель. Современный буддолог А. В. Парибок вынужден констатировать, что "объяснить эту формулу пока невозможно, ибо ни один из исследователей ее поистине не понял" (9, с. 390). Некоторые буддологи даже считают, что любая попытка восстановить логический смысл *бхава чакры* едва ли может увенчаться успехом (см., напр., 29, с. 235). Однако использование теории психосемиозиса в качестве инструмента для ее реконструкции позволяет опровергнуть это мнение.

В ранних буддистских текстах (палийский канон) часто говорится о законе взаимозависимого возникновения, выраженном в виде цепочки *нидан*. Но при этом не приводится сколь-нибудь удовлетворительных объяснений, почему одна *нидана* обуславливает другую. Кроме того, количество и состав *нидан* не всегда одинаковы. Двенадцатичленную формулу *бхава чакры*, упомянутую выше, можно считать классической, поскольку она прошла через всю письменную историю буддизма. "Махавагга" не единственный ран-

ний текст, где она встречается (можно, например, указать на "Нидану" из "Самьютта-никаи", 61, с. 24). Входящие в эту двенадцатеричную формулу понятия обозначаются чаще всего следующими санскритскими терминами:

1. *авидья* (неведение, незнание);
2. *самскара* (содеянное, формирующие факторы);
3. *виджняна* (сознание, распознавание);
4. *нама-рупа* (имя-форма);
5. *шад-аятана* (шесть баз);
6. *спарша* (соприкосновение, контакт);
7. *ведана* (чувства, эмоции);
8. *тришна* (вожделения, желания, жажда);
9. *упадана* (привязанность);
10. *бхава* (бытие, существование);
11. *джати* (рождение);
12. *джара-марана* (старость, смерть и пр.).

Варианты формулы *бхава чакры*, отличающиеся от классического, содержатся, например, в "Маханидана-сутте" и в "Маджджихима-никае". В первом случае среди *нидан* отсутствуют *авидья* и *самскара*, а во втором — перед *авидьей* поставлено понятие *асрава* ("исток [беспокойства]") (см. 59, с. 56). В "Сутта-нипате" приводится вариант формулы, в котором нет *нама-рупы*, *шад-аятаны*, *бхавы*, *джати* и *джара-мараны*. При этом перед *авидьей* поставлено понятие *упадхи* ("[аффективная] опора"), а после *упаданы* — *арамбхана* ("нацеленность", "продуктивность") и *ахарана* ("применение") (74, с. 141—146). На этом цепочка не кончается, но текст в данном месте такой неясный, что трудно вычлениить последующие звенья.

Э. Конзе, исследовавший вопрос состава формулы *бхава чакры*, обнаружил, что в некоторых из ее ранних вариантов, источников которых он не указывает, имеются дополнительные звенья *санджня* ("перцепции") и *прапанча* ("многочисленные концепции") — понятие, играющее решающую роль в сoterиологии махаяны (64, с. 157).

Обращая внимание на то, что в наиболее архаических вариантах формулы четыре звена — 4, 5, 11, 12 — являются пропущенными, Э. Конзе отмечает, что это как раз те звенья, которые описывают тело трансмиграции индивида и участь трансмигрирующего организма. По его мнению, первичный вариант формулы не имел дела с проблемой перерождений и эти четыре звена до-

бавлены позднее схоластами буддийских школ тхеравады и сарвастивады. Ими же было произведено разделение цепочки *нидан* в соответствии с тремя жизнями индивида — прошлой, настоящей и будущей. Оставшиеся восемь звеньев (1—3, 6—12) можно рассматривать в качестве базисных ментальных состояний, действующих некоторое установленное время, необходимое для возникновения неудовлетворенности и ложных воззрений. Поэтому, вероятно, формула *бхава чакры* в оригинале объясняла только происхождение и прекращение страданий без прямого отнесения к серии последовательных жизней (64, с. 157).

Подобная установка на поиск первичной формы закона взаимозависимого возникновения присуща и некоторым другим буддологам. Так, Е. Фрауваальнер и вслед за ним Ф. Бернхард, отталкиваясь главным образом от филологических соображений, полагают, что классическая формула *бхава чакры* была механически составлена из двух различных первичных формул, состоящих соответственно из *нидан* 1—7 и 8—12. Ф. Бернхард, в частности, нашел, что для одного и того же места из "Уданаварги" в различных комментариях к этому тексту с целью его интерпретации были использованы две эти группы *нидан*. Поэтому он полагает, что их следует рассматривать в качестве параллельных, а не последовательных (59, с. 53—63).

В настоящее время невозможно доподлинно узнать, как складывалась концепция *пратитьясамутпады*, и поэтому уместны любые оправданные гипотезы. Однако наличие в буддийских текстах по отдельности тех или иных групп *нидан* не обязательно должно означать, что *пратитьясамутпада* была механически скомпонована из них. Если положиться на прочность буддийской традиции, не ставящей под сомнение оригинальность двенадцатеричной концепции, то это можно объяснить либо требованиями контекста, исходя из которых не было необходимости перечислять весь набор *нидан*, либо спецификой самой концепции. Указанное выше подразделение *нидан* на две группы — 1—7 и 8—12 — оправдывается поздней буддийской догматикой. В "Абхидхармакоше" Васубандху последние рассматриваются соответственно как причина и следствие, как прошедшее и будущее состояния в цепочке психофизических модификаций существования индивида. Причем будущие состояния в определенном смысле повторяют прошедшие (7, с. 105). Есть и конкретные корреляции. *Виджняну* прошлого состояния следует рассматривать в будущем как *джати*, а *нама-рупу*, *шад-аятану*, *спаршу* и *ведану* — как *джара-марану* (7, с. 107). Кроме того, *самскара* и *бхава* являются по своей природе связанными с "действием" (*карма*), а *авидья*, *тришна* и *упадана* — с "беспокойством, аффективностью" (*клеша*). Остальные семь *нидан* в данном случае понимаются одновременно как "основа" (*вастуни*), поскольку они обладают свойством быть опорой *кармы* и *клеши*, и как "плод" (*пхала*), то есть следствие действия *кармы* и *клеши* (7, с. 109—110). Исходя из указанных корреляций, всю цепочку двенадцати *нидан* можно представить в виде круговой схемы, состоящей из двух витков (рис. 11). Внешний виток является производным от внутреннего и, тем самым, "параллельным" и "последующим" ему. Но он не считается ненужным дополнением с точки зрения буддийской догматики, поскольку его введение в цепочку служит для "устранения заблуждения" относительно прошлых и будущих форм существования индивида (7, с. 109).

Рис. 11

Не должно вызывать удивление то, что в древних текстах встречаются варианты *бхава чакры*, в которых отсутствуют первые или последние звенья. Схема *бхава чакры* описывает безначальный поток психофизических состояний индивида, и в качестве точки отсчета может быть выбран любой его момент. В указанных выше случаях добавления перед *авидьей* звеньев *асрава* или *упадхи* просто с другой позиции описываются соответствующие проявления *веданы*, которой эти звенья оказываются параллельны (см. рис. 11). Замена трех последних звеньев, начиная с *бхавы*, на *арамбхану* и пр., произведенная в "Сутта-нипате", может иметь аналогичное объяснение.

Вызывают настороженность встречающиеся в древних текстах пропуски каких-либо *нидан*, находящихся в середине цепочки, в частности, *нама-рупы* и *шад-аятаны*. Если не брать во внимание возможную порчу текста, то объяснение данного факта в контексте традиции является весьма затруднительным, поскольку за счет пропусков нарушается сама логика взаимозависимого возникновения. В связи с этим интересно предположение Э. Конзе о позднем включении в формулу *пратитьясамутпады* четырех понятий, среди которых есть и эти два. Однако пока неясно, прав ли этот исследователь или нет, говоря, что первоначальная формула не имела дело с проблемой перерождений. Возникнув под влиянием ряда древнеиндийских школ, проповедовавших идею индивидуального перерождения, буддизм с самого начала не отказывался от нее, а лишь подверг переосмыслению. Ничто не мешало рассматривать также с самого начала закон взаимозависимого возникновения в качестве универсального, описывающего как ситуативное возникновение и прекращение страданий, так и перерождения. Вероятно, со временем первая проблема уступила место второй, хотя и не полностью.

Э. Конзе не совсем точен, связывая с выделяемыми им *ниданами* (4, 5, 11 и 12) "тело трансмиграции". Последнее понятие ближе брахманизму и вульгарному пониманию буддийской теории перерождений, когда считается, что некая "душа", будучи снабжена этим телом, переходит из одного физического тела в другое, как бы "странствуя" по своим земным жизням. В брахманизме "телом трансмиграции" является "тонкое тело" (*линга шарира*), которое, например, в "Санкхья-карикe" представляется как "изначально возникшее, не связанное, неизменное, составленное из "великого" (*махат*, или *буддхи*, см. табл. 3, гр. 2. — В. Е.) и других [начал], вплоть до тонких сутей-*танматр*, мигрирующее, никогда не наслаждающееся, наделенное склонностями" (71, с. 75—76).

В доктринальном буддизме нет ничего подобного. Согласно О. О. Розенбергу, исследовавшему взгляды сарвастивады, говоря о теории "перерождений", надо иметь в виду, что "ничего, собственно, не перерождается, происходит не *трансмиграция*, а *бесконечная трансформация комплекса дхарм*, совершается *перегруппировка элементов-субстратов*

наподобие тому, как в калейдоскопе те же частицы группируются в новые, более или менее похожие друг на друга фигуры, но все же индивидуально различные, никогда не повторяющиеся. Каждая отдельная фигура до известной степени обусловлена или связана с предыдущей и в известном смысле влияет на последующую. Процесс такой перетасовки происходит в силу безначальной инерции, и если не произойдет приостановки или пресечения движения, то колесо бытия автоматически должно продолжать свое вращение" (39, с. 176).

В свете такой концепции ничего, собственно, не меняется, идет ли речь о "перерождениях" или о моментальных сменах *дхарм* в любой отрезок времени. Поэтому нет необходимости связывать с теорией "перерождений" добавление к *бхава чакре* вышеназванных четырех звеньев. Одно очевидно, что, как будет показано ниже, формула выглядит логичнее, если в ней нет этих звеньев и она описывает не "перерождения", а процесс возникновения и прекращения страданий, проходящий в некоем локализованном временном существовании.

Согласно "Абхидхармакоше", все *ниданы* присутствуют в каждом мгновении (*кшана*), определяя характер конкретной гностико-поведенческой ситуации. Тому дается следующая иллюстрация: "Допустим, например, [что некто] из жадности намеревается лишить жизни живое существо. Его помраченность — это неведение; то, что выступает мотивацией, — это формирующие факторы; реагирование на каждый объект — сознание; сосуществующие с сознанием четыре группы — это имя и форма; органы чувств, основанные на имени и форме, — это шесть источников сознания; направленное соединение шести источников сознания — это контакт; [содержание] опыта в контакте — это чувствительность; влечение — это жажда; вызываемые ею физические и вербальные действия — существование; всплывание всех этих *дхарм* — рождение; созревание — старение; разрушение — смерть" (7, с. 107—108).

Но то, что содержится в каждом мгновении, содержится и в их последовательности, в которой от мгновения к мгновению происходит развертка гностико-поведенческой ситуации во времени, и эта развертка должна происходить в соответствии с последовательностью *нидан*, которые следует рассматривать в данном случае в качестве различных с психологических позиций фаз целостного гностико-прагматического цикла. Мгновенные комплексы *дхарм* уничтожаются, но по принципу взаимной обусловленности возникают другие мгновенные комплексы, в которых и продолжается развитие гностико-поведенческого цикла.

В "Абхидхармакоше" указывается, что каждая из двенадцати *нидан* представляет собой комплекс пяти *скандх*. Различия между *ниданами* определяются преобладанием той или иной стороны функционирования этого комплекса, раскрывающейся в названии соответствующей *ниданы*. Так, "состояния, в которых преобладает неведение, названы неведением, [состояния, в которых] преобладают формирующие факторы, — формирующими факторами..." (7, с. 108). Можно заметить, что три *ниданы* терминологически схожи со *скандхами самскара, виджняна* и *ведана*. Это должно означать, что

деятельность последних на определенных этапах психофизического потока является доминирующей по отношению к деятельности остальных четырех *скандх*, также наличествующих на этих этапах. Но и другие *ниданы* должны как-то коррелировать с одной или несколькими *скандхами*. Определив эти корреляции, всю формулу *бхава чакры* можно будет по табл. 4, гр. 4, где представлена иерархия *скандх*, соотнести с АКЛ-шкалой с целью выяснения ее структуры с точки зрения теории психосемиозиса.

Состояние "неведения, незнания", выражаемое термином "*авидья*", — это состояние, в котором доминирует негативный аспект способности понимания и идейно-концептуального знания. Последняя способность есть функция *скандхи санджня*. Эта *скандха* на иерархической лестнице стоит ниже *самскар* и *виджняны*, с которыми она непосредственно соприкасается. Значит, первые три звена *бхава чакры* отражают процесс "восхождения", подразумевающий при наличии негативного знания, по сути, незнания (которое есть наиглавнейшая причина страданий), возникновение соответствующего неудовлетворительного мотивационного комплекса *самскар*, от которого будет зависеть дальнейшая деятельность индивида, и возникновение акта сознания, производимого *виджняной* в соответствующем неудовлетворительном режиме (табл. 5, гр. 2).

Таблица 5

1	2	3	4	5	6
100 ₀	3. виджняна	4. нама ₁	11. джати	12. джара-марана	
000 ₀	—	—	—	—	
101 ₀	—	—	—	—	
010 ₀	—	—	—	—	
"0"					
001 ₀	—	—	—	—	
110 ₀	—	—	—	—	
111 ₁	2. самскара	4. нама _{1,2}	10. бхава	—	
011 ₁	—	—	—	—	
100 ₁	1. авидья	—	9. упадана	—	
000 ₁	—	—	—	—	
101 ₁	—	—	8. тришна	—	
010 ₁		—	7. ведана	—	12. джара-марана
"± "					
001 ₁		4. рупа	6. спарша (вишя)	—	—
110 ₁		—	— (5. индрии)	—	—

111 ₀		—"	—" (—"")	—"	—"
011 ₀		—"	—" (—"")	—"	—"
100 ₀		—"	—" (виджняна)	—"	—"
000 ₀		—"	—" —"	—"	—"

Само наличие состояния незнания есть следствие предыдущей гностико-прагматической деятельности индивида. Однако только констатация этого факта в буддизме, ставящем задачу устранения неудовлетворительных индивидуальных состояний, считается недостаточной. Поэтому эта гностико-прагматическая деятельность рассматривается подразделяемой на отдельные циклы, в которых должны функционировать все пять *скандх*. Жизнь — это череда таких циклов. Актуальное функционирование каждой из *скандх* рассматривается как следствие предыдущего ее функционирования и в то же время как этап в сиюминутной обработке информации. Последнее дает методологическое обоснование для изменения состояния. Приобретение позитивного знания должно изменить мотивацию, иная мотивация приведет к другому типу осознания и т. д.

Циклы следуют друг за другом, образуя психофизический поток, у которого нет начала. Не определено начало и у отдельного цикла. Условно его можно выбрать на любом этапе обработки информации. В классической формуле "колеса бытия", как теперь ясно, таким этапом была принята деятельность *санджни*. Варианты формулы, в которых перед *авидьей* как проявлением *санджни*, стоит *асрава* или *упадхи*, следует рассматривать начинающимися со *скандхи веданы*, поскольку эти *ниданы* есть не что иное, как ее проявления. Действительно, *асрава* (букв. "вытекание") и *упадхи* (букв. "условие, опора") мыслились буддистами в качестве источника *клевш*, то есть неудовлетворительных эмоциональных состояний типа беспокойства, волнения, страдания, мучения. Последние обусловлены эгоцентричной установкой индивида, оценивающего все аспекты действительности в статусе их приятности или неприятности для себя. А такого рода оценка есть функция *веданы*.

В "Абхидхармакоше" указывается, что причиной неведения является поверхностное функционирование *манаскары* (букв. "делающее ум") (7, с. 111—112). Этот термин переведен В. И. Рудым и Е. П. Островской как "ментальная концентрация, внимание" (7, с. 111, 232), а Б. В. Семичовым и М. Г. Брянским — как "представление" (5, с. 34). И хотя данные переводы не являются удовлетворительными, другой подобрать затруднительно. Если рассматривать *манаскару* как функцию *веданы*, а об этом, хоть и не очень ясно, говорится в "Абхидхармакоше", то можно себе представить, о какого рода "делании" идет речь (в санкхье на месте *веданы* стоит *аханкара* — "делающее самость", см. табл. 3, гр. 2). В свою очередь, согласно "Абхидхармакоше", *манаскара* обусловлена предыдущим этапом — "контактом" (*спарша*, об этом понятии будет сказано несколько позже) (7, с. 111—112).

Итак, первые три *ниданы* классической формулы "колеса бытия" обозначают, говоря современным языком, поэтапную обработку *скандхами санджня, самскара* и *виджняна* информации, поступающей от *веданы*. Следующей *ниданой* является *нама-рупа*.

Термин "*нама-рупа*" имеет добуддийское происхождение. Он неоднократно упоминается в упанишадах. В общеупотребительном значении этого бинорма *нама* (букв. "имя") обозначает невидимую сущность вещи, постигаемую умом, а *рупа* (букв. "форма, образ") — ее телесную оформленность, постигаемую органами чувств. *Нама-рупа* — единство того и другого. Применительно к антропокосмосу термин *нама-рупа* служил для описания определенных частей его структуры, причем не всегда однозначно понимаемых. Так, в "Чхандогья-упанишаде" (VIII.14.1) говорится: "Поистине, то, что зовется пространством, проявляет имя и образ. То, в чем они содержатся, — это *брахман*, это бессмертный, это *атман*". Здесь *нама* — это функциональные уровни антропокосмоса, расположенные между пространством (*акаша*), коррелирующим с *авьяктотой* (111₁, 011₁), и *манасом* (001₁), который, как и всё, что ниже его, относится к *рупам* (см. табл. 3, гр. 2, 5). В "Мундака-упанишаде" (I.1.9) расклад несколько иной: "От того, кто — всезнающий, всеведущий, чье подвижничество состоит из знания, рожден этот *брахман*, имя, образ и пища". В данном случае в *наму* вошел уровень *авьякта*, а от *рупы* отделился нижний уровень, представляющий собой "оболочку пищи" (*аннамайякоша*) (см. табл. 3, гр. 3).

В буддизме произошел пересмотр понятия *нама-рупа* в контексте теории пяти *скандх*. Поскольку *брахман* был заменен на *виджняну*, то логично все остальные *скандхи* соотнести с *нама-рупой*. Так и было сделано в одном из вариантов употребления этого понятия (7, с. 107; 31, с. 188; 64, с. 108; 78, с. 16). Тогда *скандха рупа* — это все ощущаемое, акты ощущений и чувственные данные, а *ведана, санджня* и *самскара* — это *нама*, то есть то, что составляет ментальное содержание сознания. Согласно другому варианту, в *наму* входит и *виджняна* (7, с. 30, 239; 9, с. 383; 37, с. 339; 56, с. 117). То есть *нама-рупа* стала означать совокупность всех пяти *скандх*, образующих полную структуру антропокосмоса (см. табл. 4, гр. 4, табл. 3, гр. 5).

Нама и *рупа* рассматривались буддистами как взаимосвязанные части антропокосмоса, не существующие порознь. Это "опирающееся" и "опора". При "перерождении" индивида воплощается не та же самая *нама-рупа*, которую индивид имел в прошлой жизни, а новая, причинно связанная с предыдущей. Ввиду эфемерности этого психофизического образования, для индивида в деле его самоспасения важен мотив непривязанности к нему.

В контексте формулы "колеса бытия" *нама-рупа* мыслится не просто в качестве той или иной совокупности *скандх*, а в качестве определенного состояния совокупности пяти *скандх*, находящегося в цепочке сменяющих друг друга состояний-*нидан*.

В отношении интерпретации данного момента *бхава чакры* возникают некоторые трудности. Если рассматривать *нама-рупу* как включающую *виджняну*, то есть состоящую из всех пяти *скандх*, то о каком доминировании одной

или нескольких из них можно говорить? Если считать, что *виджняна* не входит в *нама-рупу*, то получается, что доминируют все остальные *скандхи*, вместе взятые. Это допустимо, но такая ситуация с точки зрения анализа психофизических состояний малоинформативна. Так или иначе, два этих варианта можно расположить на АКЛ-шкале (табл. 5, гр. 3), но при этом возникает вопрос назначения *нама-рупы* в гностико-прагматическом цикле. Пусть в концепции *бхава чакры* это звено выглядит монолитом, хотя на самом деле оно включает ряд функциональных уровней. Возможно, по каким-то причинам внутреннее его подразделение в данном случае не было важно для буддистов. Но для того, чтобы понять, каким образом с этим звеном связаны предыдущее и последующее звенья, надо рассматривать его дифференцированным по крайней мере на *наму* и *рупу*, иначе говоря, необходимо определить направление происходящих в этом звене информационных процессов — от *намы* к *рупе* или от *рупы* к *наме*.

Следует сказать, что в теории психосемиозиса любой полный информационный процесс строится из двух встречных информационных потоков, каждый из которых является циклически замкнутым. Основанием для их функционирования является сложная информационная конфигурация, подобная изображенной на рис. 10. В зависимости от конкретно рассматриваемой гностико-прагматической ситуации возможно акцентировать внимание на одном из этих потоков, так же как выбрать любой из уровней АКЛ-шкалы в качестве пункта перехода с одного из этих потоков на другой. Поэтому любой из указанных выше вариантов прохождения информационного процесса в *нама-рупе* будет одинаково приемлем с точки зрения теории психосемиозиса, если он хоть как-то оправдан своей внутренней логикой.

Если предположить, что третье звено, *виджняна*, связано с *намой*, то это будет означать, что в раннем буддизме иерархическая последовательность *скандх* не считалась замкнутой. В такой модели информационный процесс, реализующийся на первых трех звеньях, будет иметь восходящий, "интериоризациальный" характер, а на четвертом звене — нисходящий, "экстериоризациальный", то есть он как бы будет связан с переходом с внешней гностико-прагматической ситуации на внутреннюю и наоборот. *Нама-рупу* при этом следует рассматривать по второму варианту, то есть без *виджняны*. Недифференцированность четвертого звена может указать на то, что проблемой экстериоризации буддисты не интересовались. И действительно, ведь она связана с практической деятельностью, в которой как будто нет особого смысла с точки зрения буддийской теории спасения. Такой вариант взаимодействия первых четырех звеньев *бхава чакры* близок учению санкхьи, с которым ранний буддизм имел некоторое родство. В *санкхье* восходящий информационный поток, начинающийся от *махабхут* и доходящий до *авьякты* или далее, рассматривался как гностический, а нисходящий — фигурировал в космогонической части этого учения (см. табл. 3, гр. 2).

Допустив, что *виджняна* связана не с *намой*, а с *рупой*, автоматически следует признать, что в раннем буддизме имелась теория кольцевой структуры психики. Эта теория, хотя она и не сохранилась при дальнейшем развитии буддизма, тем не менее наиболее близка по духу основным его положениям, в частности, теории взаимозависимого возникновения. Недифференци-

рованность *нама-рупы* в данном случае не находит приемлемого объяснения. Кроме того, кольцевой характер структуры психики реализуется и без этой *ниданы*, ведь последующие семь звеньев, как будет показано ниже, имеют такое же направление информационных процессов, что и первые три.

Возможно, первоначальная формула *бхава чакры* не имела *нама-рупы*, но ее вставка (*виджняна* связана с *намой*) произошла не по причине интерпретации этой формулы с точки зрения теории "перерождений", как считает Э. Конзе, а по причине деградации учения и возвращения его на позиции санкхьи, не признающей замкнутости АКЛ-шкалы.

Перейдем теперь к рассмотрению пятой *ниданы*, *шад-аятаны*. Термин "*аятана*" используется в буддизме в качестве обозначения некой "опоры" или "источника" сознания, иначе говоря, в качестве того, что составляет содержательную или операциональную сторону сознания, абстрагированного от распознавательной функции *виджняны*. *Шад-аятана* представляет собой шестеричный набор таких опор, включающий пять чувственных актов — *индрий* — и *манас*. Последний в данном контексте является совершенно специфическим буддистским понятием, ничего общего не имеющим с брахманическим *манасом*. Согласно "Абхидхармакоше", это "любой [из шести видов] сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий [момент]" (7, с. 60). Данное замысловатое определение, если толковать его упрощенно, означает некий ментальный комплекс, сопутствующий переработке сознанием чувственных впечатлений. В зависимости от соотношения с тем или иным структурно-функциональным уровнем антропокосмоса он специализируется. Каждый из указанных уровней, являясь шестеричным, обеспечивает определенную обработку чувственных впечатлений, разделенных по пяти модусам (зрительные, слуховые и т. д.), и сопутствующего им ментального комплекса. Так, *ведана* производит эмоциональную оценку какой-либо конкретной шестерично квантованной когнитивной ситуации в отношении ее приятности, неприятности или безразличности для индивида; *санджня* — ее концептуализацию-идеацию; *самскара* актуализирует соответствующую мотивацию, а *виджняна* — сознание-распознавание. На уровне *индрий* также присутствует подобный ментальный комплекс — *манендрия* (*mano индрия* или просто *манас*), обуславливающий получение чувственных данных согласно когнитивной предрасположенности индивида.

Надо добавить, что *индрии* в буддизме мыслились двояко — в качестве чувственных актов и физиологических или парафизиологических органов чувств. В контексте *бхава чакры* звено *шад-аятана* понималось как одно из состояний целостного индивида, в котором доминирует деятельность шестерично квантованного уровня *индрий*, включающего ментальный компонент. Связывать *шад-аятану* только с физической составляющей индивида нет необходимости, поскольку при его существовании на более высоких, чем физический, планах некоторые из *индрий* и *манас* продолжают функционировать в более "утонченном" режиме.

С пятой *ниданой*, *шад-аятаной*, как и с четвертой, тоже все не просто. Нет проблем поместить ее на АКЛ-шкале. Это будет уровень *индрий*, символизируемый не только ТГ-оператором 111_1 , но и ТГ-операторами 011_0 и 111_0 , поскольку здесь учитывается вклад эффекторов в рецепторную деятельность (табл. 5, гр. 4). Проблема возникает при рассмотрении связи этой *ниданы* со следующей — с "контактом".

Под "контактом" (*спарша*) в буддизме понимается соединение трех психических элементов — сознания (*виджняна*), чувственных актов (*индрий*; с ментальным компонентом, *манендрией*) и чувственных данных (*вишая*; также с ментальным компонентом). Иногда делается различие между самим соединением и его результатом, который, по сути, является все теми же чувственными данными. Референты чувственного восприятия, то есть объекты реального мира (*дравья*), здесь не берутся во внимание, поскольку основное значение данной концепции было показать зависимость чувственного восприятия от состояний сознания.

Чувственные акты и чувственные данные относятся к сфере *рупы*. *Виджняна* находится на другом конце иерархии *скандх* (см. табл. 4, гр. 4). В позднем буддизме соединение таких разноплановых вещей не составляло проблемы, поскольку считалось, что *дхармы* могли образовывать почти любые комбинации. Другое дело, если их рассматривать шкалированно. Тогда соединение, осуществляемое в *спарше*, возможно лишь при кольцевой структуре комплекса *скандх*, когда *виджняна* находится в соседстве с *индриями* (табл. 5, гр. 4). Их соединение плюс *вишая* создают блок элементов, в котором *индрии* находятся посередине. Значит, и пятая *нидана* находится в "середине" шестой, что говорит о нелогичности ее введения.

Соединение сознания с *индриями* в "контакте" может осуществляться как за счет третьей *ниданы*, если допустить ненужность четвертой, так и за счет четвертой, если она включает *виджняну*. В последнем случае следует признать, что третья и четвертая *ниданы* связаны кольцевым образом, то есть третья *нидана* связана с *рупой* четвертой. Получается, что рассматриваемая часть формулы "колеса бытия" организована по кольцевому способу, подобно представленному в теории психосемиозиса. Однако, как уже говорилось, ничтожная информативность четвертой *ниданы* делает ее практически бесполезной в такой трактовке формулы *бхава чакры*, а пятая *нидана* нарушает логику развития информационных процессов, описываемых этой формулой.

От *спарши* цепочка *нидан* переходит к *ведане*, которая стоит на месте одноименной *скандхи*, а от *веданы* к *тришне*, на долю которой, так же как и следующей *ниданы* — *упаданы*, выпадает корреляция с *санджней*.

Тришна и *упадана*, которые есть соответственно "жажда", "алчность", "вожделение", "потребность" и пр. и "присвоение", "захватывание", "привязанность" и пр., характеризуют с негативной стороны *скандху санджню*, основная функция которой "схватывание свойств" (*нимиттодграхама*), то есть выделение и различение признаков воспринимаемых объектов (6, с. 125—126). О *ведане* и *санджне* в "Абхидхармакоше" говорится как об "источниках

раздоров и причинах круговорота бытия" (6, с. 65). Поэтому не удивительно, что связанные с ними *ниданы* могут становиться в начале формулы "колеса бытия" (первая и ей предшествующая в неортодоксальных вариантах формулы). С *нидан* 7, 8 и 9, если не брать во внимание *нама-рупу*, "колесо бытия" начинает второй виток. В них повторяется та же тема источника неведения и самого неведения (*авидья*), но в некотором ином аспекте. Соответствующие им *скандхи ведану* и *санджню* можно характеризовать посредством понятия "привязанность" (*упадана*). Первая *скандха* — это "привязанность к чувственным наслаждениям", а вторая — "привязанность к [ложным] воззрениям" (6, с. 65). Можно сгустить краски только в отношении *санджни* и рассматривать ее наполненной "жаждой" и "привязанностью", как это сделано в формуле *бхава чакры*, можно еще как-то охарактеризовать рассматриваемые *скандхи*, лишь бы это не противоречило определению их психологических функций.

Понятия "жажда" и "привязанность" как таковые в плане их соотнесения с АКЛ-шкалой являются достаточно неопределенными. Их можно приписать практически к любому уровню, если не снабдить соответствующим уточнением. Каждый уровень обладает своими специфическими "жаждой" и "привязанностью". Например, на уровне *веданы* они будут рассматриваться как эмоциональные переживания, а на уровне *санджни* — как концептуализация-идеация. То и другое — взаимосвязано. Но эмоциональные переживания сами по себе беспредметны; предметность их задается другими уровнями, главным образом, *санджней*. В буддизме "жажда" и "привязанность" также понимаются предметно. Их относят к чувственным наслаждениям, тем или иным проявлениям бытия, ложным воззрениям и т. д. Но *санджню* буддисты не подразделяли на два уровня, как этого требует структура АКЛ-шкалы, хотя подобное подразделение все же было намечено, например, в теории медитативных уровней (см. табл. 4. гр. 2). В формуле *бхава чакры* мы видим аналогичное подразделение, которое заставляет соответственно специализировать понятия "жажда" и "привязанность". Первое будет носить характер концептуализации, то есть будет таким понятийно-смысловым комплексом, который настраивает индивида на "жажду" чувственных объектов и пр. "жупелов" буддизма, а второе будет идеациальной "привязанностью", то есть наличествующими у индивида характерными эйдосами и энграммами, которые дают пищу для соответствующих неблагоприятных способов профанического существования.

Что касается десятой *ниданы*, *бхавы*, то в "Абхидхармакоше" совершенно справедливо уловлена ее связь с *самскаррой*, вместе с которой она определяется как "действие" (*карма*) (7, с. 109). Но какое действие? Если *самскара* — это действие как интенциация, то *бхава* — это физические и вербальные действия, в совокупности составляющие суть "существования" (*бхава*) (7, с. 107—108). Здесь внешние действия индивида и *нидана бхава* синонимичны. Имеется, правда, уточнение. *Бхава* понимается еще как накапливающее действие, обуславливающее новое существование (7, с. 107, 121). Тем самым это понятие сближается с *самскаррой* как интенциацией, актуальные проявления которой обусловлены предыдущим опытом индивида. Таким образом, *бхава*, коррелирующая с *самскаррой*, — это не сами действия, а предрасположенность к тем или иным из них, актуализирующаяся в подхо-

дящий момент и проявляющаяся в соответствующих эффекторно-кинестетических процессах. Но последние в определенном смысле обуславливают указанную предрасположенность, поэтому дистинкция причины и следствия была для буддистов здесь затруднительной.

ТГ-оператор 011, в общем случае определяемый как "действие" (см. рис. 7), в своем эксплицитном качестве (011₁) обозначает не сами физические или вербальные действия (эту роль играет ТГ-оператор 011₀), а действия как интенциации. "Накопленность" же таких "действий" — это статические интенции — ТГ-оператор 111₁ (см. табл. 2, гр. 2). По-видимому, коррелирующую с эксплицитными ТГ-операторами 011₁ и 111₁ *нидану бхаву* (табл. 5, гр. 1, 4) следует мыслить аналогично, если отвлечься от некоторых моментов ее поздней трактовки.

В буддологии термин "бхава" обычно переводится как "существование", "бытие", "становление". Но есть еще одно словарное значение этого термина, на которое в свете вышесказанного следует обратить внимание. Это — "производительность". Подкреплением к такому выбору может послужить тот факт, что, как уже отмечалось, в "Сутта-нипате" на месте десятой *ниданы* стоит термин "*арамбхана*" ("продуктивность", "производительность", "стремление"), а также, и это главное, что с ТГ-операторами 011₁ и 111₁ на АКЛ-шкале санкхьи (табл. 3, гр. 2) коррелирует непроявленная *пракрити* (букв. "производящее"). Произшедшая при выходе буддизма из санкхьи замена *пракрити* на *самсары* и на *бхаву* как на другой тип "производительности" достаточно ярко показывает идейные основы этого выхода. Если санкхьяики считали, что *пракрити* проявляется, то есть вызывается к существованию (вовлекая в него при этом *пурушу*), до тех пор, пока *пуруша* не осознает себя свободным, а поскольку он может это сделать лишь при помощи *пракрити*, то до тех пор, пока, по сути, не исчерпаются ее потенции к проявлению, то новшеством буддийской теории было то, что *бхава* (и *самсары*) не имеет ограниченной потенции, поскольку последняя пополняется за счет обуславливания *упаданой*, за которой стоит не имеющая начала цепочка причин, вырваться из которой можно лишь посредством методичного изменения сути каждого ее звена.

В буддистской теории *дхарм* нет ничего похожего на развертку и свертку *пракрити*. *Дхармы* возникают и уничтожаются по закону взаимозависимого возникновения. *Самсара* и *бхава* не разворачиваются и не сворачиваются. Но функциональные связи между этими *ниданами* и стоящими иерархически ниже их *скандхами* все же в некотором отношении такие же, как между *авьяктной* и *вьяктной* *пракрити*. Если частично воспользоваться языком санкхьяиков, то можно сказать, что в буддизме была допущена возможность обуславливания *вьяктной* *авьякты* и, что еще более невообразимо в санкхье, обуславливание *авьяктной* *пуруши*, изначально независимое и вечное существование которого в этом учении не могло подвергнуться сомнению.

В буддизме *самсары* обуславливают *виджняну*, стоящую на месте *пуруши*, а *бхава* — одиннадцатую *нидану*, "рождение" (*джати*) той же самой *виджняны* (табл. 5, гр. 4, ср. рис. 11). *Виджняна* не вечна. Ее мгновенные вспыхи-

вания, череда которых и создает видимость существования данной *скандхи*, находятся в зависимости от *самскар*. Среди последних могут возникнуть и такие, которые прекратят существование *виджняны*, что, собственно, и составляло цель буддизма. Но профанический круг ценностей настраивает индивида на продление этого существования, невзирая на то, что в нем его неминуемо ожидает обозначаемая двенадцатой *ниданой* "масса страданий", то есть "старость, смерть, печаль, сетования, мучения, скорбь, отчаяние" (см. цитату из "Махавагги" в начале главы).

Последняя *нидана* символизирует не столько какой-то конкретный циклический набор проявлений психофизических уровней антропокосмоса, сколько просто безрадостное будущее находящегося в неведении индивида, которое будет состоять из множества таких циклических наборов. Однако исходя из указанной ранее традиционной корреляции этой *ниданы* с другими (рис. 11), ее также можно поместить на АКЛ-шкале (табл. 5, гр. 5, 6).

В "Абхидхармакоше" при интерпретации всех *нидан* в качестве составляющих одно мгновение психофизического потока понятие "рождение" (*джати*) определяется как "всплывание всех этих *дхарм*" (7, с. 108). То есть речь идет о возникновении не только *виджняны*. Но это вполне оправдано, поскольку все *дхармы* взаимосвязаны. От определения двенадцатой *ниданы* Васубандху, по сути, уклонился. Да и одиннадцатую он определяет не как стоящую в цепи *нидан*. Указав, что "всплывание всех этих *дхарм* — рождение, созревание — старение, разрушение — смерть" (7, с. 108), Васубандху придал этим понятиям роль признаков того, что предыдущие *ниданы* являются *санскрита*, то есть проявляющимися.

Одиннадцатая и двенадцатая *ниданы* малоинформативны в плане их соотношения с АКЛ-шкалой. Поэтому не удивительно, что встречаются варианты формулы *бхава чакры*, в которых они отсутствуют. Возможно, что стоящие за этими *ниданами* понятия первоначально служили просто для описания предыдущей *ниданы*, *бхавы*, как состоящей из негативных интенций, ведущих к соответствующему неудовлетворительному существованию. При этом интенции существования и само существование оказывались мало различимыми. Вероятно, поэтому буддисты порою отождествляли *самскар* со всеми или почти со всеми *санскрита дхармами*.

Как бы там ни было, суть *бхава чакры* ясна. В ее основе лежат близкие теории *скандх* представления о структуре антропокосмоса, и эти представления используются для объяснения процесса возникновения и преодоления волнений-страданий. Формула *бхава чакры* дополняет сведения о структуре антропокосмоса, содержащиеся в теории *скандх*, главным образом за счет учета циклической динамики психических процессов. Величина психических циклов не устанавливается, но ясно, что она может быть от момента (*кшана*) и более, что определяется конкретной гностико-прагматической ситуацией. Хотя нельзя не отметить, что в формуле *бхава чакры* имеется определенное количество досадных нелогичностей, в целом ее психологическое содержание выглядит достаточно продуманным и близким некоторым аспектам теории психосемиозиса. С этим же психологическим багажом *бхава чакра* используется и для интерпретации теории "перерождений".

В этом случае все двенадцать *нидан* символизируют один из многих циклов круговорота бытия, включающий состояния прошлого существования — *ниданы* 1 и 2, настоящего — с 3 по 10 — и будущего — 11 и 12.

Полагается, что поскольку образ жизни индивида в прошлом его существовании определялся "неведением" (*авидья*) истинной сути бытия, раскрывающейся в буддистской *дхарме*, то его непреодолимые страсти и необдуманные поступки привели к образованию такого "содеянного" (*самскара*), которое обусловило новое рождение в феноменальный мир, полный всяческих тягот и невзгод.

Первым моментом нового существования является появление "сознания" (*виджняна*), что, согласно "Абхидхармакоше", означает "пять групп в момент их вхождения в материнскую матку" (7, с. 106). Вслед за этим возникает состояние "имя-форма" (*нама-рупа*), то есть образуется психофизический комплекс, из которого состоит развивающийся человеческий зародыш. Затем оформляются "шесть баз" (*шад-аятана*), которые начинают действовать при переходе в состояние "контакта" (*спарша*). С этого момента ребенок в утробе матери получает осознанные чувственные впечатления. Такое состояние продолжается некоторое время и после его рождения. Затем возникают "чувства" (*ведана*), что подразумевает различие приятного, неприятного и безразличного. В период полового созревания в индивиде пробуждаются "вожделения" (*тришна*), то есть сексуальные влечения. Вскоре он обретает "привязанность" (*упадана*) к получению чувственных наслаждений. Это приводит его к полному погружению в "бытие" (*бхава*).

Последнее состояние свойственно окончательно сформировавшемуся индивиду и длится до конца его жизни. Оно характеризуется все тем же "неведением", которым индивид обладал в прошлой жизни. Поэтому своими поступками и мыслями он в этот период подготавливает почву для нового "рождения" (*джати*), после которого его опять ждут "старость и смерть" (*джара-марана*) и все остальные тяготы, которые приведут его опять к новому рождению и т. д. Не будет конца этим циклам, если индивид не встанет на буддистский путь, не выйдет из "колеса бытия" и не обретет *нирвану*.

В данном описании трех последовательных существований индивида наибольший интерес представляют *ниданы* настоящего существования, а также третья *нидана*. Данная цепь с третьей по десятую *нидану* — это целый цикл с "нахлестом" одного звена. Один ее конец начинается в прошлом существовании, задавая настоящее, а другой задает будущее. Об оставшихся *ниданах* — первой, одиннадцатой и двенадцатой — можно судить по аналогии с коррелирующими с ними *ниданами* настоящего существования. В их лице формула *бхава чакры* выглядит избыточной. Видимо, назначение этих *нидан* скорее назидательное, чем концептуальное.

Соотнесение *бхава чакры* с АКЛ-шкалой в случае, когда речь идет о теории "перерождений", остается тем же самым (табл. 5). Поэтому наличие в формуле *нидан нама-рупы* и *шад-аятаны* выглядит все так же необоснованным. В остальном формула *бхава чакры* вполне доступна логическому анализу.

Переход от одной *ниданы* к другой в случае, когда *бхава чакра* описывает процесс "перерождения", осуществляется по тому же закону взаимозависимого возникновения. Этот закон в "Самьютта-никае" сформулирован следующим образом: "Есть "это" — появляется "то"; от возникновения *этого* возникает *то*; нет *этого* — не появляется *то*; от прекращения *этого* прекращается *то*" (61, с. 24).

Поскольку индивид не имеет в себе ничего постоянного, подобного *атману* брахманизма, то ничего в нем и не перерождается. Просто возникающее "то" в какой-то мере оказывается похожим на уходящее "это". За счет такой преемственности старого и нового как бы и осуществляется перенос некоторой суммы индивидуальных черт, благодаря которому можно признать относительную тождественность индивидов прошлого и нового существования. Поэтому выработка индивидом таких *самскар*, которые способствовали бы "тиражированию" однотипных *дхарм*, составляющих поток его психофизической жизни, — это одно из условий возможности его "перерождения".

Другое условие — это "нацеленность" *самскар* на определенную форму последующей жизни. По этому поводу в "Маджджихима-никае" Будда говорит следующее: "Случается, мои ученики, что монах, наделенный верой, праведностью, знанием учения, самоотречением и мудростью, так говорит сам с собой: "И вот, я бы мог, когда мое тело распадется после смерти, возродиться в могущественной княжеской семье". Он обдумывает эту мысль, долго останавливается на этой мысли, лелеет эту мысль. Эти *самскар* и внутренние условия, которые он таким образом лелеял и воспитывал в себе, приводят к тому, что он возрождается именно в таком существовании. Такова, ученики, дорога, таков путь, ведущий к новому рождению в таком существовании" (см. 37, с. 351).

Получается, что человек в какой-то мере сам определяет форму последующего существования. Причем оно не обязательно должно быть связано с физическим планом. Точно так же он может "настроиться" на какой-нибудь из тонких планов или выйти из круговращения бытия, обретя *нирвану*. Все зависит, как считают буддисты, от культивируемого им комплекса *самскар*.

Видимо, те религии, в которых признается не идея "перерождений", а лишь посмертное существование, по сути, если их сравнивать с буддизмом, говорят о существовании на тонких планах, различая в них "рай", "чистилище" или еще что-либо и не понимая, что все это лишь различные уровни антропocosмоса. Идеал *нирваны* для этих религий оказывается недоступным.

Но для того, чтобы выбрать себе достойное посмертное существование, необходимо не только сильное желание, но и некоторые знания об этом состоянии. Пожалуй, одними *самскарами* тут не обойтись. Ведь если человек не знает, например, о пятой ступени сферы существования богов четвертой *рупа дхьяны*, то как же он сможет на нее попасть? А если он и знает что-то о желаемом, то необходимо предусмотреть все последствия его приобретения. А не то может получиться как с царем Мидасом из греческой мифологии, который, как известно, пожелал, чтобы все, к чему он прикоснется, превращалось бы в золото. Но в золото стала превращаться и пища, что чуть

было не привело Мидаса к голодной смерти, если бы он не взмолил некоего бога, осуществившего это желание, аннулировать его.

Как бы там ни было, трансформация комплекса *дхарм*, управляемая *самскарами*, может, как считают буддисты, привести индивида к новому земному существованию, первый момент которого выражается третьей *ниданой*. Тут мы сталкиваемся с буддистской эмбриологией, о которой можно сказать, что она продумана хуже, чем у китайцев. Если последние рассчитали всё по месяцам и точно соотнесли результаты этого расчета с АКЛ-шкалой (см. табл. 2, гр. 9. 10), то буддисты говорят о зародышевом состоянии и последующем развитии человеческого плода достаточно сбивчиво. Чтобы как-то соответствовать теоретическому уровню, заданному китайцами, буддистам надо бы поставить перед *виджняной* звено "промежуточного существования" (*антара бхава*), о котором они имели представление, но только не соотнесенное с концепцией *бхава чакры*. Точнее сказать, надо было бы первый от *самскар* уровень *виджняны*, обозначаемый ТГ-оператором 110_0 , отнести к *антаре бхаве*. Тогда начало внутриутробного развития можно было бы скоррелировать с ТГ-оператором 001_0 , с которым у китайцев связана "родительская пневма". Далее, если исключить *нама-рупу* и *шад-аятану*, то перинатальный период и рождение индивида действительно совпадет с актуализацией *спарши*, как подмечено в буддийской теории (см. табл. 2, гр.10, табл. 5, гр. 2, 4).

Но темой внутриутробного развития человека концепция *бхава чакры* не ограничивается. С этой темой сплетается анализ развития индивида в детском, подростковом и взрослом возрастах. Все это, как известно, определяется достаточно разными временными масштабами, но буддисты умудрились, выделив нечто характерное для каждого из возрастных периодов, разместить это нечто на временной шкале жизненного срока индивида. Шкала получилась подобной логарифмической. Действительно, в раннем детском возрасте доминирует наглядно-образное мышление, что соответствует состоянию *спарши*. Далее постепенно, до конца подросткового возраста, формируется эгоцентрированность, эмоциональные предрасположенности, некоторые ценностные установки и все прочее, что зависит от функционирования *веданы*. К доминированию этой *скандхи* следовало бы, видимо, приурочить завершение полового созревания, но буддисты сочли необходимым отнести последнее к следующему уровню АКЛ-шкалы (101_1), для которого на самом деле характерно в плане возрастного развития доминирование абстрактно-понятийного мышления. Анализировать все это более подробно здесь нет возможности. К слову сказать, современная наука еще не выработала окончательных представлений о возрастном развитии человека. Поэтому достаточно просто отметить, что в течение жизни происходит постепенное смещение доминанты вверх по эксплицитной части АКЛ-шкалы. Последнее похоже на то, что представлено в учении о типах личностей, как это говорится у Гюрджиева (табл. 1, гр. 6), у китайцев (табл. 2, гр. 5, 6, 7) и в некоторых других не отмеченных здесь древних религиозно-философских системах. Только в формуле "колеса бытия" сделан акцент на негативной стороне доминирования соответствующих функциональных уровней психики, вот и все.

В целом точно определить этапы возрастного развития достаточно трудно, поскольку они сильно зависят от обстоятельств жизни индивида. Поэтому лишь условно можно считать, что к концу жизни он попадет в фазу доминирования *самскар* (или *бхавы*). Но как бы там ни было, последние, доминируют они или нет, все равно определяют его будущее существование, и позаботиться об их предпочтительной комбинации следует уже в настоящем. А именно это и важно было подчеркнуть буддистам.

Формула *бхава чакры*, трактующая теорию перерождений, стала достаточно популярным атрибутом позднего религиозного буддизма. В Тибете она известна в виде красочно иллюстрированной круговой диаграммы, *мандалы*, символически описывающей все "ужасы" двенадцатизвенного "колеса бытия". Там же была совершена попытка его "хронометризировать", заключающаяся в том, что двенадцати *ниданам* были поставлены в соответствие также двенадцать циклических знаков и коррелирующий с ними круг животных (крыса, бык, тигр и пр.), заимствованные тибетцами у китайцев и использовавшиеся ими в данном случае для обозначения годов. Как можно судить из сравнения системы циклических знаков, помещенной на АКЛ-шкале (табл. 2, гр. 8), с реконструкцией *бхава чакры* (табл. 5), попытка эта оказалась, мягко говоря, не очень удачной.

8. Человек-машина

Уподобление человека машине в учении Г. И. Гюрджиева несет двойную нагрузку. С одной стороны, эта метафора используется Г. И. Гюрджиевым в его критике человеческого общества, по большей части состоящего, как он считает, из людей, жизнедеятельность которых носит механистический характер. По его мнению, современное ему общество — больное. Человек неправильно развивающегося общества — это машина, поскольку "все его дела, поступки, слова, мысли, чувства, убеждения, мнения и привычки суть результаты внешних влияний, внешних впечатлений" (48, с. 25). Наука, искусство, философия такого человека — только подражания. Человек-машина не способен к "деланию", за него что-то "делается", с ним что-то "случается". Такой человек — винтик гигантской машины — общества, в котором недостатки отдельных его членов многократно умножаются.

С другой стороны, человек является машиной, если говорить о его элементарном устройстве. Но знание человеком-машиной своего устройства переводит его в другое, "немашинное" качество. Самоосознание делает человека человеком в высшем смысле этого слова. Такому человеку доступно "делание". Только он может о себе сказать "я есмь".

Устройство человека, как оно видится в системе Г. И. Гюрджиева, частично описывалось в первой главе. Еще один аспект этой системы, на который следует обратить внимание, выражен в теории так называемых "трех видов пищи" (48, с. 209—221). Эта теория в данном случае интересна тем, что

имеет аналогию в буддийском учении, где речь, правда, уже идет о четырех видах "пищи" (*ахара*).

Согласно Г. И. Гюрджиеву, организм человека — это машина по преобразованию одних форм "водородов" в другие. Как и любой механизм, человеческий организм может работать экономно и неэкономно, может что-то недопроизводить, а что-то производить в избытке. Чтобы режим работы этой машины был оптимальным, надо знать ее устройство и уметь ею управлять. Прежде всего надо знать, что эта машина работает на определенном типе "топлива" и перерабатывает определенный тип "сырья". Они-то и называются Г. И. Гюрджиевым "пищей". Помимо обычной пищи, которую человек употребляет во время еды, под "пищей" в системе Г. И. Гюрджиева понимается также "воздух" для дыхания и чувственные "впечатления". Эти три вида "пищи" в процессе их совместной переработки участвуют в формировании как "грубого", так и "тонкого" тел человеческого организма.

Обычная пища, "еда", входит в организм человека как H768 и затем последовательно трансформируется в более тонкие формы "водородов". Чтобы этот ряд трансформаций был доведен до возможного для него предела, на определенном этапе в него входит "воздух" — H198. "Воздух" также производит свой ряд трансформаций, для завершения которого нужно, чтобы на определенном этапе с ним соединились "впечатления" — H48 (табл. 6, гр. 2, ср. табл. 1, гр. 3).

Все три указанных вида "пищи" в деятельности организма выполняют функции "толчков", как их называл Г. И. Гюрджиев, и располагаются на шкале "водородов" в пунктах, соответствующих числам 9, 3 и 6 энеаграммного тригона (см. табл. 1, гр. 4).

Процесс трансформации первых двух видов "пищи" относится к физиологии и парафизиологии человеческого организма, а третьего вида — к парафизиологии и к психической части. Больше внимание Г. И. Гюрджиев уделяет третьему виду "пищи" — "впечатлениям", не указывая, однако, при этом ни каким образом они возникают, ни какого они качества. Но соотнесение шкалы "водородов" с АКЛ-шкалой, составленной из ТГ-операторов, дает возможность определить, что речь идет о чувственных данных, представленных в наглядно-образной форме (ТГ-оператор 001₁). Таким образом, нельзя признать пункт H48 местом вхождения в организм "впечатлений", как считал Г. И. Гюрджиев (48, с. 214—215). Это только определенный этап обработки информации, поступающей от органов чувств, деятельность которых обусловлена теми же формами "водородов", к которым принадлежат первые два вида "пищи" (ТГ-операторы 000₀ и 111₀).

Г. И. Гюрджиев еще связывает с H48 так называемый "первый сознательный или волевой толчок", который заставляет эту форму "водорода" трансформироваться не автоматически, что характерно для "толчков" на уровнях H768 и H192, а под сознательным управлением индивида (48, с. 215). И тут он ближе к истине. Поскольку третий ряд трансформаций, начинающийся с H48 (табл. 6, гр. 2), с точки зрения теории психосемиозиса, следует рассматривать как чисто психический процесс, происходящий за счет неких

внутренних усилий, имеющий дело с уже сформировавшимися чувственными данными и представляющий собой, по сути, поэтапное осознание этих данных с целью создания соответствующих энграмм.

Г. И. Гюрджиев толкует данный процесс как осуществление "кристаллизации" и "трансмутации" (48, с. 220—221) по методам "внутренней алхимии", в которые входят особое наблюдение над самими "впечатлениями" и процедура "самовоспоминания". Все это как бы увеличивает интенсивность "впечатлений" и переводит их в новое качество. Например, при "самовоспоминании" индивид не только обрабатывает внешние "впечатления", но и "впечатления" самого себя, получающего внешние "впечатления". При этом целостное восприятие будет уже не тем, каким могло бы быть без "самовоспоминания". "Сплавление" этого процесса с трансформациями первых двух видов "пищи" добавляет к его психической сущности парафизиологические моменты, чем, собственно, и совершается переход из психологии в алхимию (48, с. 215—216).

Но "первого волевого толчка" недостаточно, чтобы ряд трансформаций "впечатлений" был доведен до конца. Поэтому в системе Г. И. Гюрджиева вводится "второй волевой толчок", о котором говорится только, что природу его "невозможно описать так же просто, как природу первого волевого толчка" (48, с. 220). Усилия, которыми создается этот "толчок", "связаны с работой над эмоциями, с их преобразованием и трансмутацией" (48, с. 220). Говорится, что эта трансмутация эмоций поможет затем трансмутации H12. И с этой формой "водорода" как будто бы связан "второй волевой толчок" (48, с. 221). Но это противоречит логике построения эннеаграммы, в которой "толчковыми" числами являются только принадлежащие тригону, а H12 — это число 8 гексанемы (табл. 1, гр. 3, 4). Поэтому в плане реконструкции надо считать "вторым волевым толчком" не H12, а следующий "водород" — H6, символизируемый тригонным числом 9 (табл. 6, гр. 2).

Таблица 6

1	2	3	4
100 ₀			
000 ₀			виджнянахара
101 ₀			
010 ₀			
"0"			
001 ₀			
110 ₀			
111 ₁			манахсамчетанахара
011 ₁			

100 ₁					
000 ₁	(6)	6	(6) 6 — 2-й вол. т. (...)		(...)
101 ₁	12	12	12		
010 ₁	24	24	24		
"± "			48 - 1-й вол.т., впечатлен.		
001 ₁	48	48			
110 ₁	96	96			
111 ₀	192 - воздух			кавадикарахара ₂	спаршахара
011 ₀	192				
100 ₀	384				
000 ₀	768 — еда			кавадикарахара ₁	—"–

Одно из определений четырех видов "пищи" буддийской теории содержится в "Нидане" из "Самьютта-никаи". В этом тексте от лица Будды говорится: "Есть четыре [вида] пищи, собратья, для поддержания существ, которые родились, или для способствования тем, которые стремятся к возникновению. Какие четыре? Материальная пища, грубая или тонкая; во-вторых, контакт; в-третьих, воля; в-четвертых, сознание" (61, с. 8).

Что такое "материальная пища", букв. "пища, состоящая из кусочков" (*кавадикарахара*)? В "Абхидхармакоше" указывается, что "это то, что стимулирует [развитие] органов чувств и великих элементов" (7, с. 142). Применительно к человеку "грубой пищей" считается обыкновенная еда, а "тонкой" — "купание и натирание благовониями" (7, с. 142). Поскольку буддисты рассматривали и неординарные формы бытия живых существ, то понятие о пище при этом расширялось. Так, "грубой пищей" для жителей "адов" (*нарака*) являются "куски раскаленного железа и расплавленная медь" (7, с. 146). Существа, находящиеся на стадии промежуточного существования, существа, рождающиеся из испарений, эмбрионы, боги, первобытные люди и т. д. питаются "тонкой пищей", которой является "запах" (*гандха*) (7, с. 142).

Не вдаваясь далее в тонкости различения всех возможных видов "материальной пищи", напридуманных буддийскими схоластами, следует еще отметить, что она рассматривалась не только со стороны питательного действия на организм, но и со стороны производимых ею чувственных впечатлений — обонятельных, осязательных и вкусовых. В брахманизме "грубому" и "тонкому" видам "пищи" буддистов соответствует то, из чего состоят соответственно "оболочка пищи" (*аннамайякоша*) и "оболочка праны" (*пранамайякоша*) (табл. 3, гр. 3). В первую "оболочку" входят "великие элементы" (*махабхуты*). Согласно буддийским положениям, тонкие материальные структуры организма являются производными "великих элементов". Образование этих структур в раннем буддизме могло мыслиться в качестве ряда трансформаций, представленного в табл. 3, гр. 5. Что касается последнего, то он в ка-

кой-то мере схож с гюрджиевским рядом трансформации "еды" (см. табл. 6, гр. 2).

Надо отметить, что, согласно теории психосемиозиса, структура человеческого организма в своих энергетических, вещественных и информационных характеристиках должна символизироваться тремя концентрически совмещенными ТГ-операторными эннеаграммами. Поэтому входные устройства для получаемых из обыкновенной еды энергии, вещества и информации будут символизироваться ТГ-операторами 000_0 , принадлежащими к соответствующим ТГ-операторным эннеаграммам. Значит, и "грубая материальная пища" буддистов будет обозначаться этим же ТГ-оператором (табл. 6, гр. 3). Что касается "тонкой материальной пищи", то, по-видимому, под ней следует понимать, во-первых, "запас" уже переработанной "грубой материальной пищи", находящийся в некоторых структурах организма, обозначаемых ТГ-оператором 111_0 и проявляющих себя в тех или иных физических действиях, одним из которых является процесс дыхания, а во-вторых, некие внешние источники энергии, вещества и информации, один из которых содержится в воздухе для дыхания (в брахманической системе это *прана*, у древних китайцев — *ци*) и которые приобретают значимость при паранормальных состояниях психофизического организма, символизированных сдвигом ТГ-операторной эннеаграммы относительно базовой позиции, при котором ТГ-оператор 000_0 встает на место ТГ-оператора 111_0 (табл. 6, гр. 3).

Оставшиеся три вида "пищи" буддийской теории следует рассматривать в качестве некой "духовной пищи". "Контакт" (*спарша*), как указывалось в предыдущей главе, является соединением сознания (*виджняна*), чувственных актов (*индрии*) и чувственных данных (*вишья*) (табл. 5, гр. 4). Если говорить о "контакте" как о специфическом виде "пищи" (*спаршахара*), то из охватываемых им уровней антропокосмоса надо выделить статические подуровни, обозначаемые старшими ТГ-операторами. Это будут *виджняна* (000_0) и *индрии* (111_0) (табл. 6, гр. 4). Такая же процедура уместна и в отношении сознания как "пищи" (*виджнянахара*). Ему также будет соответствовать один из указанных выше ТГ-операторов — 000_0 . Остался еще один вид "пищи", обозначаемый термином "*манахсамчетанахара*", который буддологами переводится как "воля" (61, с. 8), "надежда" (7, с. 143), "духовная пища" (5, с. 54), "волитивный акт разума" (12, с. 54). Все это не очень точно. Буквально этот термин означает нечто вроде "пищи ментального соизволения", что следует понимать как "статический" аспект одной из *самскар*, а именно "воли, намерения" (*четана*), в которой из шести модусов (5 чувственных + 1 ментальный) выделяется ментальный модус. Исходя из этого, данный вид "пищи" должен символизироваться старшим ТГ-оператором 111_1 (табл. 6, гр. 4, ср. табл. 4, гр. 4, табл. 5, гр. 2).

Каковы, собственно, функции указанных видов "духовной пищи"? В "Абхидхармакоше" об этом говорится очень скупо: "контакт" как "пища" является "источником сохранения и поддержания" сознания и остальных трех *скандх*, относящихся к сфере "имени" (*нама*), а два других вида "духовной пищи" "проецируют новое существование" (7, с. 145). Иными словами, последние два вида "духовной пищи" являются кармическими и от них зависит посмертное существование индивида — будет ли он "перерождаться" (в буд-

дийском понимании этого слова) в новое земное бытие или в бытие на каком-либо из "тонких" планов. Но и "контактная пища" отчасти имеет кармический характер, поскольку обуславливает привязанности (*упадана*) индивида к определенным формам бытия. Поэтому отношение к "пище" у буддистов крайне негативное. По словам Будды, цитируемым в "Абхидхармакоше", последняя — "это корень нарыва, болезни, занозы..., она — причина старости и смерти" (7, с. 144). Это так, поскольку "пища" и считается "пищей" только тогда, когда является "нечистой", то есть продуцирующей аффекты (*асрава*). Не будет такой "пищи" — не будет и источника, поддерживающего жизнедеятельность индивида и обеспечивающего его новое существование, а значит, индивид уйдет в небытие — в *нирвану*.

Удивительное дело, если рассуждать по-европейски. Современная религиозно-философская мысль всеми силами пытается либо найти доказательства бессмертия души, либо уверовать в него, вопреки всякой рациональности. Буддисты же, не сомневаясь в возможности посмертного существования, всеми силами стараются ее пресечь. Для брахманистов ситуация отчасти аналогичная. Их учение направлено на пресечение возможности существования "тонкого тела", но при этом подразумевается наличие изначально бессмертного "высшего Я" — *атмана* или *пуруши*. Правда, Будде удалось показать, что такое "высшее Я" — фикция, за которой стоит один или несколько уровней *виджняны*, существование которой есть череда мгновенных "всплываний" зависимых друг от друга *дхарм*.

Такая постановка проблемы совершенно чужда европейской религиозности. В ортодоксальном христианстве полагается, что душа человека — это созданное богом индивидуальное духовное начало, изначально обладающее бессмертием, которое человек может либо сохранить, "любя бога" и следуя "его" заповедям, либо потерять, встав на путь "богоотступничества". Но то, что в данном случае называется "душой", — это по своим функциям не что иное, как "тонкое тело" индийцев. Ничего подобного *атману-пуруше* или *нирване* западная мысль не знала.

Для Г. И. Гурджиева бессмертие — вещь не реальная для человека. Согласно его учению, можно говорить лишь о достаточно долгом посмертном существовании и лишь в том случае, если человек в земной жизни сумеет сформировать в себе специальное "тонкое тело". На создание этого посмертного тела и направлена указанная выше алхимическая практика по "сплавлению" трансформаций "еды", "воздуха" и "впечатлений". Если такой алхимической "кристаллизации" не произойдет, а осуществить ее — дело не из легких, то "прах обратится в прах" (48, с. 37—38).

Видимо, истина, как всегда, — посередине. Закон взаимозависимого возникновения предполагает некую преэминентность настоящего и будущего существований, чем обеспечивается как бы некий перенос индивидуальных черт человека из одного существования в другое. Но чтобы данный перенос мог осуществиться, эти индивидуальные черты должны иметь достаточно сформировавшийся характер. Человек должен "кристаллизироваться" как личность. Он должен подняться от уровня запрограммированной кем-то машины на уровень саморефлексирующей индивидуальности. Собственно,

для такого человека и излагаются эзотерические истины о возможном существовании на "тонких планах". Такая возможность на профанов не распространяется. Совершенный человек может вступить и в *нирвану*, но лишь пройдя весь спектр "тонких" уровней антропокосмоса, исчерпав все его потенции. *Нирвана* же есть небытие только с точки зрения феноменального бытия. Истинная ее суть невыразима.

В школе шуньявады, называемой еще "мадхьямикой" (букв. "срединная"), *нирвана* мыслилась в качестве "пустоты" (*шуньята*), поскольку она является неопишуемой в свете позитивного опыта. Последний же полагался целиком относительным и тем самым только номинальным. Поскольку в феноменальном мире царит закон взаимозависимого возникновения, то он не является истинно существующим, о каком бы из его планов — "грубом" или "тонком" — не говорилось. Элементы такого мира находятся в зависимости друг от друга и сами по себе не реальны. Истинно существующего можно достичь лишь входя в *нирвану*, в "пустоту". "Пустота" неким образом развернута в феноменальный мир — в *сансару*, состоящую из множества сменяющих друг друга мгновенных всплесков *дхарм*, а последние неким образом поддерживают существование "пустоты". Значит, *дхармы* в своей сущности "пусты" (*шунья*), а *сансара* и *нирвана*, по сути, есть одно и то же.

Такое отношение *сансары* и *нирваны* или *шуньяты* в какой-то мере схоже с отношением полного набора ТГ-операторов и "нулевости" теории психосемиозиса.

Так же как и элементы *сансары*, ТГ-операторы в своем функционировании находятся в зависимости друг от друга. Только теория психосемиозиса предполагает осуществление этой зависимости на основе двух встречных и циклически замкнутых информационных или энергетических потоков и множества внутренних связей по типу гексанем (рис. 6, 10), а закон взаимозависимого возникновения говорит лишь об однонаправленной цепи причин с нечетко сформулированным принципом замыкания.

Как *сансара* и *шуньята*, так и ТГ-операторы и "нулевость" зависят друг от друга. Ведь существование ТГ-операторов — это существование фрагментарных противоположностей, уравновешенное состояние которых, их суммирование и есть "нулевость". Но, в отличие от буддийского учения, в теории психосемиозиса определяется конкретное место "нулевости" в структуре системы ТГ-операторов.

Как элементы *сансары* "кармичны", то есть зависят от предыдущих действий, так и актуальные состояния ТГ-операторов зависят от "предыстории" функционирования всей их системы. Только теория психосемиозиса говорит о четырех детерминирующих будущее факторах, то есть старших ТГ-операторах, а в буддийском учении пока удалось найти такие "источники" *кармы*, которые коррелируют только с тремя из этих ТГ-операторов.

В предыдущих двух главах было показано, что в буддизме особое внимание уделялось двум элементам структуры антропокосмоса, которые участвуют в образовании *кармы* и могут символизироваться старшими ТГ-операторами

111₁ и 111₀. Это соответственно *самсары* и *авиджняпти*. В настоящей главе речь шла о том, что эти же ТГ-операторы связаны с двумя видами "пищи" (*ахара*), являющимися своего рода "кармическим топливом". Кроме того, стало ясно, что в таком же качестве буддисты понимали еще один элемент антропокосмоса, также символизируемый старшим ТГ-оператором, а именно — 000₀.

С этим ТГ-оператором связано целых три вида "пищи" — "материальная", "контактная" и "сознательная". Но в "контактном" виде "пищи" в данном случае выделяется только "сознательный" компонент (табл. 6, гр. 4, ср. табл. 5, гр. 4). Таким образом, ТГ-оператор 000₀ характеризуется в буддизме, по сути, с двух сторон — с "материальной" и "сознательной".

О "материальной" стороне ТГ-оператора 000₀ уже говорилось. Теперь следует разобраться с "сознательной". Не будет лишним напомнить, что под словом "сознание" применительно к буддийской *виджняне* понимается некая потенция различения, которая свойственна имплицитной части психокосмоса, не считая блока 011₀—111₀. Что касается психической структуры, обозначаемой ТГ-оператором 000₀, то есть рецептанта, то в теории психосемиозиса она определяется в качестве опосредующего входного устройства, которое осуществляет первичную обработку информации, поступающей в него от рецепторов. Причем эта обработка заключается в том, что из имеющегося в указанной структуре запаса энграмм создается динамическая рецептация — некий имплицитный образ воспринимаемого предмета. Однако возможна ситуация, когда рецептант работает на "холостом ходу", то есть без наличия внешнего предмета возбуждает динамическую рецептацию, что достигается за счет прямого действия на него эффектанта, иницированного, в свою очередь, динамической эффектацией. Реально же два указанных варианта работы рецептанта в той или иной мере сосуществуют в каждом психосемиотическом акте. Поэтому тот факт, что буддисты, говоря о чувственном контакте, включили в него "сознательный" компонент, является совершенно оправданным. Если же абстрагироваться от первого варианта, то рецептант должен будет выступать в качестве относительно самостоятельного источника содержания всего психического опыта, и этот момент буддийскими мыслителями был отражен в понятии "сознательной пищи".

Исторически буддийская психология возникла на основе учений, содержащих представления об иерархической структуре психики. Согласно этим представлениям, частично упрочившимся в буддизме, чувственная и ментальная сферы находятся на разных психических полюсах. Буддийская медитативная практика предполагает прогрессивное проникновение в последнюю из сфер, причем степень этого проникновения превышает границы, которыми предшествующие буддизму учения определяли данную сферу. Это уже не та ментальность, о которой они говорили. Но терминологически данный факт не был выражен достаточно четко. В силу кольцевой структуры психики получилось так, что высший медитативный уровень сомкнулся с низшим чувственным. Вследствие этого один и тот же элемент психики, обозначаемый ТГ-оператором 000₀, стало возможным описывать с разных точек зрения. С одной стороны, это то, что, будучи при обычных состояниях

сознания подсознательным, продуцирует специфические формы чувственных впечатлений, а с другой — то, что доминирует в психике при высшем медитативном состоянии сознания.

Рассмотренные выше свойства ТГ-оператора 000₀ позволяют, с некоторыми оговорками, соотнести с ним центральное понятие школы виджнянавады, а именно понятие "*алая-виджняна*" (букв. "сознание-сокровищница").

С. Радхакришнан указывает, что употребление термина "*алая-виджняна*" не отличается последовательностью в трудах буддийских мыслителей. Иногда *алая-виджняна* рассматривается как феномен сознания, включающий другие феномены в свою сферу, а иногда приравнивается к потоку индивидуального сознания. С одной стороны, *алая-виджняна* рассматривается как синоним "таковости" (*татхата*) — "простой абстракции бытия", "чистого существования", а с другой стороны, *татхата* называется *алая-виджняной* в ее динамическом аспекте или *татхата* выступает в качестве первоначала, а *алая-виджняна* в качестве ее проявления. Подобная неопределенность концепции *алая-виджняны*, отмечает С. Радхакришнан, вызвала обилие законной критики (37, с. 548, 549, 551).

Если не учитывать некоторую небрежность в употреблении термина "*алая-виджняна*", например, когда он заменяется просто *виджняной* или *на алая-виджняну* переносятся некоторые характеристики *виджняны* и пр., то можно говорить о двух несколько отличающихся концепциях *алая-виджняны*.

У Ашвагхоши, отождествляемого отдельными исследователями с автором "Буддачариты", *алая-виджняна* — это первый этап развертки истинной реальности, *татхаты*, которая есть не что иное, как *шуньята* мадхьямиков. Эта *алая-виджняна* включает в себя все *дхармы*, которые тем самым имеют только взаимоотношительную реальность, являются только частичными выражениями единого целого.

На интерпретации понятия "*алая-виджняна*" Асангой и его младшим братом Васубандху сказалось то, что, прежде чем стать виджнянавадинами, они были последователями школы сарвастивады. Если в сарвастиваде говорится об относительно самостоятельном существовании множества *дхарм*, которые имеют непроявленное и проявленное состояние или, иначе, выступают в своем сущностном бытии (*свабхава*) и в качестве своих признаков (*лакшана*), то у Асанги и Васубандху непроявленное множество *дхарм* было заменено на единое начало — *алая-виджняну*, а последняя стала рассматриваться в качестве источника всех проявленных *дхарм*. Проявленные *дхармы* составляют феноменальное бытие индивида, его структуру, дифференцируемую на пять *скандх*, среди которых есть и *скандха виджняна*. Эта *скандха* не тождественна *алая-виджняне*, но по своему существу ближе к ней, чем все остальные *скандхи*. *Алая-виджняна* также принадлежит феноменальному миру. Между ней и *скандхами* осуществляется постоянное взаимодействие. *Алая-виджняна* является источником всех *дхарм*, ментальных и чувственных, а комбинирования *дхарм*, отражающие изменения психофизических состояний индивида, приводят к возникновению в *алая-виджняне* кармических "следов", "отпечатков". Эти "следы" и "отпечатки"

содержатся в ней в качестве "семян" (*биджа*) — потенций будущих проявлений *дхарм*. Сама по себе *алая-виджняна* бездеятельна и нуждается во внешнем "агенте", приводящем ее в "волнение", следствием которого является испускание ею соответствующих *дхарм*. Роль этого "агента" играет одна из разновидностей *виджняны* — *манас*.

Если рассматривать отдельно от всего отношения *алая-виджняны* и *скандхи виджняны*, то первая, естественно, должна примыкать к "вершине" второй, а никак иначе. Нечто подобное наблюдается в отношениях ТГ-операторов 000₀ и 100₀. Асанга, составивший классификацию *дхарм* школы *виджнянавады*, добавил к трем *асанскрита дхармам* сарвастивады еще три, среди которых последней оказалась *дхарма татхата* (табл. 4, гр. 3). Эта *дхарма*, как показывалось выше, соответствует последней медитативной ступени, коррелирующей с ТГ-оператором 100₀ (табл. 4, гр. 2). В теории психосемиозиса полагается, что содержание старшего ТГ-оператора 000₀ в качестве своего динамического проявления отражается в деятельности младшего ТГ-оператора 100₀. Но это не значит, что *татхата* есть проявление *алая-виджняны*. *Асанскрита дхармы* и ступени медитации характеризуют функциональные уровни антропокосмоса в аспекте "прекращения" (*ниродха*) их операционной деятельности. Поэтому состояние *татхата* как такое "прекращение" функционирования ТГ-оператора 100₀ есть не что иное, как свертка манифестационной деятельности *алая-виджняны*, обозначаемой ТГ-оператором 000₀, не что иное, как перемещение сознания "вглубь" *алая-виджняны*. Таким образом, в отличии от концепции Ашвагхоши в данном случае *татхата* и *алая-виджняна* в некотором смысле тождественны. Но поскольку сворачивание проявлений *алая-виджняны* возможно только тогда, когда кармические следы полностью нейтрализованы, то и само существование *алая-виджняны* тем самым "снимается", а значит, остается одна *татхата*. Здесь следует вернуться к концепции Ашвагхоши, утверждающей приоритет *татхаты* над *алая-виджняной*. Таким образом, их отношения надо понимать динамическими.

По своей "семенной" сущности *алая-виджняна* сближается с понятием сознания как "пищи", играющей важную роль в отношении настоящего и будущего существования индивида. По поводу последнего Васубандху в "Абхидхармакоше" указывает, что "спроецированное существование возникает из семени (потенции) сознания, насыщенного действием" (7, с. 145—146). Но кармические функции в сарвастиваде выполняют и другие элементы антропокосмоса, обозначаемые старшими ТГ-операторами, — оставшиеся виды "пищи", *самсары* и *авиджняпти*, а в *виджнянаваде* *алая-виджняна* стала неправомерно считаться единственным, по сути, кармическим началом структуры антропокосмоса. Тем самым представления о последней приобрели децентрированный вид, а старшие ТГ-операторы, кроме одного, остались как бы не у дел.

Однако о неправомерности переноса центра тяжести кармических функций на один из старших ТГ-операторов можно говорить, лишь полагая *виджнянаваду* в качестве общей теории антропокосмоса, на роль которой она и не претендовала. Но если рассматривать это учение как методологию достижения *нирваны* с помощью йогической практики, на что намекает другое его

название — "йогачара", то данный перенос оказывается оправданным, поскольку, когда индивид, медитируя, готов "подобраться" к *алая-виджняне*, остальные кармические силы должны быть уже нейтрализованными.

Кроме того, в сарвастиваде структура антропокосмоса также выглядит децентрированной, поскольку в ней ничего ясно не говорится о кармических функциях старшего ТГ-оператора 000_1 . В этом вопросе всем буддистам следовало бы обратиться за помощью к представителям брахманизма. Последние, напротив, не рассматривали с кармической точки зрения ни один из старших ТГ-операторов, кроме этого. Точнее сказать, они наделяли кармическими функциями некие латентные психические образования, входящие в *буддхи* или в тождественную ей *читту*. То есть, как показывает реконструкция (табл. 3, гр. 2), в сфере их внимания находились два функциональных уровня антропокосмоса — 101_1 и 100_1 , с последним из которых связан вышеназванный старший ТГ-оператор. Что касается самих латентных образований, то представления о них в определенном смысле схожи с представлениями буддистов о *самскарах*. Да и называются эти образования аналогично, хотя и принадлежат к другому функциональному уровню антропокосмоса. Но такое использование одного и того же термина для обозначения разных реалий — явление не из необычных в древнеиндийской философии и по-своему оправданное, хотя и вносящее некоторую путаницу. Если попытаться в краткой фразе, которую следует потом расшифровать, дать определения буддийским и брахманистским *самскарам*, то следует сказать, что первые — это нечто "содеянное" и "содействующее", выраженное в форме, подобной *четане*, а вторые — подобной *васане* (букв. "помысел, идея, понятие, впечатление").

По мнению Ф. И. Щербацкого, буддийские понятия *самскара* и *четана*, по существу, одинаковы и означают "то, что производит проявления" *дхарм*. Первоначально в *скандху самскара* входила только одна *дхарма* — *четана*, но со временем их набралось несколько десятков, причем некоторые *дхармы* вошли в эту *скандху* как бы насильно, с оговорками. Ф. И. Щербацкой также отмечает, что, согласно Яшомитре, психические *дхармы* включены в *скандху самскару* потому, что они повинуются *четане*, а непсихические — потому, что они ей подобны (56, с. 128).

Надо признать, что буддийские схоласты собрали *дхармы* в группу *самскар* довольно-таки беспорядочно. Но если закрыть на это глаза, то можно согласиться с Яшомитрой в том, что некоторые из непсихических *самскар* действительно подобны *четане*. Однако утверждение, что психические *самскар* повинуются *четане*, вовсе не является основанием для включения их в одну группу с ней. Если *четана* может пониматься как чистая интенциональная сила и тем самым соответствовать ТГ-операторам 011_1 и 111_1 , то психические *дхармы* из группы *самскар* могли бы иметь аналогичную корреляцию, если их полагать в качестве специфически окрашенных интенциональных сил, которым "повинуются" одноименные *дхармы*, отражающие функции уровней антропокосмоса, находящихся ниже указанных ТГ-операторов вплоть до 001_1 .

Термин "*васана*", ввиду его корреляции с *буддхи*, должен пониматься с соответствующим семантическим ограничением. В плане реконструкции, согласно которой указанная корреляция конкретизируется в объеме одного ТГ-оператора 000₁, термин "*васана*" следует полагать в качестве обозначения статической идеации или эйдетической энграммы (см. табл. 2, гр. 2).

Брахманические *самскар* — это такое следствие *кармы*, "содеянное", которое выражается в форме указанных энграмм. Это сознательное и бессознательное содержание ментального опыта, ушедшее в "хранилище" памяти (*смрити*) и сохраняемое там в качестве "следов", "отпечатков". Это "дремлющие" модификации *пракрити* на уровне *буддхи*, готовые "пробудиться" в подходящий момент. Если ментальную деятельность рассматривать как "колебания" (*вритти*) ума-*читты* йогов, то *самскар* — это "застывшие колебания". В *самскарах* аккумулируется весь ментальный опыт индивида в его содержательно-операционном аспекте, и этот опыт при соответствующих условиях порождает воспоминания, смешивающиеся с данными нового актуального опыта. В качестве бессознательных следов *самскар* сопутствуют любой психической деятельности, "содействуя" ей и в значительной мере определяя ее дальнейший ход. Деятельность *самскар* приводит к тому, что индивид видит мир в рамках определенных ментальных конструкций, "собранных" в предыдущем его существовании.

Васаны и *самскар*, как правило, отождествляются. Однако иногда *васаны* рассматриваются как врожденные *самскар*, а *самскар* — как "следы", приобретаемые в настоящем существовании. С кармической точки зрения *самскар* могут оцениваться в качестве положительных или негативных. Последние усугубляют привязанность индивида к неудовлетворительным формам существования, а первые — освобождают от них. Практически, вся психотехника йогов — это выработка положительных *самскар*, своего рода "самскарная инженерия".

Впрочем, все статические ТГ-операторы являются кармическими и их можно было бы назвать "*самскарами*", имея в виду, что они есть "содеянное" предшествующей психофизической деятельностью и "содействующее" актуальной психофизической деятельности, развертывающейся на основе динамических ТГ-операторов. И йогам, стремящимся должным образом преобразовать свою природу, следовало бы обратить на всех них самое пристальное внимание, а не ограничиваться одним ТГ-оператором 000₁. И не вменяя им это в вину, поскольку, что ни говори, йоговской, да и вообще древнеиндийской психологии пока не было равных, следует отметить, что это упущение произошло за счет все тех же *самскар*.

Статические ТГ-операторы в качестве "хранилищ" интенциации, идеации, эффектации и рецептации (см. табл. 2, гр. 2) тотально, на всех уровнях антропокосмоса, детерминируют познавательные способности индивида, его убеждения, знания, переживания и пр. Благодаря им он видит мир в формах, обусловленных его биокосмологическим видом и культурно-социальной средой его обитания. Опыт постижения мира, отраженный в языке народа, к которому принадлежит индивид, в устоявшихся способах коммуникации и практической деятельности, в религии, философии, от-

дельных науках и пр., отражается прямо или косвенно в его личном опыте и детерминирует его возможности и формы мировосприятия. Эта детерминация, разумеется, не абсолютна, и у любого индивида есть шанс в какой-то мере ее заблокировать и, если его не удовлетворяет сложившаяся к этому моменту "картина мира", добавить к ней новый штрих. Таким путем поступают учителя человечества — высокоодаренные мистики, ученые и философы. Но большинство людей даже и не пытается выйти из круга детерминации и преспокойно "пережевывает" залежавшуюся "духовную пищу", приготовленную давно ушедшими на покой "поварами".

Избавиться от детерминации старшими ТГ-операторами индивид, находясь в сансарном мире, не может. Нельзя сказать, что их деятельность целиком негативна. Все зависит от содержания, которым они наполнены. Старшие ТГ-операторы являются необходимыми элементами структуры любого живого организма, без которых его существование невозможно. В человеке они определяют то, что в нем есть человеческого со всей широтой толкования этого понятия. Индивид может быть человеком-машиной, а может — совершенным человеком, если осознает свои детерминанты и научится ими управлять.

Те элементы структуры антропокосмоса, которые в теории психосемиозиса связаны со старшими ТГ-операторами, Г. И. Гюрджиев определяет как пункты действия "толчков" (табл. 6, гр. 2), приводящих человека-машину в движение. "Толчки" могут быть внешними и внутренними, информационными и энергетическими, ведущими к гармонической или дисгармонической работе психофизического "механизма". В качестве негативного явления Г. И. Гюрджиев усмотрел наличие в структуре человеческого организма неких "буферов", которые гасят или деформируют те или иные действия "толчков" (48, с. 179).

"Буфера" создаются не природой, а самим человеком. Причина их появления — наличие в человеке множества противоречивых чувств, мнений, идей, симпатий и т. д. Это приводит к тому, что человек не представляет из себя целостной личности, а как бы состоит из множества "Я". Поскольку обычно человек не в силах преодолеть противоречивость своей природы, а осознание ее довольно-таки болезненно и может привести к потере "веры в себя", "самоуважения" и пр., то подсознательно он вырабатывает в себе такие защитные механизмы — "буфера", с помощью которых перестает замечать указанную противоречивость.

Социальная жизнь устроена так, что способствует выработке этих "буферов". Человек окружен людьми, которые, как правило, живут, думают и чувствуют посредством "буферов". Подражая им во всем, индивид приобретает схожие "буфера", которые делают его существование более легким, комфортным. Но эти же "буфера" препятствуют его внутреннему развитию; благодаря им он лишен возможности увидеть истинное положение вещей и находится как бы во сне, в котором свои грезы наяву он и считает реальностью. У каждого человека все его существование — сплошная ложь. Лживы его знания, цели, мораль, самооценка, представления о добре и зле и т. д.

Такой человек всегда прав. На то, что не соответствует его убеждениям, он просто закрывает глаза. Порицая других, он в то же время потворствует своим слабостям. Не замечая собственного ничтожества, будучи наполненным всяческими страхами и суевериями, он всегда остается высокого о себе мнения. Мышление такого человека прибегает к множеству уловок, чтобы найти всему этому оправдание.

Если бы такой человек-машина смог бы внезапно пробудиться, он содрогнулся бы, увидев, что он из себя представляет на самом деле. Но "буфера" мешают ему пробудиться. Получается замкнутый круг, выйти из которого можно только посредством специальной работы над собой, подобно той, что проводится в настоящей эзотерической школе (48, с. 180—186).

Напротив, появившиеся в огромном количестве в Европе всевозможные "окультурные группы" и "теософические общества", как правило, только усугубляют неудовлетворительное положение человека-машины. "Их работа сводится к простому обезьяньему копированию. Однако подражательная работа подобного рода приносит большое удовлетворение. Один человек чувствует себя "учителем", другой — "учеником", и каждый испытывает удовлетворение" (48, с. 260).

В своей критике Г. И. Гюрджиев прав лишь отчасти, поскольку она строится на противопоставлении "греховного человека" некоему "сверхчеловеку" — продукту идеальной эзотерической школы. Но последнее всего лишь мифология, навеянная все теми же "буферами", но только действующими на иной лад. Истина — посередине. На долю каждого человека уготовлено быть и шутком и героем одновременно, сочетать в себе безумство и мудрость. К тому же, все зависит от того, как на это посмотреть. Человеческая жизнь проходит в диапазоне между фарсом и трагедией, и все, что можно в ней реально достичь, — быть в какой-то мере искренним с самим собой, быть в чем-то лучше, чем это предполагают обстоятельства.

Деятельность старших ТГ-операторов взаимосвязана, но применительно к тому или иному случаю можно говорить о доминировании одного из них. То, что Г. И. Гюрджиев сообщил о проявлениях "буферов", в большей степени относится к деятельности ТГ-оператора 000₁. С ним же, по реконструкции, связан так называемый "второй волевой толчок" (табл. 6, гр. 2), который Г. И. Гюрджиев оставил без определения. По-видимому, изложенная им практика "вспоминания себя" также имеет к этому ТГ-оператору самое непосредственное отношение, поскольку он как раз и ведает соответствующим типом "вспоминания". Тот факт, что Г. И. Гюрджиев, как указывалось выше, связал с данной практикой "первый волевой толчок", следует рассматривать как частный ее случай.

"Вспоминание себя" означает, что все свои поступки, переживания и мысли следует сопровождать самоосознанием по принципу: "Я сижу", "Я стою", "Я наблюдаю", "Я думаю" и т. д. в зависимости от того, что на самом деле происходит (48, с. 139).

Тогда концентрация внимания на Н48, соответствующем "первому волевому толчку", должна осуществляться по принципу "Я наблюдаю некие внешние явления в наглядно-чувственной форме" ; на Н24 — "Я переживаю определенные эмоции" ; на Н12 — "Я осмысливаю-понимаю то-то и то-то" ; на Н6 — "Я созерцаю эйдосы того-то и того-то". Последний "водород", связанный с "вторым волевым толчком", может несколько выходить из этого ряда, если будет сопровождаться мыслью "Я постигаю себя как Я-идею", что делает процесс подобной саморефлексии наиболее эффективным. У Г. И. Гурджиева Н6 определяется как высшая форма (" верхний этаж") "четвертого, причинного или божественного тела", функцией которого является "воля", "сознание" и "Я" (14, с. 90; 48, с. 49, 365). Поэтому в его терминологии последний тип медитации должен был бы прозвучать как "Я постигаю себя как Я".

Концентрация на уровне антропокосмоса, связанном с ТГ-оператором 001₁ и Н48, в тибетском буддизме связывается по большей части с практикой тех или иных визуализаций. А что касается гурджиевского "вспоминания себя", то на этот счет можно указать на некий аналог в раннем буддизме.

В "Сатипаттхана-сутте" речь идет о четырех базах *смрити* (букв. "вспоминания", "памятования") — "теле" (*кая*), "чувстве" (*ведана*), "уме" (*читта*) и *дхармах*, которые надо осознавать с мыслями "Я сижу", "Я стою" и пр. Причем для каждой из баз говорится о свойственных ей операциях, а сама медитация должна сопровождаться определенными дыхательными упражнениями, мыслями о "возникновении" и "уничтожении" и т. д. (см. 78, с. 84—86). Здесь "тело" и "чувство" соответствуют *скандхам рупа* и *ведана*. На долю "ума" и "дхарм", по-видимому, выпадут *санджня* и *самскара*. Тогда собственно "Я" окажется в области *виджняны*, что выше по АКЛ-шкале гурджиевского "Я". Что касается "памяти" (*смрити*), то в данном случае можно говорить о "интенциональной" и "идеациональной" ее формах, свойственных ТГ-операторам 111₁ и 000₁.

Брахманические представления о памяти ближе гурджиевским, чем буддийские, поскольку предполагают ее "хранилище" находящимся только в *буддхи* или *читте*, где также находятся *самскар*ы и *васаны*. Однако йог мог бы совершить более глубокое "вспоминание себя", чем гурджиевец, поскольку, согласно "Йога-сутре" (III, 18), "при концентрации внимания на *самскарах* познается прошлое существование" (70, с. 23).

В "Санхья-карике" говорится о "состояниях" (*бхава*) *буддхи*, которые, по-видимому, следует рассматривать в качестве неких проявлений *самскар*. Выделяется четыре саттвических "состояния" и столько же им противоположных, тамасических. Это: добродетель (*дхарма*) и порок (*адхарма*); знание (*джняна*) и незнание (*аджняна*); отрешенность (*вайрагья*) и страстность (*асакти*); могущество (*айшварья*) и несовершенство (*ашакти*). Их наличие приводит к следующему: "Посредством добродетели возвышаются; посредством порока — низвергаются. Освобождение есть следствие знания, а закабаление — обратного. Посредством отрешенности — растворение в *пракриту*. Трансмиграция — от необузданной страстности. Посредством

могущества мы приобретаем разрушение препятствий, а противоположное — от обратного" (71, с. 80—81).

Термин "незнание" (*аджняна*) синонимичен "неведению" (*авидья*) и часто замещает его в качестве первой *ниданы* формулы *бхава чакры*. Как обозначение "состояния" *буддхи* он коррелирует с теми же уровнями антропокосмоса, что и указанная *нидана* (ср. табл. 3, гр. 2, табл. 5, гр. 2). "Страстность, желание, привязанность" (*асакти*) может пониматься как нечто среднее между "жаждой" (*тришна*) и "привязанностью" (*упадана*), коррелирующими с теми же уровнями антропокосмоса (табл. 5, гр. 4). Все это является еще одним свидетельством в пользу правильности приводившейся выше реконструкции *бхава чакры*. К этому можно добавить, что, согласно В. И. Рудому, в махаяне *упадана* понималась как "некоторая фиксированная кармическая предрасположенность (*васана*), которая формирует тип мышления, дихотомизирующий реальность на внутренний и внешний миры" (6, с. 117).

В свете рассмотрения влияния старших ТГ-операторов на психическую деятельность будет уместным уделить некоторое внимание анализу еще одного понятия буддийской антропокосмологии, а именно понятия *викальпа* (букв. "возможность, выбор, сравнение"). Большинство буддологов интерпретируют данное понятие как "продуктивное или синтетическое воображение". В. И. Рудой указывает, что в абхидхармической психологии термин "*викальпа*" обозначает дискурсивную способность сознания, проявляющуюся на уровне *мановиджняны*, и его можно трактовать как "ментальное конструирование" (6, с. 133).

С подобной трактовкой можно согласиться, если не забывать, что термины "*виджняна*" и "*манас*" обозначают нечто другое, чем ставящиеся им в соответствие при переводе термины "сознание" и "ментал". Согласно буддийским представлениям, каждый уровень антропокосмоса имеет один ментальный ("манасический") и пять чувственных ("индриевых") модусов. *Мановиджняна*, упомянутая В. И. Рудым, — это ментальный модус *виджняны*. *Дхарма виджняна* в "моментах" психофизического потока никогда не появляется в отдельности, а всегда сопровождается какими-либо другими *дхармами*, соответствующими тем или иным функциональным уровням антропокосмоса. Поэтому проявление такой психической способности, как *викальпа*, непременно отражается на всем комплексе *дхарм*, сочетающихся в "моменте". Но если *виджняна* осуществляет "чистый" акт распознавания содержания психического опыта, то остальные *дхармы* противопоставляются *виджняне* как несущие это самое содержание. И то и другое по-своему "викальпировано" в ментальном модусе. Но если делать упор на содержании, то можно рассматривать, например, как это было отмечено у Ф. И. Щербацкого, *виджняну* в качестве "неопределенного познания" (*нирвикальпака-джняна*), а *санджня* — "определенного познания" (*савикальпака-джняна*) (56, с. 126—127, 230). Познание здесь отождествляется с "викальпированием", а *санджня* дает наиболее содержательную его форму. Однако и другие эксплицитные уровни антропокосмоса вносят в содержательную сторону познания свой вклад.

Как указывается в "Абхидхармакоше", вайбхашики различали три вида *викальпы*: "прирожденное конструирование" или "спонтанное воображение" (*свабхававикальпа*); "прорицающее конструирование" (*абхинирупанавикальпа*); "конструирование на основе памяти" или "вспоминание" (*анусмарианавикальпа*) (6, с. 78, 133—134). Первый из этих видов, будучи, как и все, ментальным, направлен на пять чувственных модусов психического опыта, а два других — только на ментальный. Как пишет В. И. Рудой, первый вид *викальпы* — "это первичная способность чувственного сознания различать те или иные характеристики объекта и формулировать на базе этого различения остенсивные суждения" ; второй вид — "эмпирическое различающее постижение", результатом которого являются предикативные суждения; третий — "мысленное воспроизведение элементов прошлого опыта или ситуации в целом" (6, с. 134, 193).

Не вдаваясь в более детальный анализ буддийских характеристик *викальпы*, следует подчеркнуть, что все функциональные уровни антропокосмоса так или иначе подвержены ее влиянию. Иначе говоря, весь психический опыт при сансарном существовании индивида так или иначе находится в зависимости от его способностей к "ментальному конструированию", определяемых, в свою очередь, содержанием старших ТГ-операторов — "формирующими факторами или следами" (*самскар*), "кармическими предрасположенностями" (*васаны*), "памятью" (*смрити*) и пр.

В связи с этим неправомерно говорить о "непосредственном" чувственном восприятии или постижении сущности вещей, на что напирают некоторые философские или религиозно-философские системы. В эту "непосредственность" на определенном этапе познавательного процесса вмешивается "ментальное конструирование", и только после этого наступает осознание содержания психического опыта. Такой взгляд на проблему познания вовсе не свидетельствует в пользу агностицизма, а только указывает на сложность этой проблемы. Природа антропокосмоса устроена таким образом, что за счет генетически заложенной в старших ТГ-операторах информации индивид имеет некие познавательные способности, позволяющие ему успешно ориентироваться в простейших познавательных ситуациях. Дальнейшее накопление таких способностей связано с той культурной средой, в которой развертывается существование индивида. Эта среда аккумулирует в себе в виде коллективного сознания и коллективного бессознательного содержание и навыки познания, совершавшегося человечеством в предыдущих эпохах. Познавательные возможности отдельного индивида, отражающего в себе коллективное, могут развиваться или деградировать в зависимости от того, на какую культурологическую "волну" он настроится. "Картина мира", которую индивид себе создает посредством "ментального конструирования", тем самым может оказаться более или менее "прорисованной". В ней может быть полно лакун и, что более печально, множество "пририсовок", которые не имеют ничего общего с объективной реальностью, поскольку в их создание вмешивается такой тип "ментального конструирования", который базируется на испокон веков поддерживаемых суевериях, мифологемах, ложных концепциях и пр.

Что здесь понимается под "объективной реальностью" ? Это не та реальность, которая воспринимается органами чувств. Хотя чувственное восприятие, будучи основанным на способностях, данных человеку от природы, порой оказывается более реальным, чем его мысли о внешнем мире. В чувственном познании человек смотрит на мир через узкие "щели" своих сенсорных анализаторов, настроенных на определенные диапазоны внешних информационных сигналов. Это также не та реальность, которая дается за счет экстрасенсорного восприятия, поскольку данная ситуация отличается от предыдущей лишь в использовании иных чувственных "щелей". Объективная реальность — это не "мир идей" платоновской традиции, на которой воспитывался европейский менталитет. Это также не "мир материи", постигаемый отдельными естественными науками. Объективная реальность — это мир во всей своей целостности, и познание такой реальности — это целостностное познание, коим индивид, будучи в *сансаре*, не обладает, но может в той или иной степени к нему приближаться, при этом всегда осуществляя его в кодах, которые заложены в психических структурах, обозначаемых статическими ТГ-операторами.

Надо признать, что в некоторых философских и религиозно-философских системах помимо буддизма обращается внимание на мировую целостность, которая при этом определяется как высший принцип, единое, абсолют, бог и т. д. Но разговор на эту тему чаще всего носит чисто декларативный характер или постижение такой реальности ограничивается только несовершенными концептуальными формами. Когда же речь заходит о взаимоотношениях человека с этой реальностью, то либо полагается, что она недостижима для человека, либо предполагается возможность некоего "духовного слияния" с ней, которое на деле заключается в освоении в лучшем случае двух-трех имплицитных уровней антропокосмоса с сохранением специфической детерминации психического опыта структурами, обозначаемыми статическими ТГ-операторами. То есть под этим якобы "духовным слиянием" с мировой целостностью следует понимать только такое состояние психокосмоса, описываемое сдвигом ТГ-операторной эннеаграммы относительно базового положения (соответствующего обычным состояниям сознания), при котором репрезентативный уровень, обозначаемый ТГ-оператором 001₁, оказывается на той "высоте" АКЛ-шкалы, которая задается доктриной соответствующего учения. Вследствие этого сдвига возникают необычные формы психической деятельности, которые и дают иллюзорное представление о "духовном слиянии" с мировой целостностью. Что касается буддизма, то в нем, по сути, были раскрыты все возможности познания и духовного роста человека с учетом конструирующих моментов психики и их снятия, причем не только концептуально — здесь в некоторых аспектах с ним соперничает древнекитайская антропокосмология — но и в виде специально разработанной психотехнической методологии. Поэтому именно в буддизме можно найти гармоническое сочетание сотериологической доктрины с онтологией и гносеологией.

В махаяне различаются три возможные ситуации гнозиса. Для человека из народа, ведущего профаническое существование, мир видится в качестве мира вещей, в реальности которых он не сомневался. На деле же такой мир есть не что иное, как "ментальный конструкт". Способ мышления такого че-

ловека способствует только все большему поглощению сансарным существованием. При вступлении на буддийский путь индивид осознает мир в образах, понятиях и представлениях, предлагаемых учением с целью преодоления негативных тенденций *сансары*. Мир видится в данном случае как череда взаимообусловленных явлений, в которых нет ничего постоянного, а значит, и реального. Даже стоящие за этой чередой *дхармы* в конечном счете следует понимать не более как номинальные сущности, удобные для описания мира и только. Картина мира, создаваемая адептами буддизма, — это также иллюзия, "ментальный конструкт". Она имеет чисто функциональное назначение подготовить почву для перехода индивида в третью гностическую ситуацию, когда мир и индивид уже не противопоставляются, уже следует говорить не о "картине мира", а только о тотальной целостности, "таковости" (*матхата*), которая связана с состоянием просветления, с окончательным выходом из *сансары*, с *нирваной*. Только "таковость" является истинно сущей реальностью; все остальное — ее многообразные проявления (*прапанча*), образующиеся за счет деятельности *викальпы* — "синтетического воображения" — и *самкальпы* — "аналитического воображения".

"Таковость" (*матхата*) — это *шуньята* мадхьямиков, которую, как уже говорилось, можно сопоставить с "нулевыми" теории психосемиозиса. "Нулевость" же — это точка объединения всех космических явлений, их абсолютная свертка. В ней не существует никаких противопоставлений, включая противопоставление сознания человека, являющегося содержательной частью информационного энеаграммного кода, — его субстратной части, иначе говоря, противопоставление духа — материи. Напротив, в развертке "нулевости" это противопоставление имеет место, а значит, восприятие реальности производится только в специфических информационных кодах с той или иной степенью "ментального конструирования".

Наипервейшим этапом развертки "нулевости" можно считать образование "квазинулевости", под которой в теории психосемиозиса подразумевается точка объединения определенных однородных объектов. В случае индивида, принадлежащего к человеческому роду, эта точка объединяет его психофизическую структуру со структурами всех других людей вместе взятых, что составляет некую континуальную антропокосмическую сферу. Таким образом, в психологический опыт отдельного индивида могут быть включены не только его собственные внутренние переживания и восприятия внешней среды, но и информация, поступающая к нему из этой антропосферы. В соответствии с этим можно различить три режима работы рецептанта, благодаря которому только и возможен прием той или иной информации динамической частью психокосмоса. В первом случае рецептанта не будет работать как входное устройство, а его содержание будет поступать в динамику психосемиозиса за счет воздействия на него эффектанта. Во втором случае рецептанта будет связан с рецепторами, воспринимающими сигналы внешнего мира, а в третьем — с некими промежуточными между ним и рецепторами информационными механизмами, включающими индивида в антропокосмическую общность. Все эти режимы работы рецептанта могут так или иначе сочетаться между собой, но в результате поступающая в динамиче-

скую часть психокосмоса информация обязательно будет перекодироваться в возникающие в рецептанте образцы.

Ситуация ничуть не изменится при паранормальных состояниях сознания, которые символизируются тем или иным смещением ТГ-операторной эннеграммы относительно базового положения. Только рецептант будет находиться на других уровнях АКЛ-шкалы, нежели при обычных состояниях сознания, а значит, будут и другие объекты рецепциации.

Если проанализировать различные аспекты буддийской доктрины, то можно утверждать, что, в принципе, рецептант может находиться на любом из уровней АКЛ-шкалы, наделяющем его при этом соответствующей спецификой функционирования. Так, в медитативной практике буддистов переход от первой ступени до десятой (табл. 4, гр. 2), рассматриваемый как перемещение ТГ-операторной эннеграммы, при котором репрезентативный ТГ-оператор 001_1 перемещается от базового положения (также 001_1) до ТГ-оператора 100_0 , приведет к переходу рецептанта от базового положения (100_0) до ТГ-оператора 001_0 . Буддисты предполагали, что только при обычных состояниях сознания могут быть в наличии объекты всех без исключения чувственных модусов. На ступенях *рупа* медитации, когда рецептант связан с ТГ-операторами $100_0—001_1$, не существуют объекты, вызывающие ощущения вкуса и запаха, а на ступенях *арупа* медитации, когда рецептант связан с ТГ-операторами $010_1—001_0$, остаются только объекты для *манендрий* (56, с. 190).

"Рассеянные" (*викшипта*) состояния сознания также можно смоделировать с помощью смещений ТГ-операторной эннеграммы, но только производимых теперь уже в другую сторону, когда репрезентативный ТГ-оператор 001_1 перемещается от базового положения (001_1) до ТГ-оператора 100_0 ("адские состояния", см. главу 6). В этом случае рецептант будет перемещаться от ТГ-оператора 100_0 до 001_0 .

Возможны и более сложные гностические ситуации, для описания которых необходимо использование нескольких подвижных ТГ-операторных эннеграмм. Например, в "Абхидхармакоше" (6, с. 98—100) рассматриваются гностические ситуации, которые следовало бы проинтерпретировать с помощью двух подвижных ТГ-операторных эннеграмм. В данном случае среди прочего полагается, что *виджняна* принадлежит к первой ступени медитации, то есть находится в своем базовом положении, а чувственные способности (*индрии*) от своего базового положения, связанного с ТГ-оператором 110_0 (см. табл. 4, гр. 4) и соответствующего также первой медитативной ступени, могут перемещаться до уровня, обозначаемого ТГ-оператором 101_1 и соответствующего четвертой медитативной ступени. Для каждого из указанных положений чувственных способностей чувственные объекты также могут перемещаться по АКЛ-шкале в соответствии с той или иной ступенью медитации, находясь при этом всегда не выше, чем чувственные способности (то есть, например, если чувственные способности находятся на уровне, обозначаемом ТГ-оператором 010_1 , то объекты могут находиться на уровнях, обозначаемых ТГ-операторами 110_1 , 011_0 и 100_0). При этом в "Абхид-

хармакоше" оговаривается еще масса деталей данных гностических ситуаций, которые здесь опускаются для простоты.

Всем этим комбинациям соответствует некий психологический опыт, произвести точную дефиницию которого является весьма проблематичным. Можно только отметить, что нечто подобное этим комбинациям происходит и при обычных состояниях сознания, когда внимание переключается с содержания одной психической функции на содержание другой, концентрируется на содержании сразу нескольких психических функций и т. д. Что касается объектов, о которых говорится в "Абхидхармакоше", то неясно, что под ними подразумевается. То ли это объекты, воспринимаемые теми или иными тонкоматериальными "рецепторами", то ли это объекты как содержание динамической рецептации, возникшее на основе автономной деятельности рецептанта. Наконец, это могут быть объекты, принадлежащие антропокосмической сфере. Не только в "Абхидхармакоше", но и в целом в буддизме обращается мало внимания на подобные различия. Поэтому к буддийским описаниям паранормальных восприятий тех или иных реалий надо подходить с известной долей осторожности. При этих состояниях сознания деятельность "ментального конструирования" не только не прекращается, а порой скорее даже усиливается, приобретая специфические формы. Фантазия здесь может разыграться до бесконечных пределов, поскольку обычные критерии проверки на истинность в этих состояниях не действуют.

Кроме того, имеется еще один фактор, осложняющий изучение содержания необычных форм сознания. В антропосфере, представляющей собой сверхсложную систему из объединенных индивидуальных психо- и физиокосмосов, вследствие указанной сложности могут спонтанно происходить некие системные эффекты, которые становятся содержанием сознания тех или иных отдельных индивидов или влияют на его формирование. Эти эффекты представляют собой нечто вроде архетипов коллективного бессознательно, о которых говорил К. Г. Юнг, но только проявляются они на всех уровнях АКЛ-шкалы, о многих из которых последний не мог и помыслить.

С другой стороны, те или иные представления отдельного индивида при определенных условиях и в отдельных своих аспектах могут гипостазировать и получить некоторую автономию от самого индивида, став достоянием антропосферы, циркулируя в ней в виде неких голографических фантомных образов, соединяясь по тем или иным законам с другими попавшими туда представлениями, самопреобразуясь, включаясь в психический опыт других индивидов и т. д. Возникает бесконечно многообразная картина взаимоотношений тех или иных из подобных объектов и системных эффектов антропосферы и психокосмоса отдельного индивида, которая при обычных состояниях сознания прикрыва от осознания, но так или иначе участвует в его формировании, и которая может вызвать шквал неординарных впечатлений, стоит только эту прикрытость немного нарушить.

С учетом того, что при вступлении на буддийский путь индивиды обладают различными умственными способностями, в буддизме были выработаны различные формы подачи содержания своего учения. Прежде всего можно говорить о двух формах — популярной и строгой, но и внутри них имеется

ряд подразделений. В рамках первой формы буддизм выступал в большей степени как религиозная доктрина, а в рамках второй — как психотехника и метафизика. В своей строгой форме буддизм всегда имел тенденцию обращать внимание на искусственность всех умственных построений человека, только эта тенденция по-разному проявлялась в ходе развития учения. Популярная форма буддизма тяготела к мифологическим формам мышления, позволявшим "ментальному конструированию" проявляться в полную силу, за счет чего "буддийский пласт" антропосферы наполнился соответствующим содержанием, влекущим за собой те или иные "системные эффекты".

Буддийская "картина мира" предполагает определенную тождественность структуры индивида и структуры мироздания. В свете этого психическим уровням индивида ставились в соответствие конкретные, постигаемые на определенной ступени медитации или в "рассеянном" состоянии сознания ярусы мироздания, которые считались местами обитания различных богов, полубогов, демонов и прочих мифологических персонажей буддийского пантеона. Но если в популярном буддизме эти персонажи наделялись онтологическим статусом, то в строгой форме учения они мыслились не более как продуктами воображения, за которыми могли стоять или не стоять соответствующие денотаты. То же самое можно сказать и о буддийской космологии с ее многочисленными мирами, воздушными дворцами, адами, небесами и пр. О некоторых из них прямо говорится как об умственном продукте какого-нибудь известного святого или вымышленного мифологического персонажа. Так, один из персонажей мифологии махаяны и ваджраяны, будда Амитабха, с целью ускорить путь к *нирване* тех живых существ, которые в него поверят, силой своего ума создал для них некое "поле будды" (*буддхакшетра*), названное "Счастливой страной" (Сукхавати). Эта "страна" находится чрезвычайно далеко от нашего мира и отличается исключительно совершенными законами правления и жизнеустройства. Была разработана специальная медитативная техника, позволяющая достичь этой "страны" с целью общения с ее жителями или возрождения в ней, и, надо думать, некоторые особо "продвинутые" буддисты действительно ее достигали.

В качестве примера проявления мифологизирующей способности мышления можно еще упомянуть возникшую в ваджраяне легенду о существующей в тонких планах где-то на севере Тибета стране Шамбале, в которой процветает буддийская *дхарма* в форме учения "колеса времени" (*кала чакра*). Плодом чьего ума является Шамбала — остается тайной, но покоя она не дает не только буддистам ваджраяны. Прознавшие о ней в прошлом столетии европейцы (представители тех самых "теософических обществ", на которые обрушивался с критикой Г. И. Гурджиев) стали населять ее персонажами (так называемыми "учителями человечества" или "махатмами"), столь далекими от идеалов буддизма, что, видимо, только общеизвестная буддийская веротерпимость проживающих там субтильных аборигенов и их сострадательность ко всему живому не позволяет им выпроводить непрошенных гостей вон.

Мифы о стране блаженных, находящейся за ближайшей горой или на каком-то далеком острове, в небесах и т. д., — явление обычное для мышления

древнего человека. И буддизм в этом отношении не был оригинален, создавая легенду о Шамбале. Да и механизм возникновения мифов в буддизме ни в чем не отличается от других религий, если не считать того, что в некоторых случаях процесс мифотворчества рефлексировался именно как таковой и осуществлялся сознательно с определенной целью. Если в раннем буддизме доля мифологии была крайне мала, то со временем это учение значительно пополнилось различными мифологическими сюжетами и образами, поскольку стало полагаться, что и они способствуют достижению *нирваны*.

Некоторые из мифологических образов первоначально создавались как мысленные антропоморфные объекты для медитации. Однако та "умственная материя", из которой они состояли, со временем "гипостазировалась", и они обрели относительно реальный статус, войдя в мифологический пантеон в качестве тех или иных божественных существ.

Популярности подобных образов в буддизме махаяны и ваджраяны способствовал тот факт, что в этих направлениях стало больше уделяться внимания психотехнике визуализации, нежели в раннем буддизме, который обращал свой взор прежде всего на анализ *дхарм* и на медитацию по типу, рассматривавшемуся в шестой главе. В свете этой же психотехники в ваджраяне получило развитие учение о неких тонкоматериальных центрах, "колесах" (*чакра*) в теле человека и "каналах" (*нади*), их связывающих. Говорится о пяти таких центрах, один из которых располагается в голове, а остальные — вдоль позвоночного столба. Этим центрам ставятся в соответствие стихии, цвета, геометрические фигуры, определенные божественные существа (например, *дхьяни-будды*) и пр. Концентрация на *чакрах* и *нади* с параллельной визуализацией тех или иных из указанных коррелятов и составляет суть данной психотехники. Как указывает Лама Говинда, тибетские учителя не говорят своим ученикам, что *нади* находятся там то и там то, а говорят: "Создайте внутри себя живой визуализированный образ того, что ток жизненных сил течет оттуда сюда". Таким путем, полагает Говинда, "они направляют сознание и творческое воображение медитирующего на те или иные функции (например, дыхание) и те органы, на которые можно прямо или косвенно воздействовать. Таким образом они создают психические и физические условия для жизнедеятельности сознательных сил. Другими словами, практикующий сам создает эти каналы, образующие чувствительную нервную систему одухотворенного, или "тонкоматериального" тела (*сукшма, линга-шарира*)" (12, с. 336).

Рассмотренные случаи "ментального конструирования" довольно-таки сильно различаются по своим масштабам и направленности. Если развертка *прапанчи* из *татхаты* выглядит неким глобально-космическим явлением, то создание какого-нибудь "поля будды" — это дело явно поменьше. И уж совсем земным и обыденным явлением кажется визуализация адептом ваджраяны "каналов" или еще чего-нибудь в своем тонком теле. Но все эти явления — одной природы, их реальность относительна, и можно лишь говорить о степени этой реальности.

Степень же эта определяется кармическими факторами, заложенными в старших ТГ-операторах. Можно различать коллективную и индивидуальную *карму*. Коллективными усилиями, включающими сознательный и бессознательный компоненты, создаются и поддерживаются те или иные сущности духовного мира. Поскольку человечество делится на множество коллективов, то и духовный мир так пестр. Индивид в зависимости от своей кармической предрасположенности тяготеет к принятию в качестве реалий тех или иных из указанных сущностей, включается в их воспроизводство или создает новые духовные образования.

Поскольку структура психики имеет кольцевую структуру, то, в принципе, любой "ментальный конструкт" может найти в ней самооправдание. Ведь в кольцевой структуре мысль поддерживает чувство, а чувство поддерживает мысль и т. д. Человек порой достаточно легко соглашается со своими фантазиями, веря в них, как в реальность, каких бы интеллектуальных издержек ему это ни стоило. И только глубокая саморефлексия, знание своей структуры, умение ею управлять могут помочь человеку расставить все по своим местам.

Заслуга буддизма в том и состоит, что в нем был определен с психологических позиций полный спектр функциональных уровней человека и выработаны необходимые психотехники по их совершенствованию. И хотя формы деятельности представителей буддизма также были кармически обусловлены, а значит, они, впрочем, как и все, не были гарантированы от ошибок, эти ошибки, отразившись в теории буддизма, не касались главного. Поэтому опыт буддийского постижения мира может быть весьма полезен в деле дальнейшего развития антропокосмических взглядов.

9. О "душе" и "восхождении"

Учение о "душе" (*псюхе*) занимает одно из важных мест в творчестве Аристотеля. Если у предыдущих греческих мыслителей, включая и учителя Аристотеля Платона, психологические знания носят достаточно расплывчатый характер и представлены по большей части в сильно мифологизированной форме, то у Аристотеля впервые в европейской мысли проступает научный подход в области познания психических явлений. И хотя имевшиеся в распоряжении Аристотеля научные методы с современной точки зрения выглядят крайне наивными, все же его по праву можно считать основателем психологии как науки. Результаты, к которым он пришел в своих психологических исследованиях, много столетий продолжали волновать умы ученых и вошли после соответствующего переосмысления в качестве составной части в философские и религиозно-философские концепции многих мыслителей Европы и арабского мира. Поэтому исследование аристотелевской психологии в контексте теории психосемиозиса дает возможность для адекватного компаративного анализа данных концепций и сравнения их с китайскими и индийскими взглядами на структуру антропокосмоса.

Аристотель прекрасно сознавал значение психологии как науки и в своем трактате "О душе" (402a1—5) говорил об этом следующее: "Признавая познание делом прекрасным и достойным, но ставя одно знание выше другого либо по степени совершенства, либо потому, что оно знание о более возвышенном и удивительном, было бы правильно по той и другой причине отвести исследованию о душе одно из первых мест. Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ".

Психология для Аристотеля была неотделима от всех остальных наук, которыми он занимался. Но прежде всего она была связана с физикой и метафизикой. Душа человека, по его мнению, принадлежит двум мирам: природному, физическому и надприродному, метафизическому. Поэтому психология должна строиться на познании связи души с тем и другим. В учении Аристотеля сплелись его взгляды как натуралиста, создавшего концепцию низших психических уровней на основе анализа форм живой природы, и как теолога, утверждавшего бога в качестве первопричины всех аспектов мироздания и прежде всего высших психических функций человека. Среди живых форм Аристотель выделяет растения, животных и человека как обладающих разного качества душами. Это часть космической иерархии. Выше нее находится бог. Ниже простирается неживой мир стихий, а еще ниже располагается неформленная первоматерия. Человек обладает человеческой душой, а также животной и растительной душами. Животные обладают животной и растительной душами. Растения — только растительной.

К анализу этой иерархии Аристотель подходит с онтологической и гностико-методологической концепцией двух мировых начал — формы (*морфэ*) и материи (*хюлэ*). С онтологической точки зрения полагалось, что всякая конкретная вещь состоит из той или иной формы и материи. Форма — это сущность вещи, материя — ее субстрат. Сущность активна, субстрат пассивен. С этой парой понятий сопряжена другая пара: действительность (*энергейя*) и возможность (*дюнамис*). Вещь действительна в той мере, в какой она обладает формой. Возможность же вещи заключена в материи. Форма есть актуализация материи, а материя есть потенция формы. В "чистом" виде материя есть первоматерия как бесформенное и неопределенное нечто, сплошная возможность, а "чистая" форма — это бог как наивысшая действительность, общая суть всего.

С гностико-методологической позиции полагалось, что все мировые формы образуют ряд, в котором для любой формы более низшая является материей, а для нее как для формы материей будет еще более низшая форма и т. д., до первоматерии.

Таким образом, космическая иерархия, включающая неживую и живую природу и надприродные начала, — это иерархия соответствующих соединений (*синолон*) материи и формы, заключенных между двумя полюсами — первоматерией и богом.

Эти соединения различались как чувственные и сверхчувственные. Чувственное — это то, что относится к природе (*фюсис*), а сверхчувственное —

то, что постигается только умом. Душа человека принадлежит как чувственному, так и сверхчувственному миру. Но собственно человеческая ее часть относится к сверхчувственному. Учитывая, что чувственными характеристиками на АКЛ-шкале обладают ТГ-операторы от 000_0 до 001_1 , а высшие проявления эксплицитной психической деятельности относятся к ТГ-операторам от 010_1 до 111_1 , мировую иерархию Аристотеля можно легко сопоставить с данной шкалой (табл. 7, гр. 2). Все, что ниже ТГ-оператора 000_0 , — это первоматерия, но глубина ее "залегания" не рассматривается Аристотелем. Все, что выше ТГ-оператора 111_1 , — также не рассматривается. Вершина космической иерархии Аристотеля — это бог как высшее сущее, т. е. эксплицитное в нашей номенклатуре. О сверхсущем едином (хэн) неоплатоников, уходящем в имплицитное (табл. 1, гр. 7), он и не помышлял. Поэтому характеристика ТГ-операторов выше 111_1 — вне компетенции Аристотеля. Для неоплатоников первое сущее, понимаемое ими как космический ум (нус), является выражением непознаваемого сверхсущего единого. Для Аристотеля сущий бог — это также космический ум или умная часть космической души, но он самодостаточен и не имеет сверхсущих коррелятов. Бог Аристотеля — это безличное существо, выступающее как ценностное начало и движущая причина мироздания. Это форма форм и перводвижитель, причем такой перводвижитель, который находится в неизменном покое, а его роль в мировом движении заключается в том, что он является объектом стремления всего и вся, конечным пунктом перехода любой потенции в абсолютную актуальность.

Таблица 7

1	2	3	4	5	6
"0"					
001_0			эн-соф	бака	зат ал-кулл
110_0			—"–	хайра	зат аш-шари'а
111_1	перводвигатель	перводвигатель	—"–		
011_1	душа	созерцательный разум	1. кетер	фана	вилайа
100_1	—"–	—"–	2. хохма	вусла	хакика
000_1	—"–	—"–	3. бина	' ишк	ма'рифа
101_1	—"–	практический разум	4. гдула	махабба	тарика
010_1	—"–	—"–, стремления	5. дин	шахават	шари'а
"± "			6. тиферет		
001_1	природа	внутренние чувства	7. нецах		
110_1	—"–	внешние чувства	8. ход		
111_0	—"–	кинестетика, вегетатика	9. иесод		
011_0	—"–	—"–	10. малхут		

100 ₀	—"–	стихии	клипа		
000 ₀	—"–	—"–	—"–		
101 ₀	первоматерия	первоматерия	—"–		
010 ₀			—"–		
"0"			—"–		

Как мировой ум он является пределом разумной части человеческой души, ее предельной актуализацией, при которой она теряет индивидуальные черты, сливаясь вместе со всеми остальными развитыми человеческими душами в мировом едином сущем. Бог — это такой ум, который мыслит сам себя; для более низкого ума он является предметом мысли. Хотя Аристотель не различает в боге — уме и перво двигателе — вечно существующую актуальность и актуализацию, осуществляемую в конкретной жизни индивида, для анализа психического показалось возможным различить эти виды актуальности как статический и динамический ТГ-операторы 111₁ и 011₁.

Такова в общих чертах космическая иерархия Аристотеля. Далее возникает проблема выделения в ней конкретных функциональных уровней. Подходя к этой проблеме как метафизик и как натуралист, Аристотель осуществляет свои дистинкции, идя как бы сверху и снизу. По его идее, такой путь должен привести к соединению метафизического и натуралистического взгляда на космическую иерархию. Но получилось ли это у Аристотеля? Это мы сейчас и посмотрим.

Итак, первоматерия по определению не связана с душевной жизнью. Не свойственна последняя и мертвому оформленному веществу, состоящему из стихий. Первые проблески психического Аристотель замечает у растений, поскольку им присущи функции питания, роста и воспроизведения.

Что вообще характеризует живое? Помимо перечисленного, живое обладает, по Аристотелю, ощущениями, движением и размышлением. Всего последнего нет у растений. Хотя у других форм живого — есть. У животного — частично, у человека — полностью. Значит, растениям свойственна низшая форма психического — вегетативная.

Животная форма души начинается с ощущений, самое примитивное из которых — осязание. Далее, животным свойственны пространственные движения, но имеются животные, по мнению Аристотеля, обладающие только ощущениями.

Что такое ощущение? Это есть восприятие формы в абстракции от материи, "подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота" (" О душе" 424a15). Здесь о форме говорится как о наглядно-чувственном образе. Со стороны чувственного объекта животное может испытывать воздействие в виде "снятой" с него формы, т. е., говоря современным языком, информационное воздействие. Растение же испытывает воздействие только в виде оформленной материи. В этом существенная

разница между растением и животным. Однако животное не может существовать без растительной и стихийной составляющих. Здесь низшее определяет высшее. В этом смысле Аристотель говорит о том, что высшие душевные функции не отделены от тела и от низших функций. Хотя человеческая форма души, т. е. разумная душа, может быть отделена от тела, поскольку она имеет основание в божественном перводвигателе.

Аристотель подробно рассматривает деятельность пяти органов чувств. Сами себя они не ощущают. Для их функционирования необходим внешний объект. Ощущения — это "превращения", совершаемые в органах чувств под внешним воздействием. В ощущении познается единичное, а в мышлении — общее. Присуще ли животным мышление? В этом вопросе Аристотель колеблется. С одной стороны, мышление — это прерогатива человеческой души, но с другой — какие-то подобные мышлению формы психической деятельности наблюдаются и у животного. Аристотель применительно к животным говорит о "способности различения, которое осуществляется размышлением и ощущением" (" О душе" 432a15). Как это понимать?

Эмоции не являются мышлением, и Аристотель целиком сводит их к животной душе. Он считает, что "кому присуще ощущение, тому присуще также испытывать и удовольствие и печаль, и приятное и тягостное, а кому все это присуще, тому присуще и желание: ведь желание есть стремление к приятному" (" О душе" 414b1—5). Аристотель не может себе представить эмоций, связанных с той или иной формой мыслительной деятельности и не связанных с ощущениями. Видимо, причина этого заключалась в том, что эмоции у Аристотеля ассоциировались с их внешним выражением и с соматическими реакциями. Кроме того, в этом вопросе дает о себе знать принципиальная установка на разделенность физики и метафизики.

С точки зрения теории психосемиозиса, любые проявления жизни требуют взаимосвязанного функционирования всех ТГ-операторов АКЛ-шкалы. Растения и животные в зародыше имеют те же функциональные уровни, что и человек. Поэтому разделение ТГ-операторов на свойственные и не свойственные человеку, животному и растению недопустимо. Однако в качестве доминирующей функции можно выделять те или иные ТГ-операторы. Поэтому можно согласиться с Аристотелем в том, что растения и животные соотносятся с живой чувственной природой, т. е. с ТГ-операторами 011₀ (111₀), 110₁ и 001₁, хотя для животных функций он не сделал четкого соотношения. Двигательные функции у Аристотеля появляются после сенсорных, но на АКЛ-шкале вегетативные и двигательные функции следует сопоставить с ТГ-операторами 011₀ и 111₀, а ощущениям отвести два следующих ТГ-оператора (табл. 7, гр. 3).

Последние ТГ-операторы, следуя терминологии Аристотеля, можно различать как обозначающие внешние и внутренние чувства (ощущения). О внешних чувствах сказано достаточно. Под внутренними чувствами Аристотель понимал то общее, что имеется у каждого внешнего чувства в отдельности, т. е. ощущения "движения, покоя, числа, фигуры, величины" (" О душе" 418a15). Кроме того, хотя это и смутно выражено, под внутренним чув-

ством подразумеваются некие процессы обработки данных внешних чувств с помощью примитивного анализа и синтеза.

Еще Аристотель применительно к животной душе говорит о воображении. Неясно, в каком отношении воображение находится к общему или внутреннему чувству, но по крайней мере оно принадлежит к тому же функциональному уровню (001₁). Воображение, по Аристотелю, отлично от ощущения и размышления. Это то, благодаря чему у живого существа возникает наглядно-чувственный образ, не связанный напрямую с деятельностью органов чувств. Воображение или представление — это чувственная деятельность, отвлеченная от чувственного акта или конструируемая рассудком. Для размышления чувственные представления заменяют ощущения. Это "материя мысли", не входящая в состав разумной души, но являющаяся необходимым условием для составления суждений.

Если ощущение возникает только под влиянием внешних объектов, то воображение возникает по желанию индивида. Кроме того, воображение есть сущность снов, когда органы чувств отключены. На появление сновидческого воображения может воздействовать спонтанная работа рассудка, а также движения, которые человек совершает во сне. Воображение основано на сенсорной памяти, оперировании запечатленными образами по законам, которые в последующей европейской психологии были названы законами ассоциации.

Человеческая часть души подразделяется Аристотелем на созерцательный (теоретический) ум (разум) и практический ум (разум). Первый имеет дело с вечными метафизическими сущностями. Его функция — мышление "общего и существующего с необходимостью" ("Никомахова этика" 1140b30). Он "не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться" ("О душе" 432b25). Практический ум, напротив, направлен на изменчивое и единичное эмпирическое бытие. Это ум, "размышляющий о цели, т. е. направленный на деятельность" ("О душе" 433a10).

Таким образом, Аристотель первым обнаружил, что мыслительная деятельность различна при теоретическом или практическом освоении действительности, но резкое противопоставление того и другого было явно ошибочным, и ошибка эта на долгое время укоренилась в европейской идеалистической философии.

Вся разумная сфера иерархична. Нижняя ее часть пассивна и представляет собой разумность в возможности. Верхняя часть — активна и является действительным, действующим разумом. Это форма форм, сливающаяся с божественным перво двигателем. Для обычного человека характерен потенциальный разум, а актуальный разум является целью его развития. Мудрец-философ, по Аристотелю, обладает актуальным разумом и тем самым подобен богу. Он — чистый созерцатель, и в этом — предел жизненного блаженства.

Полностью актуализированный ум, по Аристотелю, "существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи... Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что есть, и только это бессмертно и вечно" (" О душе" 430a15—20).

Применительно к разумной деятельности Аристотель разрабатывает теорию трех степеней актуальности. Первая степень — это чистая возможность познания, обусловленная принадлежностью индивида к роду познающих. Вторая ступень — это когда индивид может что-то исследовать по желанию, если для этого не будет препятствий. Эта ступень отличается большей актуальностью по отношению к предыдущей, подобно отличию формы от материи. Третья ступень — это когда познание уже происходит в действительности (" О душе" 417a20—30). Иначе говоря, индивид лишь в последнем случае обладает актуальным знанием, а в двух предыдущих — знанием в возможности. Но вначале он только находится в стадии обучения, а затем, будучи обученным, еще не осуществил эти знания.

Средневековый мусульманский ученый-энциклопедист Абу-Али Ибн-Сина (латинизир. Авиценна, 980—1037), продолжая традицию аристотелизма и неоплатонизма, занимался много и психологией. В одном из своих трактатов, так же, как и у Аристотеля, названном "О душе", он применяет теорию трех степеней актуализации, чтобы выявить в созерцательном (умозрительном) разуме три уровня. Это "материальный разум", "обладающий разум" и "приобретенный разум" (23, с. 228—229). С некоторыми оговорками эти составляющие созерцательного разума можно сопоставить соответственно с ТГ-операторами 000₁, 100₁ и 011₁ (табл. 7, гр. 3).

О структуре практического разума Ибн-Сина ничего не говорит. У Аристотеля эта проблема хотя и поднимается, но не имеет ясного решения. Можно было бы применить для исследования практического разума указанную теорию трех степеней актуальности. Но Аристотель этого не делает. Он пытается разобраться в этой проблеме, вводя понятие стремления (*орексис*).

Согласно концепции причинности Аристотеля, существует четыре вида причин: материальная (" Из чего?"), формальная (" Что это есть?"), движущая (" Откуда движение?") и целевая (" Ради чего?"). Последние три фактически сводятся к одной формально-движущей-целевой причине. На иерархической формально-материальной космологической шкале материальной и указанной триединой причинам будут соответствовать каждые два соседних — нижний и верхний — уровня. Различая стремление и предмет стремления, их также можно сопоставить с нижним и верхним соседними уровнями шкалы.

Стремлением, по Аристотелю, обладают все части психики, нагружая его своей спецификой. У животных, поскольку они не имеют разума, предмет стремления содержится в воображении. Это он, как "подлежащее осуществлению благо", с помощью неких передаточных механизмов ведет к совершению животным соответствующих пространственных движений.

В созерцательной части души предметом стремления является "высшее благо" — бог как неподвижный перводвижитель. В "Метафизике" (1072a25) Аристотель говорит, что этот перводвижитель, который вечен и "есть сущность и деятельность", движет как "предмет желания и предмет мысли; они движут не будучи приведены в движение".

Практический ум также имеет свой предмет мысли. Это либо результат сознательного выбора, принятия решения, либо осмысленное мнение. Все это может быть предметом стремления как практическое благо, которое индивид желает осуществить. Если посчитать, что в животной части души принцип реализации продукта воображения в конкретное действие ясен, хотя на самом деле это не так, то для того, чтобы выяснить, как практический ум реализует свои решения в жизнь, необходимо найти передаточный механизм между предметом стремления в практическом уме и воображением, находящимся в животной душе. Но Аристотель, по существу, об этом ничего не говорит. Метафизическая и природная части у него не смыкаются. В практическом уме он ничего не находит, кроме предмета стремления и самого стремления, и лишь гипотетически можно указать на стремление как на тот самый искомый передаточный механизм, причем не принадлежащий практическому разуму, а значит, в некотором роде автономный, поскольку, согласно Аристотелю, "стремление движет иногда вопреки размышлению: ведь желание есть некоего рода стремление" ("О душе" 433a20—25). Тем самым это понятие приблизится к понятию индивидуации в теории психосемиозиса (табл. 7, гр. 3).

Указанная гипотеза не подтверждается историческим развитием идей Аристотеля. Последующие мыслители этот момент проглядели. Они считали практический разум непосредственно главенствующим над животной частью психики и искали передаточные механизмы в последней. Так, Ибн-Сина выстраивает сложную конструкцию из пяти сил, которую нет смысла здесь описывать ввиду ее исключительной надуманности. Отметим только, что эти силы суть: фантазия, или общее чувство, представление, воображение, догадка, сохраняюще-вспоминающая (23, с. 225). Все они относятся к ТГ-оператору 001₁.

Отталкиваясь от своих психологических представлений, Аристотель разрабатывает учение о этических и дианоэтических добродетелях (*арете*) как приобретенных свойствах души. Растительная душа вне сферы этики и дианоэтики. Этика как таковая касается животной души, страстной по своей натуре, и практического разума, в сфере компетенции которого преодолевать этические пороки или попустительствовать им. Исследования созерцательной и практической частей разумной души с точки зрения их собственных добродетелей и пороков Аристотель относит к дианоэтике. Этические добродетели даются воспитанием, а дианоэтические — обучением. Добродетелью для созерцательного разума будет мудрость (*софия*), а для практического — рассудительность (*фронесис*). Среди этических добродетелей Аристотель особо выделяет величавость как "своего рода украшение добродетелей, ибо [она] придает им величие и не существует без них" ("Ник. этика" 1124a), и правосудность, поскольку "сия есть полная добродетель", отражающая идею "пропорциональности" и подразумевающая много других

добродетелей, например, мужество, благоразумность и пр. (" Ник. этика" 1129b25, 1131b15, 1129b20).

Этические добродетели, по Аристотелю, это обладание серединой в страстях и поступках. Если в общем случае середина понимается им как нечто, "равно удаленное от обоих краев", или то, "что не избыточно и не недостаточно" (" Ник. этика" 1106a30), то в этическом смысле середина — это баланс между двумя видами пороков, представляющих собой что-то избыточное и что-то недостаточное в складе человека. Так, величавость — это середина между спесью и приниженностью, мужество — между чрезмерной отвагой и страхом, правдивость — между хвастовством и притворством, остроумие — между шутовством и неотесанностью.

Если в поступках любая крайность есть зло, а середина — добро, то "для созерцательной мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества, добро и зло — это соответственно истина и ложь" (" Ник. этика" 1139a25). Итак, истина — это созерцательная середина. Вообще, по Аристотелю, совершенство всякой науки — середина, поскольку "избыток и недостаток губительны для совершенства" (" Ник. этика" 1106b10).

Надо отметить, что у Аристотеля слова не расходились с делом (точнее, с "созерцанием"). В своем творчестве он старательно, насколько мог, проводил срединный метод. Однако ему не хватало гераклитовской диалектики, подразумевающей взаимозависимость противоположностей. Иначе он не разорвал бы так безнадежно физику и метафизику, а попытался бы их сблизить. Кроме того, он не ограничил бы свой взгляд только сущим, а обратил бы внимание и на его противоположность — несущее (или сверхсущее). Ведь у его учителя, Платона, уже были некие начатки учения о сверхсущем, уловленные и развитые много столетий спустя неоплатониками.

Если сравнивать учение Аристотеля о высшем принципе бытия с древнеиндийскими учениями, то обнаружится весьма странная картина. Крупнейшего теолога античности по индийским меркам можно было бы посчитать атеистом. Его бог-перводвигатель занимает такое же место в структуре антропокосмоса, что и "наивысшее творящее, производящее, действующее" (*пракрити*) санкхьяиков-атеистов Чараки и Панчашикхи, не признающих более высокого принципа — *пуруши* (ср. табл. 7, гр. 2 с табл. 3, гр. 2). А учение о блаженном состоянии мудреца-философа, сливающегося в "умном делании" с космическим действующим разумом, могло бы быть определено, согласно "Чхандогья-упанишаде" (VIII, 7—12), как смягченная форма учения "злых демонов" (*асура*). В этой Упанишаде рассказывается о том, как Праджапати обучался у Индры четырем медитативным *падам* (*вайшванара*, *тайджаса*, *праджня*, *турия*) (см. гл. 5). Целью учения была последняя, позволяющая достичь высшего *пурушу-атмана*. Остальные три *пады* — подготовительные. Из них *праджня* соответствует достижению "иллюзорного тела блаженства" (*анандамайякоша*) (см. табл. 3, гр. 3), занимающего такое же структурное положение в антропокосмосе, что и действующий разум Аристотеля. Праджапати совершенно справедливо не оказался удовлетворенным этой *падой*, поскольку, достигая ее, индивид "не знает о себе "Я — таков"", то есть не имеет самосознания, а значит, "подвергается уничтоже-

нию" (" Чхандогья-упанишада", VIII, 11). Среди буддистов учение Аристотеля также не вызвало бы сочувствия, поскольку соответствующие перводвигателю "формирующие факторы, содействователи" (*самскара*) они рассматривали в качестве главной причины всех житейских зол, пребывания в колесе *сансары*.

В какой-то мере преодолеть ограниченность аристотелизма удалось неоплатоникам, которые ввели в свое учение понятие сверхсущего единого (*хэн*), возможно, под влиянием древнеиндийской философии с ее *брахманом*. Известно, что основоположник неоплатонизма Плотин учился в Александрии, являвшейся в то время хранилищем мировых знаний, в том числе и восточных. Его учителем в течение одиннадцати лет был Аммоний Саккас, второе имя которого, как указывает Г. М. Бонгард-Левин (4, с. 312), не имеет четкой греческой этимологии и напоминает индийское название племени, из которого происходил Будда, — Шакья (пал. *Sakya, Sakas*). Был ли этот Аммоний выходцем из Индии или нет — неизвестно, но жизнеописатель Плотина и его ученик Порфирий сообщает, что после встречи с Аммоном Плотин стал с большим уважением относиться к индийской философии и даже хотел совершить поездку в Индию, которая, правда, не удалась по причине, от него не зависящей (35, с. 428).

Однако если и было какое-либо влияние древнеиндийской философии на возникновение неоплатонизма, то прежде всего оно выразилось в качестве стимулирующего начала для переосмысления учений Платона и Аристотеля, стоицизма и неопифагореизма, их синтеза и последующего развития. Пожалуй, исходя из того, что известно, невозможно обнаружить такую конкретную теорию, для построения которой неоплатоникам требовалось бы обратиться за помощью к каким-то другим учениям, помимо принадлежавших к указанному кругу. Несмотря на то, что и брахманисты, и неоплатоники выводили сверхсущее начало, методологические основания этого были у них совершенно различными, что проявляется хотя бы в том, как они прилагали к сверхсущему субъект-объектные отношения.

В общем случае в брахманизме под субъектом и объектом понимались верхний и нижний уровни в той или иной паре уровней на АКЛ-шкале. Целью учения было поднятие этой пары вверх или подтягивание нижнего уровня к верхнему до тех пор, пока субъект не становится метасубъектом, а объект не растворяется в нем (в монистических учениях). Метасубъектом при этом считалось сущностное Я индивида, тем или иным способом соединенное с божественной реальностью, находящейся за пределами феноменального существования.

Для неоплатонизма, да и вообще для всей греческой мысли ситуация складывалась обратная: субъект находится внизу, а объект — вверху АКЛ-шкалы. У Аристотеля, по сути, предмет мысли или стремления выше самой мысли и самого стремления. Только в крайней верхней позиции — в действующем разуме — они как будто сливаются. Действующий разум сам мыслит свои мысли. У Плотина также мыслимое стоит над мыслящим. Единое-бог, хотя и присутствует извечно в индивиде, но всегда как объект, а не субъект, даже когда границы между ними предельно сжимаются, не уничто-

жаясь окончательно; божественное состояние созерцается, а не переживается непосредственно.

Если не учитывать эту субъектно-объектную инверсию, суть которой не онтологична, а является результатом специфического "ментального конструирования", которое только буддистам удалось преодолеть, вводя понятия *анатмана* и *пратитьясамутпады*, то медитативную практику брахманических йогов в какой-то мере можно уподобить неоплатоническому учению о "восхождении души" к сверхсущему — учению, которое неоплатоникам иногда удавалось воплотить в жизнь. Например, Порфирий пишет, что он "единственный раз на шестьдесят восьмом своем году приблизился и воссоединился [с единым богом]", а Плотин за время ученичества у него Порфирия (около шести лет) "четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной" (35, с. 438).

Если, согласно учению неоплатоников, в процессе возникновения феноменального мира сначала из единого эманировал ум, а затем из последнего — душа, то "восхождение души" есть последовательная свертка ее в ум, а ума в единое. Причем ум и душа здесь — это почти то же самое (структурно), что созерцательная и практическая части души Аристотеля (ср. табл. 7, гр. 3 с табл. 1, гр. 7).

Плотин пишет: "Чтобы созерцать начало и единое, следует в самом себе найти начало, самому из многого стать единым; другими словами, став всецело умом, вверив душу уму и утвердив ее в нем для того, чтобы она была восприимчивой ко всему, что мыслит ум, надо созерцать единое только умственными очами, не пользуясь ни одним из внешних чувств, не допуская в это созерцание никаких чувственных представлений, созерцать чистейшее существо одним чистым умом, наивысшей частью ума" ("Эннеады" VI/9.3). Или еще: "Итак, надо всецело отрешиться от всего внешнего и углубиться внутрь себя, не давая себя отвлекать ничему окружающему, устранить из сознания все вещи и представления о них, и тогда не заметишь отчетливо даже того, что уже наступило лицезрение его и общение с ним, и лишь насладившись этим общением, по прекращении его, сможешь поведать о нем другим, если только оно может быть описано" ("Эннеады" VI/9.7).

Конечная цель для Плотина в его "восхождении" — соединиться с богом, но это такое соединение, когда субъект и объект сливаются и не сливаются одновременно: "Хотя [тут] имеются созерцающий и созерцаемое — два, а не одно, — однако, хотя такая речь смела, можно сказать, что созерцатель, собственно, не созерцает, ибо сам становится тем же, что созерцаемое; он не усматривает, не различает никаких "двух", став совсем иным, перестав быть тем, чем был, ничего не сохранив от прежнего себя. Поглощенный [созерцаемым], он становится *одно* с ним, как центр совпадает в одной точке с другим центром; они составляют одно, поскольку совпадают в одной точке, и в то же время их два, поскольку они центры двух разных кругов; в том же смысле мы и [о душе] говорим, что она иное [чем бог]" ("Эннеады" VI/9.10).

Итак, можно сказать, что в сверхумном экстазе неоплатоник оставляет позади блаженное состояние мудреца-философа по Аристотелю и оказывает

ся на медитативном уровне, называемом брахманистами *турией* (110₀). Более высокий уровень сверхсущего был теоретически обоснован неоплатониками Ямвлихом и Дамаскием, но никто из них, насколько известно, не пытался практически его достичь. В религиозно-философских мистических учениях, ассимилировавших некоторые неоплатонические идеи, вопрос строения души и ее взаимоотношений со сверхсущим решался по-разному, что приносило свою специфику и в методологию "восхождения". Не ставя целью обозреть все учения, на которые повлиял неоплатонизм, следует остановиться на наиболее примечательных из них в контексте указанной методологии, а именно на учении Псевдо-Дионисия Ареопагита, исихазме, каббале и суфизме.

Об авторе сочинений, написанных от имени Дионисия Ареопагита (афинянин, член Ареопага, упомянутый в "Деяниях апостолов", 17.34), мало что известно. С этими сочинениями, впоследствии называемыми "Ареопагитиками", православный мир познакомился от монофиситов — представителей одного из направлений христианства, возникшего в 5 в. в восточных провинциях Византии (Египет, Сирия, Армения). Исходя из стилистики "Ареопагитик", упоминания в них некоторых бытовых деталей и заимствований из текстов неоплатоника Прокла (412—485), можно говорить, что они возникли не ранее 2-й пол. 5 в. Существует современная гипотеза, что они были написаны проживавшим в Сирии уроженцем восточной Грузии монофиситским епископом Петром Ивером (412—488). Учение Псевдо-Дионисия получило признание в официальном византийском православии после того, как Максим Исповедник (480—662), по выражению В. Н. Лосского, "вырывает это оружие из рук еретиков, раскрывая в своих комментариях или "схолиях" православный смысл дионисиевых творений" (28, с. 108).

В учении Псевдо-Дионисия говорится о двух возможных путях познания бога. Человек может познавать его, во-первых, "созерцая благоустройство сотворенной им вселенной, которая в некотором роде является отображением и подобием его Божественных прообразов", и, во-вторых, "восходя к потустороннему путем постепенного отвлечения от всего сущего" (16, с. 71). Последнее суть "наиболее божественное познание Бога — это познание неведением, когда ум, [постепенно] отрешаясь от всего сущего, в конце концов выходит из себя самого и сверхмыслимым единением соединяется с пресветлым сиянием" (16, с. 71). Иначе говоря, во втором случае ум соединяется с неоплатоническим сверхсущим. Для Псевдо-Дионисия оно есть не только "пресветлое сияние", но и "Причина всего сущего", "Ничто", "Сверхблаго, Сверхсущность, Сверхжизнь", а также "незримый мрак", понимаемый как "Свет неприступный, преизобилующий видимым светом" (16, с. 19, 24, 70). О сверхсущем едином можно говорить только в терминах апофатической (отрицательной) теологии, в противовес катафатической (положительной) теологии, рассматривающей развертку сверхсущего единого в феноменальный мир. Эта развертка, как и у Плотина, начинается с космического ума, а значит, восхождение к сверхсущему единому возможно только за счет постепенного преодоления деятельности своего собственного ума вплоть до полной ее остановки. Такое преодоление совершается не усилием воли, как это делается у йогов, а силой "мистического гнозиса", то есть некоего абстрактно-спекулятивного рода мыслительной деятельности,

предполагающей изменение свойств ума в зависимости от созерцаемых им интеллигибельных объектов, которые выстраиваются в иерархию по принципу упрощения. Созерцающий, мысленно идя от следствия к причине, от множественности к единственности, восходит к вершине этой иерархии, тем самым "упрощая" свой ум. Видимо, так можно истолковать Псевдо-Дионисия, говорившего о себе следующее: "... чем выше возношусь я мыслью к созерцанию умопостигаемого, тем уже становится горизонт моего [духовного] видения (вследствие чего описание увиденного становится все более немногословным. — В. Е.) .., [а] погружаясь в сверхмыслимый Мрак [Божественного безмолвия], я не просто немногословие, но полнейшую бессловесность и безмыслие обретаю" (16, с. 8).

Разумеется, сверхсущее "Ареопагитик" не тождественно во всех отношениях сверхсущему неоплатоников. Оно мыслилось Псевдо-Дионисием в контексте христианской догматики и являлось, в частности, "нагруженным" представлениями о триединстве божественных ипостасей (Отца, Сына и Св. Духа). Эманация такого сверхсущего также не является копией неоплатонической эманации. Это "божественные энергии", проникающие во все сущее, "жаждущее обожения" (16, с. 80). Поэтому, если в неоплатонизме единение человека со сверхсущим обнаруживает их онтологическое единство — это "возвращение", то в "Ареопагитиках" такое единение приводит к новому состоянию человека, к тому, чем он раньше не обладал, — к "обожению".

Термин "энергия" перешел в христианство от Аристотеля, обозначавшего им актуальность вещи в отличие от потенциального ее бытия. У Псевдо-Дионисия энергия противостоит сущности, мыслиась как ее самовыявление. Говоря о боге, он различает его как сверхсущую сущность, пребывающую в себе и абсолютно недоступную, и как энергии, входящие с мир и передающиеся человеку (16, с. 71). Все божественное, которое открывается перед человеком, привлекающим для познания "непомраченный и священный разум", и которое есть не что иное, как нисходящие к нему от бога "обожающие, или осуществляющие, или оживотворяющие, или умудряющие энергии", — все это "не является всеобъемлющим по сравнению с всепревосходящей Причиной", к познанию которой можно приступить "лишь отказавшись от какой бы то ни было умственной деятельности" (16, с. 27). Эта "Всепревосходящая Причина", которая познается в "неведении", не является последней инстанцией. Сущность бога "превосходит созерцание и познание даже в невидении и в неведении" (16, с. 7). Он в своей сущности не тождественен сверхсущему, а превосходит его. Сверхсущее определяется таковым по отношению к сущему, а значит, не самодостаточно. Одно познается через отрицательные суждения, другое — через положительные, но "самая высшая Причина" превосходит их (16, с. 6). Таким образом, Псевдо-Дионисий в своих теоретических построениях подобрался к уровню АКЛ-шкалы, который у Ямвлиха считался первоединым, полностью неопишущим и стоящим над единым как эманативным источником, то есть к уровню, обозначаемому ТГ-оператором 001₀.

"Ареопагитики" оказали большое влияние на многих христианских мыслителей и, в частности, на византийского богослова Григория Паламу (1296—1359), который использовал их для философского обоснования исихазма.

Исихазмом (от гр. η σὺ χ ι α — покой, безмолвие) называется возникшее в 4—7 вв. среди египетских и синайских аскетов (Макарий Египетский, Иоанн Лествичник и др.) этико-аскетическое учение о возможном единении человека с богом посредством специальной молитвенной и психофизической практики. Это учение к 14 в. приобрело популярность в афонских монастырях, где его и освоил Григорий Палама. В 1351 г. исихазм в форме паламизма был признан официальной доктриной византийского христианства.

Отталкиваясь от учения "Ареопагитик", Палама утверждал, что "Бог созерцается не в Своей сверхсущей сущности, а в Своем боготворящем даре, то есть в Своей энергии" (13, с. 292). Этот "боготворящий дар", являющийся также "божественным светом", "благодатью", "ипостасным видимым воссиянием" и т. д., предстает перед исихастом, когда его ум "превосходит самого себя". Данному восхождению соответствует нисхождение бога в его энергиях, когда тот "исступает вовне Самого Себя" (13, с. 110).

Это взгляд на исихию, так сказать, с метафизической точки зрения, в терминах "Ареопагитик", не вполне адекватно употребляемых Паламой. А с методологической точки зрения, имеющей не менее важное значение в паламизме, исихаст, чтобы "видеть в самом себе благодать" и противостоять "закону греха", должен "вселить ум правителем в телесный дом и установить с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа" (13, с. 42).

Действие "должного закона" имеет три раздела: "воздержание", "любовь" и "трезвение". За счет "воздержания", подразумевающего контроль над чувственным восприятием, исихаст очищает свое тело. За счет других двух действий — свою душу. "Силой Божественной любви" его "страстная часть души" становится "опорой добродетелей". В "трезвении" из "рассуждающей способности души" изгоняется "все, что мешает мысли стремиться к Богу" (13, с. 42).

Страстную силу души Палама подразделяет на волю и желание (13, с. 178), которые вместе с рассудочной способностью, должной их себе подчинять, образуют триаду, генетически восходящую к представлениям Платона (см. главу 2) о "яростном духе" и "вожделении", управляемых разумной частью души, подобно тому, как упряжка коней, из которых один хорош, а другой — плох, управляется возничим. Эта платоновская трехчастная модель души получила широкое распространение среди христианских мыслителей, вносящих в нее те или иные изменения. Так, византийский теолог и энциклопедист Иоанн Дамаскин (675—753) в сочинении "Точное изложение православной веры", выделяя в структуре души разумную часть и повинующуюся и не повинующуюся разуму неразумные части, далее говорит: "Послушная же и повинующаяся разуму часть разделяется на гнев и похоть" (25, с. 156). Между тем как у Платона гневливая (яростная) и похотливая (вожделирующая) способности соответствуют послушной и непослушной разуму частям неразумной души. Кроме того, Дамаскин к непослушной разуму части души относит жизненные и растительные силы, "ибо эти управляются не разумом, а природой" (25, с. 156), а у Платона жизненное (животное) начало соответствует послушной разуму части души, а растительное — непослушной.

Еще во времена античности возникли две конкурирующие психофизические теории — "мозгоцентрическая" и "сердцецентрическая". Первым, кто утверждал, что мозг является органом души, был врач Алкмеон из Кротоны (6 в. до н. э.). Этому же мнению придерживались Гиппократ и Платон. Точнее, Платон в голове помещал разумную часть души, а в груди и брюшной полости — соответственно "яростную" и "вождеющую". Аристотель же считал, что органом души является сердце, а мозг служит в качестве аппарата, регулирующего жар крови.

Что касается Паламы, то он был убежденным "сердцецентристом" и указывал, что при исихастской практике надо "вселять ум" не просто в тело, а во "внутреннейшее тело тела", то есть в сердце, являющееся "сокровищницей разумной способности души и главным телесным орудием рассуждения" (13, с. 43, 44).

Важнейшим действием при исихии является многократное произнесение "умной молитвы" (ее полная форма: "Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного"), которое должно сопровождаться дыхательными упражнениями и определенным психосоматическим состоянием. Палама полагал, что "молитва без скорбного уязвления не имеет никакого качества", а "стояние в страхе, мучении, стоне и сердечной тоске" и "сокрушенное моление с осязаемой скорбью от поста и бессонницы" должны привести к тому, что страстная способность души, "поднимаясь до действия божественной любви, рождает спасительное уязвление и благословенную скорбь, за которой идет баня отпущения грехов, новое рождение в Боге, то есть слезы покаяния" (13, с. 164, 173, 175, 176).

Живший в прошлом веке русский последователь исихазма епископ Игнатий Брянчанинов говорил, что "у Отцов, при описании приемов сведения ума в сердце, указывается на основной, при котором молящийся садится на седалище высотой в пядь (около 23,5 см), низводит свой ум из головы в сердце и держит его там. Потом, болезненно приклонившись в напряжении мышц груди, плеч и шеи, начинает взывать умносердечно: "Господи Иисусе Христе, помилуй мя". Дыхание при этом удерживается в тишине, чтобы не рассеивались мысли" (24, с. 216). Точка концентрации внимания, называемая "Святое Святых", "сердечным местом", находится в "верхней части сердца, немного ниже левого сосца". Вначале ум, направляемый в эту точку, "там встретит тьму и холодность", но потом, после упорного моления, сдерживания дыхания, прижимания головы к груди и пр., "увидит себя светлым, исполненным ведения и рассуждения. Ум ощутит благого Бога и усладится Им" (24, с. 215, 217).

Все это напоминает методы индийской йоги. Правда, в ней используются другие словесные формулы (*мантры*) для повторения и другие "визуализации богов", но это не меняет сути психотехнической процедуры. Если же сравнивать уровень "восхождения" исихаста со шкалой медитативных ступеней йоги, то он окажется не очень-то высоким из-за своей эмоциональной насыщенности и соответствующим приблизительно *ананде* ("умиротворение-блаженство") (см. табл. 3, гр. 4).

Примечательно, что в выборе медитативной позы, которая, без сомнения, благоприятствует самовнушению и сосредоточенности, исихасты также не были оригинальны. Изображения скрючившегося подобным образом аскета можно встретить среди горельефов древнеиндийских храмовых построек. Г. Шолем приводит описание обряда вызывания душ умерших китайской сомнамбулой, при котором она садится на низкое сиденье и голова ее покоится на коленях (72, с. 49). Описание подобной позы можно также обнаружить в Талмуде и в древних трактатах по каббале. Так, например, каббалист 10 в. Хай бен Шрира указывает, что человек, желающий "узреть Меркабу ("Престол Бога", явившийся в видении библейскому пророку Иезекиилю. — В. Е.) и чертоги ангелов на небесах", должен после нескольких дней поста "положить голову меж колен и тихо распевать традиционные гимны и песни". Разумеется, результата достигает не каждый, а только тот, кто "наделен множеством достоинств" (72, с. 49).

Каббала, являющаяся мистическим течением в иудаизме, испытал при своем формировании самое непосредственное влияние неоплатонизма, тем не менее по своим идеалам тяготеет скорее к Аристотелю, нежели к Плотину. Душевная жизнь каббалиста, какой бы интенсивной она не полагалась, не выходит за сферу сущего.

Структура души в каббале описывается с помощью системы десяти *сефирот* (табл. 7, гр. 4). Эта система по своему происхождению явно исходит из эннеграммы, но эннеграммные закономерности в течение времени были основательно забыты каббалистами, и вследствие этого в учение проникло много нововведений, значительно деформирующих изначально заложенные смыслы.

С помощью системы *сефирот* описывается также структура души космического совершенного человека, называемого Адамом Кадмоном. Души отдельных индивидов в совокупности составляют космическую душу. Тем самым в каббале утверждаются антропокосмологические представления о сущности человека.

Высшим принципом в данном учении полагается сокровенное неизреченное божество, которое, поскольку оно выше всяких определений, называется просто "ничто" (*эн-соф*). Из этого "ничто" путем эманации, или "лучеиспускания", возникают последовательно все десять *сефирот* как этапы угасания божественного света до того момента, когда он полностью исчезает и наступает кромешный мрак, определяемый как "шелуха, скорлупа" (*клипа*) истинного бытия.

Структурное положение *эн-софа* относительно порождаемого им феноменального мира по-разному толковалось каббалистами. В некоторых случаях это почти то же самое, что и сверхсущее единое неоплатоников, и тогда справедливо применить к *эн-софу* триадичное подразделение (табл. 7, гр. 4), а в других — *эн-соф* настолько тесно сближается с первой *сефирот*, что почти не отличим от нее и может быть уподоблен перво двигателю Аристотеля.

В названиях *сефирот*, несмотря на то, что они были призваны описывать структуру души, нет соответствующего психологического содержания. Это содержание обнаруживается при толкованиях, наиболее ясное и простое из которых принадлежит известному каббалисту конца 16—начала 17 в. Генриху Кунрату: 1. "ум" ; 2. "интеллект" ; 3. "разум" ; 4. "высший рассудок" ; 5. "низший рассудок" ; 6. "представления" ; 7. "внутренние чувства" ; 8. "внешние чувства" ; 9. "посредник" ; 10. "предмет" (32, с. 59). За исключением последнего понятия, которое по теории психосемиозиса следовало бы поместить на ступеньку ниже (в область *клипы*), остальные практически повторяют аристотелевское подразделение души на составляющие, структурируясь при этом особым образом с помощью энеаграммы.

Сами же названия *сефирот* отражают, по-видимому, ту же самую систему психических уровней через присущие, как полагали каббалисты, этим уровням добродетели и, как сейчас бы сказали, "общекультурные ценности". Причем что касается добродетелей, представления о них были заимствованы из этического учения Аристотеля.

Вот наиболее употребительные переводы названий *сефирот*: 1. "венец" (*кетер*); 2. "мудрость" (*хохма*); 3. "разумение" (*бина*); 4. "величие, великодушие" (*гдула*); 5. "правосудие, справедливость" (*дин*); 6. "красота, доброта" (*тиферет*); 7. "победа, торжество" (*нецах*); 8. "слава, величие" (*ход*); 9. "основа" (*иесод*); 10. "царство" (*малхут*).

Действительно, аристотелевская "мудрость" в качестве добродетели созерцательного разума может быть скоррелирована с *хохмой* и *биной* каббалистов; "величавость" — понятие, которое Б. Рассел предлагал рассматривать в аристотелевской этике как "великодушие" (38, с. 195), — и "правосудность" — с *гдулой* и *диной*, поскольку эти этические добродетели требуют в их осуществлении большего участия практического разума, чем другие; "великолепие" — добродетель, выражающаяся в щедрых материальных "тратах во имя прекрасной цели" (" Ник. этика" 1122b5), — с *тиферет* и т. д. К "ценностям" следует, по-видимому, прежде всего отнести *кетер*, *иесод* и *малхут*, но можно найти им и другое объяснение.

Восходя по этой добродетельно-ценностной "лестнице", индивид, в принципе, мог бы подняться до самых ее вершин, но не далее, и тем самым уподобиться аристотелевскому мудрецу-философу. Однако постепенно, в ходе развития каббалы, высшие ступени этой "лестницы" столь обожествлялись, что даже подумать о такой возможности стало считаться крамолой. Так, согласно современному каббалисту-теологу А. Штайнзальцу, *сефирот* 4, 5 и 6, объединенные под общим названием "мир творения" (*брия*), — это "мир, которого человек способен достичь лишь в высочайшей точке своего духовного развития", а *сефирот* 1, 2 и 3, т. е. "мир излучения" (*ацилут*), — это столь сокровенное место, что его вовсе нельзя достичь, а он только "открывается пророкам в их видениях" (55, с. 29, 30).

Кстати, неоплатоник Порфирий в "Сентенциях" выделял четыре типа добродетелей, присущих человеческой душе и точно лежащих на структуру выделяемых в ней уровней: "политические", определяющие поведение че-

ловека в социуме (010₁); "катартические", из которых одни направлены на "очищение" высшей части души — практического разума Аристотеля (101₁), а другие — на низшую часть ума (100₁); "парадегматические", соответствующие соединению с высшей частью ума (011₁). Неоплатоник Прокл добавил к этому "гиератическую" добродетель, отражающую выход в сферу сверхсущего (110₀).

Способ описания уровней антропокосмоса с точки зрения не их общих операциональных значений, а только отдельных свойств, наподобие содержащегося в каббале, является достаточно распространенным в истории антропокосмологии. Так, выше рассматривалось представление о данных уровнях в аспекте медитативной практики йоги и буддизма (табл. 3, гр. 4, табл. 4, гр. 2.). Причем если в буддизме наряду с медитативной дистинкцией антропокосмоса существует и операциональная, построенная на теории *скандх*, то классическая йога ограничивается только первой, отталкиваясь для ее построения от операциональной системы *тамтв* санкхьи. Аналогичную ситуацию можно встретить и в суфизме.

Это учение представляет собой мистическое религиозно-философское течение в русле ислама, возникшее в 8 в. на территории современных Ирака и Сирии. К 11 в. суфизм обретает уже достаточно сложившуюся форму и благодаря теологическим обоснованиям аль-Газали (1058—1111) получает некоторое признание со стороны ортодоксального мусульманского духовенства.

Среди отдельных ветвей суфизма бытует мнение, что он древнее ислама и до своего обнаружения был тайной эзотерической школой. Это верно в том смысле, что данное учение является продолжением неоплатонической традиции, взятой в определенных аспектах и переосмысленной в контексте мусульманства.

Суфии в основном принимают неоплатоническую концепцию структуры антропокосмоса, состоящего из сверхсущего единого и его эманатов, но она их интересует прежде всего как теоретическое обоснование мистического пути познания высшего начала и экстатического воссоединения с ним. В связи с этим разрабатывается учение о суфийском пути (*тарикат*) как о методе очищения человека, подразумевающим соблюдение определенных этических норм и выполнение психотехнических и физических упражнений. В процессе этого очищения адепт проходит ряд стадий, "стоянок" (*макам*), являющихся устойчивыми этико-психологическими состояниями (например, покаяние, воздержание, терпение, упование и т. д.), которые необходимы для последующего сближения с божеством. Последнее проявляется в спонтанных и кратковременных тонкопсихических состояниях (*хал*), переживаемых как экстаз (*ваджд*), озарение (*ма'рифат*), интуитивное постижение высшей реальности (*хакика*). Мистическое озарение ставится выше чувственных и интеллектуальных способов познания и рассматривается как непосредственное лицезрение сути бытия.

В жизни мусульманина суфии выделяют три возможные для него стадии. Первая, *шариат*, — когда он является искренним ревнителем веры и вы-

полняет все законы и предписания Корана. Это внешний, экзотерический (*захир*) путь. Вторая, *тарикат*, — когда мусульманин становится адептом суфизма, овладевает основными его положениями и начинает практиковать разработанные в нем методы личного приближения к богу. Здесь начинается эзотерический (*батин*) путь. На третьей стадии, *хакикат*, суфий реализует мистические идеалы учения.

Рассматривая феноменальное бытие как проявление божественной сущности, суфий мыслит отношения между преходящим (*хадис*) и предвечным (*кадим*) диалогичными, построенными на основании взаимной любви. Тема мистической обоюдной любви творца (*хакк*) и творения (*халк*) — лейтмотив всего суфийского движения. Разумеется, среди творений в первую очередь подразумевается человек, и не просто человек, а истово верующий аскет-мусульманин (*захид*). Отношения между высшей сущностью (*зат*) и *захидом* в их сакрально-метафизическом смысле проходят в режиме чередования двух последних фаз из неоплатонической триады (*монэ, проодос, эпистрофэ*) — истечения, эманации (*нузул*) и поглощения, возвращения (*урудж*). На волне последней фазы, рассматриваемой как любовное влечение *захид* к *зат*, он может достичь с последним полного слияния (*таухид*).

Один из знаменитых персидских суфиев, Абу Йазид ал-Бистами (ум. 874), представитель школы "опьянения", считал, что подобное соитие индивидуального "Я" с божественным "Ты" приводит к полному растворению (*фана*) личности, теряющей при этом саморефлексию и находящейся в состоянии экстатического восторга, которое в некотором отношении — по сути, а не по выражению, — близко состоянию ведантийской *праджни* (011₁).

Видимо, к этой школе принадлежал Абу Абдаллах Хусейн ибн Мансур аль-Халладж, который в момент экстаза прилюдно восклицал: "Я есмь истинный" (т. е. бог), за что и был признан мусульманскими ортодоксами еретиком и казнен в 922 г.

Другой не менее известный персидский суфий, Абу-л-Касима Джунайд ал-Багдади (ум. 910), представитель школы "трезвости", полагал такое состояние лишь первой фазой божественной трансформации личности, пройдя которую, индивид вступает в полосу абсолютного самообладания, саморефлексии и одновременного пребывания (*бака*) в боге. У этого же мистика или позже было разработано представление о трех фазах *фана*, из которых последняя является *бака*; ее можно уподобить состоянию чистого *параматмана* (001₀).

Идею любовного диалогического отношения высшей сущности и души (*нафс*) суфия "великий шейх" Ибн Араби (1165—1240) выражал с помощью метафоры двух зеркал. Высшая сущность отражается в беспрестанно изменяющихся душевных состояниях, а душа вглядывается в сущностное "зеркало", но, будучи еще недостаточно чиста, видит только свое отражение и не знает, что скрывается за ним, пока окончательно не очистится, на что трепетно надеется.

Если бы влюбленная суфийская душа спросила у санкхьяика, что скрывается за образами этого магического зеркала, то тот бы ответил, что это ее сущностное Я — *пуруша-атман*. Если бы при этом санкхьяик был бы знаком с греческой мифологией, то ему могла бы по ассоциации прийти на ум история с Нарциссом — юношей-красавцем, влюбившимся в свое отражение в воде и от этой любви погибшим. Суфиев, конечно, нельзя назвать примитивными самолюбцами, напротив, они обладали высокой для своего времени нравственно-психологической культурой. Но все-таки какой-то изощренный "духовный нарциссизм" в их учении имеется, поскольку речь в нем идет, по сути, о прогрессирующей взаимовлюбленности эксплицитной и имплицитной частей целостного существа человека. Как бы там ни было, суфийский путь позволял адепту достичь на "лестнице совершенств" (*сулук*) духовных высот, проявлявшихся в тех или иных паранормальных психических способностях и определенных мистических переживаниях (*ахвал*). Считалось, что обретение последнего не зависит автоматически от желания индивида, а дается в качестве божественного дара в ответ на его усилия (*кушиш*), совершаемые при прохождении стадий совершенствования.

Как правило, суфии выделяли семь таких стадий и определяли их более или менее однотипно. Для примера можно взять семеричную схему совершенствования, используемую в суфийском ордене халватийа (табл. 7, гр. 5). Согласно этой схеме, прокомментированной Дж. С. Тримингэмом, "стремящийся к истине должен очистить свою душу (*нафс*), свое "Я", от склонности к *шахават*, т. е. к мыслям и желаниям обычного человека, и заменить их на любовь (*махабба*), а затем он должен броситься в пламя страсти (*'ушк*), чтобы возродиться в состоянии единения (*вусла*) и, перевоплотившись (*фана*) с помощью божественного дара смятения и потрясения (*хайра*), перейти к вечности (*бака*)" (44, с. 130).

Первая стадия мистического психоэтического совершенствования в суфийском варианте начинается с уровня (010₁), находящегося на АКЛ-шкале выше на одно деление того уровня (001₁), с которого начинается медитативная практика древнеиндийских школ (ср. табл. 3, гр. 4, табл. 4, гр. 2). Это связано с тем, что в суфизме речь идет о совершенствовании только человеческой, а не человеческой и животной душ вместе, как их различал Аристотель. Далее, в отличие от древнекитайских и древнеиндийских способов структурирования психики, в суфизме и некоторых других школах, находившихся под влиянием неоплатонизма, было принято выделять добавочный уровень (000₁), что давало в целом не шестеричную, а семеричную структуру. Китайцы, например, триграмму *Кунь*, соответствующую ТГ-оператору 000₁, рассматривали в совокупности с триграммой *Гэнь*, соответствующей ТГ-оператору 100₁, а каббалисты в соответствующее место структуры антропокосмоса не только вводили *сефирот Бина* (табл. 7, гр. 4), но иногда помещали (рядом с последней) *сефирот Даат* ("знание"). Указанное введение добавочного элемента связано, видимо, с тем, что школы-"семеричники" в своих построениях либо отталкивались от представлений того же Аристотеля, который производил троичное подразделение созерцательного разума, о чем говорилось выше, либо использовали в качестве метатеории психического эннеграмму в том семеричном варианте, на который указал Г. И. Гюрджиев (см. рис. 1).

По мнению суфиев, состояние *шахават*, определяемое как склонность к житейским страстям, присуще человеку, идущему по экзотерическому пути *шари'а* (табл. 7, гр. 6), т. е. формального богооткровенного закона мусульман (у немусульман эти страсти, естественно, ярче выражены). Более высокое состояние, *махабба*, непосредственно обнаруживающее взаимную любовь между богом и его творением, человек обретает, вступив на эзотерический суфийский путь *тарики*, дающий ему с помощью определенной системы обучения способности мистического видения мира. Развивая эти способности, адепт наполняется возвышенной страстью, *'ишк*, являющейся как бы его проводником в области мистического, внеэмпирического знания *ма'рифата*. Это знание позволяет суфию обнаружить свое онтологическое единство, *вусла*, с божеством и тем самым познать истинную реальность — *хакика*. Далее наступает момент духовного растворения, *фана*, суфия в божестве, что рассматривается как состояние святости, *вилайа*, пребывания под божественным покровительством. Более интенсивное проникновение в духовные глубины приводит суфия к состоянию оцепенения и транса, *хайра*, поскольку он сталкивается с тем аспектом сущности божества, *зат аш-шари'а*, который выступает в качестве творца феноменального мира со всеми его законами существования. Заключительным этапом совершенствования адепта суфизма является его стабильное пребывание, *бака*, в том аспекте божественного, который является основой и сутью всего, всеобщей сущностью — *зат ал-кулл* (табл. 7, гр. 6).

Полагалось, что каждая из семи стадий совершенствования связана с мистическими переживаниями цвета и звука, с проявлениями того или иного телесного центра или центров, имеющих внетелесные, сакральные местоположения, с раскрытием видения того или иного космологического уровня с его обитателями и т. д.

Также полагалось, что каждая из семи стадий соответствует тем или иным духовным способностям, включая и паранормальные. Сведениями об отдельных выдающихся суфиях, обладавших исключительной мудростью и прозорливостью, проявлявших способности к ясновидению, яснослышанию и т. д., пестрят рассказы, посвященные деятельности суфийских орденов. Однако надо заметить, что среди данных способностей не нашлось таких, которые позволили бы адептам суфизма подкорректировать свою картину мира в тех ее аспектах, которые явно смонтированы с помощью формального использования мировоззренческих штампов, свойственных духу эпохи возникновения учения (а то и более ранних времен) и старательно сохраняемых в нем до наших дней.

10. "Второе осевое время" (вместо заключения)

"Осевым временем" назвал К. Ясперс эпоху примерно между 800 и 200 гг. до н. э., когда параллельно в Китае, Индии, Иране, Палестине и Древней Греции возникли духовные движения, в ходе которых сформировался "человек такого типа, какой сохранился и по сей день". В эту эпоху на смену мифологическому мышлению приходит философия, "человек осознает бы-

тие в целом, самого себя и свои границы". Прежние верования и воззрения подвергаются анализу и пересмотру. Ставятся радикальные вопросы. Испытываются различные возможности философского постижения действительности. Одни идейные направления конкурируют с другими. Все это приводит к тому, что именно в эту удивительную эпоху и "были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей" (58, с. 32, 33).

События, характеризующие "осевое время", были ограничены в пространственном отношении, но исторически их действие оказалось практически всеохватывающим. Народы, непосредственно не участвовавшие в духовном движении этого периода, либо остались на уровне первобытного существования, либо впоследствии были вовлечены в орбиту процесса перестройки человеческого менталитета, инициированного "осевым временем".

На Западе представление о духовной истории человечества складывалось на основе христианской веры. В "явлении Сына Божьего" долгое время видели решительный поворот в потоке мировых событий, ежедневным подтверждением чего служит европейское летоисчисление от "рождества Христова". Но христианская вера — это лишь одна из форм веры, а не вера всего человечества. Подлинной осью истории может быть только то, что свойственно всему человечеству, что его объединяет и представляет его непосредственный опыт постижения действительности. Смысл философии, по К. Ясперсу, или, как он выражается, "философствования", — в создании каналов общечеловеческой "коммуникации", поскольку "способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдаль" (58, с. 49). Основанием для такой "коммуникации" являются достижения "осевого времени". Кроме них К. Ясперс видит только одно "действительно новое свершение духовного и материального характера" — это возникновение с конца 18 в. эпохи науки и техники, в которую мир "фактически стал единой сферой общения", произошло как бы "соприкосновение, объединение людей для свершения мировой истории, духовное и техническое оснащение перед началом пути". По своему значению в истории эта эпоха не тождественна "осевому времени", но, может быть, именно она "приведет через образования, которые окажутся аналогичными организациям и свершениям великих культур древности, к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека" (58, с. 52, 53).

С антропокосмологической точки зрения оценка исторических духовных реалий во многих отношениях близка ясперовской. В зачаточном состоянии антропокосмология возникает вместе с возникновением человека. В эпоху древнейших цивилизаций Месопотамии, Египта, Хараппы и Китая она выступает уже в более четких очертаниях, но только в духовном движении "осевого времени" наступает освобождение антропокосмологии от мифологии и происходит теоретическое и философское ее осмысление. Древнекитайские последователи "совершенномудрых", творцы Упанишад, Капила, Будда, Махавира, Зороастр, Пифагор, Платон, Аристотель и другие мыслители того периода создают учения, влияние которых распространяется

вплоть до наших дней. Возникающие в "постосеовое время" антропокосмологические учения уже не столь значительны, опираются на учения "осеового времени" и часто являются их деградацией, нежели развитием.

Что касается христианства, то в плане разработанности представлений о структуре антропокосмоса оно выглядит, пожалуй, самым бледным на фоне рассматривавшихся в настоящей книге религиозных учений, что связано с особенностями истории его возникновения. Первоначальное христианство не имело ничего общего с антропокосмологией. Это было еретическое движение в иудаизме, имеющее социально-мессианский характер. Оно опиралось на традиционную веру иудеев в приход из "колена Давидова" царя-машиаха ("помазанника"), который спасет иудейский народ от его врагов и сделает его жизнь счастливой. Ересь же заключалась в том, что первые христиане считали, что этот спаситель уже приходил, не был принят иудеями и был распят, но вскоре придет вновь "во славе" и накажет не уверовавших в него. Они были убеждены, что "второе пришествие" состоится еще при их жизни и им уже не дано будет познать смерть. Но время шло, одно поколение сменялось другим, а спаситель все не приходил. У последователь ереси, в ряды которых уже начали вступать и неиудеи, появилась необходимость осмыслить свое положение и скорректировать проповедуемое ими учение, вследствие чего оно стало пополняться не только новыми мифологемами, но и отдельными идеями эллинистической философии и антропокосмологии. Процесс этот был достаточно медленным и болезненным, и только на Никейском соборе в 325 г. христианство обрело более или менее четкие очертания.

Повсюду, где христианство становилось государственной религией, оно как могло пресекало всякое свободомыслие, требуя беспрекословного принятия своих догм. Последние настолько ошеломляюще фантастичны, что способны слабые умы вводить в ступор. Но когда это явление принимает массовый характер, то и сильному уму трудно ему противиться. Поэтому не удивительно, что многие столетия христианство диктовало Европе свой способ мировосприятия. Это привело к специфической деформации сознания европейца, к расщеплению его психической жизни на области "сердца" и "ума" — веры и рационального мышления (здесь можно вспомнить печально известную формулу Тертуллиана: "Верую, потому что абсурдно"). А раз возникает расщепление, то образуется и "напряжение", "силовое поле" между полюсами, их соперничество и, как следствие, усиленная генерация особого рода духовной энергии. Вера не имеет способности к развитию, поскольку это привело бы ее к выходу за свои границы. Вере остается только костенеть. Напротив, рациональности ничто не препятствует развиваться, если на это имеются благоприятные условия. Такие условия начали складываться в Европе в эпоху Возрождения (15—16 вв.), когда европейцы вновь открыли для себя античную культуру с ее выдающимися рациональными традициями. Это было время, когда восточные культуры начали приходить к своему упадку. В результате европейская цивилизация первая вошла в эпоху науки и техники, подтягивая за собой затем и остальные культуры.

Европейская наука последних столетий — это явление совершенно иного порядка, нежели древняя антропокосмология. Первые ее шаги выглядят

достаточно ущербными. Ей было свойственно переболеть механицизмом, редукционизмом, вульгарным материализмом и пр. "измами". Иногда еще возникают и "рецидивы". Однако европейской науке все же удалось встать на правильный путь развития, заключающийся в диалектическом процессе смены изживающих себя парадигм более прогрессивными, и такой путь обязательно приведет ее к созданию новой антропокосмологии, в которую будут включены и истинные достижения "осевого времени".

Несмотря на то, что "осевое время" должно было, по мнению К.Ясперса, выработать основания для "коммуникации", таковой между Европой и Востоком практически не было. Речь не идет, конечно, о каких-либо фрагментарных культурных контактах, в результате которых происходит взаимообмен отдельными духовными ценностями. "Коммуникации" не было как акта взаимопонимания и слияния духовных культур. Виной этому, пожалуй, — беспрецедентная уверенность европейцев в превосходстве своей культуры, позволявшая им взирать на все инородное как на недомыслие или курьез. В связи с этим и почти полное незнание долгое время европейцев с духовностью Востока.

Только с конца 18 в. на Западе начинается научное изучение восточных культур. В 19 в. ориенталистика переживает настоящий бум. Европейцы узнают все новые и новые сведения о религиозных и философских учениях Востока. Переводятся священные тексты. Издаются обобщающие труды. На восточную мудрость обращают внимание философы (Гегель, Шлегель, Шопенгауэр и др.). При этом среди культурной публики, знакомящейся с духовным восточным наследием, возникает конфронтация. Одна ее часть видит превосходство Запада над Востоком, а другая — наоборот. Однозначно против Востока настроено христианское духовенство. Однако надо отметить, что все эти прежнеевременные оценки мало что стоили. Все-таки тайны Востока были все еще за семью печатями для европейцев. Только в начале нашего столетия появляются глубокие исследования философии и религии Востока. Но мало и очень мало при этом обращается внимания на их антропокосмологические аспекты. Эннеаграмма, обнаруженная Г. И. Гурджиевым также в начале века, вообще осталась вне поля зрения ориенталистов. Поэтому, если учитывать, что, согласно совершенно справедливому определению Г. И. Гурджиева, эннеаграмма является универсальным средством общения, то говорить о подлинной "коммуникации" между различными культурами пока не приходится.

Эннеаграмма — это нечто большее, чем любое из достижений "осевого времени". Да и возникла она в более раннюю эпоху. Однако определить точно источник ее происхождения на сегодняшний день не представляется возможным, что и не удивительно, учитывая ее эзотерический характер. Совершенно очевидно, что в "осевое время" эннеаграмма была известна в Китае и Иране. Через иранцев с ней знакомятся в Европе и Палестине. Об Индии сказать что-либо определенное трудно. Дошедшие до нас древнеиндийские учения не содержат в явном виде знания об эннеаграмме, хотя часто и имеют ее структуру. Как бы там ни было, эннеаграмма является основой для понимания многого из духовного опыта древности и, одновременно, для создания новой антропокосмологии.

Необходимость создания новой антропокосмологии давно уже назрела. Состояние мировой культуры, с которым человечество подходит к третьему тысячелетию, показывает, что традиционные системы ценностей в целом уже не работают. Повсеместно наблюдается кризис основополагающих мировоззренческих концепций, от которых зависит функционирование политики, экономики, морали, науки и искусства. Человечеством создается планетарная ситуация, угрожающая существованию всей экосистемы. Все это приводит к необходимости пересмотра прежних мировоззренческих позиций, выбора ценностных ориентиров и научно-философских приоритетов, созданию новых культурологических парадигм.

Известно, что развитие как таковое идет по спирали. На новой ступени происходит как бы возврат к пройденным ранее ступеням, приобретающим при этом новое качество. Последовательное движение сочетается с движением циклическим, протекающим по закону отрицания отрицания. В таком сложном и многоплановом явлении как человеческая культура могут иметь место самые разнообразные циклы изживания и возрождения тех или иных явлений ближайших и далеких времен. Конкретные духовные достижения "осевого времени" частично сохранили преемственность с нашей эпохой. Но есть и много забытого, но достойного возрождения. Способ выявления таких духовных ценностей с помощью теории психосемиозиса был показан в настоящей книге. Но эта теория касается только отдельных сторон целостной проблемы построения новой антропокосмологии. Чтобы последняя стала реальностью духовной жизни будущего человечества, необходимо включение в нее множества добавочных факторов, оцениваемых с помощью других научных дисциплин. Кроме того, следует учитывать и факторы, получившие отрицание в "осевом времени", но определявшие специфику предыдущей эпохи. По закону отрицания отрицания, они возрождаются в конце полного триадичного цикла развития с новым, приобретенным в этом цикле содержанием.

В "осевое время" появляется человек сегодняшнего типа. Этого человека характеризует способность к рефлексии, стремление осознать себя и свое место в мире. Но какова цена данного приобретения? Духовное движение "осевого времени" происходило среди народов, находившихся в стадии завершения перехода от родовых отношений к классовым. Первобытный коллективизм сменяется государственным устройством общества, становление которого сопровождалось войнами, междоусобицами, дележом богатств, появлением рабства и т. д. В связи с этими внешними изменениями происходят изменения и в душевном состоянии человека. Обретенная независимость от рода способствовала его осознанию себя как личности. Мысль его пробуждается от спячки, он обнаруживает свое одиночество перед лицом чуждого, незнакомого ему мира, начинает понимать трагизм своего положения, ищет спасения, способы справиться с бременем своего жалкого существования.

Вместе с распадом родовых отношений меняется и мировоззрение человека. Родовое сознание воспринимало общность людей, объединенных на родовой основе, как единый космобиосоциальный организм, живущий в соответствии с природными ритмами и имеющий единственной целью самовос-

производство. Такое сознание структурируется по принципу родовых отношений и пространственно-временных отношений элементов духовно-материального тела рода. Пространственно тело рода совпадало с чувственно воспринимаемым мировым пространством. Временные отношения внутри родового тела мыслились как календарные перемены и как циклы порождения членов рода, ведущих свое происхождение от единого двуполого первопредка (например, у древних китайцев это мог быть *Ди*, а у древних индийцев — *Пуруша*). В образе первопредка олицетворялось единство всего рода, он воспринимался как источник всего мироздания и как субстанциальная основа каждого отдельного члена рода, как целый род и как сакральная его часть.

С развитием социальных отношений, обусловленных объединением родов в племена, последних — в племенные союзы, покорением одних племен другими и пр., представления о первопредке трансформировались. Он оказывался подчиненным первопредку более сильного рода, или на его место вставал первопредок такого рода (например, древнееврейский племенной союз объединился вокруг одного *Яхве*). В последнем случае он уже не может быть так близок человеку, как ранее, и приобретает качества бога, которому надо религиозно поклоняться. Вместе с этим рушились представления о целостном космобиосоциальном организме, частичкой которого являлся ранее индивид. Возникает его отчуждение от неродственного ему уже человеческого сообщества. Процесс этот проходит достаточно медленно, в контексте всевозможных анимических, спиритуалистических и других верований, имевших в каждой культуре свои особенности, но так или иначе он коснулся всех народов, вступивших в "осевое время".

В этот период еще сохраняется смутное воспоминание о былом родовом единстве в далеком "золотом веке", на фоне тоски по которому и создаются различные религиозно-философские учения. Но прошлое уже не вернуть. Колоссально расширился горизонт познания человека. Изменился категориальный ряд его мышления. Во многом этому способствовали контакты с более древними цивилизациями, которые давно уже пережили подобный этому критический период и функционировали на своем закате по законам, разительно отличающимся от законов родовых обществ. Поэтому в созданных в "осевое время" религиозно-философских учениях хотя и говорится о единстве, но уже не о родовом, а о космическом. Человек обретает индивидуальность и не стремится к коллективизму ни в земном, ни в потустороннем мире. Он встречается один на один с безличным космосом и ищет в нем индивидуального спасения или молит о таковом сверхчеловеческого (иначе, бесчеловечного) бога.

От прошлой эпохи остается антропоморфологизирующий способ видения мира, но служит он уже другим целям. Бог или боги "осевого времени" антропоморфны, высшие принципы мироздания типа "мирового духа" или "сущностного Я" — также, хотя и в ином ключе. По сути, и те и другие являются отдельными элементами антропосферы, но человек "осевого времени" таковыми их не воспринимает. Он не всегда осознает проецирующей функции своего мышления и не может преодолеть психологизирования в по-

строении картины мира. В результате последняя наполняется всевозможными антропоморфными образами.

Не следует идеализировать родовое общество. Реально в нем мало было общего с воспеваемым поэтами "золотым веком". Их призывы к первобытной простоте в наше сложное время безнадежно утопичны. Но вот на идею единства рода как космобиосоциального организма следовало бы обратить внимание, распространив ее на все человечество в целом.

Сейчас стало ясно, как тесен земной шар и как взаимосвязаны судьбы живущих на нем народов. Человечество осознало свои единые генетические корни и, несмотря на различие в культурах, пытается найти язык взаимопонимания. Происходит экономическая интеграция. В политике предпринимаются некоторые шаги, направленные на сближение наций. Таким образом, тенденция к единению уже намечена. Но она пока еще недостаточно глубока.

Подлинное признание человеческого рода как единого космобиосоциального организма предполагает взгляд на человека как на существо, включенное в этот организм на всех уровнях антропокосмоса. С точки зрения теории психосемиозиса, человек посредством "нулевости" находится в единении со всем космосом, а посредством "квазинулевости" — со всеми остальными людьми, в совокупности составляющими некую выделенную в космосе сферу. В этой антропосфере, или, что то же самое, в этом космобиосоциальном организме человеческого рода, имеется информационная и субстратная составляющие, имплицитная и эксплицитная части. В предыдущих главах описывались механизмы коммуникации психокосмоса отдельного человека с реалиями, существующими в пределах данной сферы, а также описывалась ее структура. Здесь же следует еще раз обратить внимание на взаимозависимость ее компонентов.

Исходя из этой взаимозависимости, индивидуальный психокосмос, имея определенную автономию, по большому счету не может все же существовать вне космобиосоциального организма человечества. Его тонкие структуры находятся в зависимости как от его собственного физического тела, так и тонкого и физического аспектов этого организма. Этот момент очень важен, так как проливает свет на посмертную судьбу человека. Если он сумеет в течение жизни стать полноценной личностью, иначе говоря, "кристаллизовать" свои тонкие структуры, то после физической смерти его жизнь будет проходить, так же как и ранее, в лоне антропосферы, но только в тонких ее планах. Если же такой "кристаллизации" не произойдет, то квазиличность расформируется на информационные блоки, которые все-таки успели сложиться внутри себя, но не составляют меж собой устойчивого соединения. Они также оказываются в антропосфере и находят в ее информационных структурах то или иное применение. Таким образом, космобиосоциальный организм человеческого рода в случае несостоявшейся личности теряет не столь уж много, и такова, видимо, была типичная ситуация в родовом обществе. "Осевое время" открыло путь для личностного роста человека, и это в определенной степени рано или поздно должно повлиять на состоя-

ние всего космобиосоциального организма человечества, переводя его в качественно новое состояние.

Под тонкими структурами здесь понимается не "тонкое тело" санкхьи, а эннеаграммные структуры в составе человека, обслуживающие психосемиотические процессы и имеющие не вещественный, а некий полевой субстрат. Таким субстратом, возможно, является торсионное поле само по себе или в соединении с физическим вакуумом. Как указывалось в третьей главе, в теории Г. И. Шипова физический вакуум является производным от торсионного поля, служа, в свою очередь, основой для образования вещества (54, с. 80—88). В такой последовательности наблюдается одна линия зависимости планов бытия. По противоположной линии, исследованной А. Е. Акимовым, источником торсионных полей является вещество, а точнее, спины элементарных частиц (2, с. 107). Мозг человека имеет сложноорганизованные спиновые подсистемы, которые можно рассматривать в качестве передатчиков и приемников торсионного поля. Посредством него возможен обмен информацией между индивидами и объединение их разумов в некий коллективный разум. При этом торсионное поле должно обладать особой структурированностью, характерной для человеческих существ. В создаваемом коллективными усилиями антропоструктурированном торсионном поле, под его непрерывным воздействием, происходит формирование и функционирование мозга отдельного человека, а мозговая деятельность последнего, в свою очередь, вносит свой посильный вклад в поддержание уровня его структурированности. Благодаря такой взаимодополнительности вещественной и невещественной составляющих антропосферы, она работает в режиме самоорганизующейся системы.

Высказанная только что концепция несколько отличается от представлений о посмертном существовании человека и структуре антропокосмоса, имевшихся в религиозно-философских учениях "осевого времени", но генетически с ними связана, поскольку строится на основе переосмысления результатов их компаративного анализа в контексте теории психосемиозиса и с учетом представлений родового общества. В этих учениях больше внимания уделяется "небесному" человеку, чем "земному", ставится акцент на индивидуальной судьбе, а не на коллективной. Но, как известно, истина — посередине.

В данной концепции преодолеваются негативные моменты космизма и антропоцентризма. Отдельный человек не является песчинкой, затерявшейся в одном из бесчисленных миров. У него есть духовная родина — человечество, забота о котором благоприятно отзовется и на его судьбе. Человечество не может рассматриваться центром и высшей целью мироздания. Оно есть лишь одна из форм жизни, пусть и достаточно развитая. Сняв с себя воображаемый статус хозяина космоса и земной природы, человечество может научиться ценить и понимать другие формы жизни, овладеть искусством сосуществовать с ними в ладу.

В теологическом варианте антропоцентризма предполагается, что мир создан божественной силой для человека, который может безоглядно эксплуатировать природные ресурсы, поскольку бог предусмотрел соизмеримость

их объема и человеческих запросов. Без сомнения, такой взгляд послужил одной из причин все сильнее надвигающегося экологического кризиса. Альтернативная позиция должна подразумевать достижение благосостояния общества, необходимого для полноценного существования его членов и исключающего неразумное накопительство и беспредельное потребительство.

Другая крайность теологического антропоцентризма заключается в апокалиптических ожиданиях, согласно которым после ряда сокрушительных природных и социальных катаклизмов наступит уже давно замышленный "благостным" богом "конец света" и возникнет "новое небо и новая земля", а с неба сойдет "святой город Иерусалим" (Откр. 21.1—2), в котором будут жить немногочисленные христианские "праведники", записанные в книге жизни. Неясно, как с последним, но что касается мировых катаклизмов, то подобные ожидания действительно могут к ним привести, ибо они предполагают вольные или невольные действия, направленные на их осуществление. Результатом будет то, что разрушится антропосфера, и тем, кто способствовал или попустительствовал этому (да и всем остальным), уже не удастся оказаться ни в раю и ни в аду, поскольку и то и другое является элементами ее структуры, а точнее, гипостазировавшимися психическими состояниями индивида с соответствующими интенциями.

Антропоцентризм в философии выражается прежде всего в том, что первопричина бытия отождествляется с тем или иным духовным состоянием человека. Такая позиция характерна для идеализма. С другой стороны, в вульгарном материализме также присутствует антропоцентризм, поскольку за основу мира берется "материал", то есть такой субстрат вещей, который доступен человеку в его внешнем практико-познавательном опыте, являющимся в любом случае исторически ограниченным, а значит, неполным. В определении антропосферы нет ни той ни другой крайности. Ее основой полагается "нулевость", которая не является свойством психики человека и не входит в тот или иной опыт человека. Остальные элементы структуры антропосферы можно рассматривать как с идеалистических, так и с материалистических позиций, поскольку при определенных ситуациях они в известной степени могут быть доступны тому или иному опыту человека. В конечном счете выбор той или иной позиции — это выбор только языка описания. В идеалистическом ключе удобнее описывать психические феномены, а материализм эффективнее при исследовании естественнонаучных сторон антропосферы.

"Нулевость" — это абсолют. В диалектическом материализме последний называется "материей". Но это просто неправомерное использование данного слова. Другое дело, что диалектический материализм, высказывая много верных вещей, в то же время отрицал возможность посмертного существования человека. На том уровне науки, при котором возникла и развивалась эта философия, действительно нельзя было сказать что-либо положительное в пользу бессмертия. Пожалуй, разрабатываемая здесь концепция антропосферы может позволить выбраться из этого тупика.

В идеалистических учениях абсолют отождествляется с понятием бога. Но "нулевость" не имеет смысла называть богом. Бог по ту сторону психики безразличен для человека. К нему нельзя обратиться с молитвой. Он не может стать правящей силой в душе и источником этических законов. Находящегося по эту сторону психики феноменального, "практического" бога указанная концепция не отрицает, указывая, однако, что его изобретает сам человек. Коллективными усилиями верующих, концентрирующих свои психические энергии вокруг одной идеи, в антропосфере создается некое системное образование, которое и выполняет функции такого бога. Вследствие принудительной силы молитвы (которая есть на самом деле закамуфлированная благочестием магия) оно может разрядить свои запасы энергии, и верующий получит то, что он хочет. Это же системное образование может руководить теми или иными поступками человека и определять его этические нормы. Человеку свойственно создавать себе такого бога, ведает он это или не ведает. По сути, любое боготворчество представляет из себя гипостазирование его скрытых и явных способностей и устремлений, направляемое формами известного ему мировоззрения или религии. И если человек не развивается, то не развивается и его бог.

Беда в том, что очень часто сомнительные религиозные доктрины, ставящие во главу угла какого-нибудь недоразвитого бога, ведут к сектанству и конфронтации членов общества. Этими доктринами оправдываются разного рода изуверства. Во имя них ведутся "священные" войны. И только понимание истинной природы богов как системных образований в составе антропосферы могло бы исключить эти негативные моменты из жизни человечества.

С помощью концепции антропосферы можно объяснить феномены материализации или визуализации образов массового религиозного сознания, проявления необычных свойств у предметов религиозного культа, причины коллективных психозов, юнговское явление синхронизма и пр. Эта концепция позволяет также по-новому взглянуть на феномен воспоминания прошлого перерождения. Появление человека на свет не является воплощением его души, как учат брахманические религии. Человек, будучи элементом антропосферы, содержит в себе множество тонкоматериальных квазиличностных комплексов, некоторые из которых достались ему в наследство от когда-то живших на земле людей. Вместе с ними сохраняется и соответствующая информация, готовая актуализироваться в подходящий момент. Собственно говоря, содержание психического опыта индивида лишь в какой-то степени является его собственным. Структуру тонкой составляющей антропосферы можно сравнить с глобальной компьютерной сетью, объединяющей персональные ЭВМ — психические агрегаты отдельных людей. Каждая такая ЭВМ помимо своих программ и баз данных имеет еще тот или иной доступ к другим индивидуальным или коллективным информационным системам. На стыке всевозможных информационных потоков в такой сети и возникают те или иные виртуальные реальности, созерцаемые мистиками в своих "восхождениях" и через сферу бессознательного оказывающие влияние на содержание психического опыта у неискушенных людей.

Безусловно, эта компьютерная метафора еще нуждается в уточнении, но и без нее ясно значение антропосферы для жизни отдельного человека. Поэтому уже сейчас можно строить с учетом этого значения стратегию вступления человечества во "второе осевое время" и определять основополагающие принципы будущей культуры.

Очевидно, что концепция антропосферы снимает проблемы теодицеи или космодицеи (т. е. "оправдания" бога или космоса как высших сил, от которых зависит наличие в мире зла) как лишенные какого-либо смысла. Вместе с тем она делает возможным решение проблемы основания морали. С точки зрения этой концепции, мораль не является чем-то изначально противоположным практическим интересам и естественным склонностям людей, поскольку благодаря ей поддерживается сохранность человеческого рода в целом, а значит, и отдельного человека. Поэтому не следует искать морального начала вне бытия человека, среди тех или иных "высших сил". Другое дело, что человек в его настоящем состоянии представляет собой незавершенное существо. Его этические нормы должны совершенствоваться за счет доведения до осознания мысли о неотделимости его от антропосферы, а значит, и от непосредственно окружающих его конкретных людей. Идущее из глубины веков "золотое правило" нравственности: "Не делай другим того, чего не желаешь себе", — в новую эпоху должно быть дополнено словами: "поскольку в других есть частичка тебя". Если космос сам по себе этически нейтрален, то функционирование тонкого плана антропосферы во многом опирается на этические, эволюционирующие вместе с человеком законы. Поэтому добрыми делами получает человек возможность гармонизации отношений между своей индивидуальной эннеграммой и антропосферным континуумом.

Концепция антропосферы позволяет по-новому взглянуть на созидательно-трудовую деятельность человека. Не секрет, что многие религиозно-философские системы древности видели в такого рода деятельности лишь "божью кару" и предпочитали ей уход от мира или созерцательный образ жизни. Вместе с тем "делание" как таковое, доводимое до адекватной намеченной задаче реализации, "результативное делание", согласно учению Г. И. Гурджиева, является кардинальным средством как для снятия "буферов", так и для формирования (" кристаллизации") устойчивой эннеграммной структуры психокосмоса индивида. Пожалуй, с этим следует согласиться. Но Г. И. Гурджиев не учитывал общечеловеческой значимости "делания", его целесообразности и полезности в контексте накопления духовных и материальных антропосферных ресурсов, так же как не учитывали этого в древнеиндийских учениях о деянии-*карме*, которое определяет судьбу человека, или в даосизме, говорящем о "не-деянии" (*у вэй*), которое также есть "деяние", но не имеющее тех негативных последствий, что свойственны его профанической форме. Но ведь именно это накопление, производимое за счет созидательно-трудовой (интеллектуальной и физической) деятельности множества людей, является той базой, благодаря которой и может существовать индивидуальная эннеграмма. Иначе говоря, человек в известной степени живет в искусственной среде, в результатах этой деятельности, касающихся тонкого и грубого планов антропосферы, и качество

его жизни зависит от его личного вклада в коллективный созидательно-трудовой процесс.

Поэтому идеал творчества — важный компонент будущей культуры. "Деланием" мыслителей новой эпохи должно быть осуществление интеграции истинных духовных достижений древних религиозно-философских учений в целостную мировоззренческую систему, отвечающую запросам эволюционирующего человека, а "деланием" мистиков — проникновение в неизвестные пока измерения антропосферы и передача своего опыта всему человечеству.

"Общим делом" в эту эпоху должна стать забота об экологии "земного дома" человечества, выступающего в качестве опоры для тонких структур антропосферы, и об экологии духа, являющегося информационной составляющей этих структур. Иначе говоря, новая культура должна быть направлена на создание материальных и духовных условий гармонического развития антропосферы и каждого отдельного человека, мыслимого как космический феномен.

Литература

1. Акимов А.Е. Эвристическое обсуждение проблемы поиска новых дальнедействий. EGS-концепции. М., 1991, Препринт № 7А.
2. Акимов А.Е., Бинги В.Н. О физике и психофизике // Сознание и физический мир. Вып. 1. М., 1995.
3. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1, 4. М., 1976, 84.
4. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.
5. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. 3. Пер. с тиб. Б. В. Семичева и М. Г. Брянского. Улан-Удэ, 1980.
6. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскр. В. И. Рудого. М., 1990.
7. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Пер. с санскр. Е. П. Островской и В. И. Рудого. Спб., 1994.
8. Веккер Л.М. Психические процессы. Т. 1. Л., 1974.
9. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали А. В. Парибка. М., 1989.
10. Выгодский М.Я. Арифметика и алгебра в древнем мире. М., 1967.

11. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. М., 1975.
12. Говинда, Лама Анагарика. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. Спб., 1993.
13. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. Пер. В. Вениаминова. М., 1995.
14. Гурджиев Г. Беседы с учениками. Киев, 1992.
15. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
16. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991.
17. Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972.
18. Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1994.
19. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
20. Дубровский Д.И. Психика и мозг. Результаты и перспективы исследований // Мозг и сознание. М., 1994.
21. Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. М., 1993.
22. Зенон. О природе // Вестник Матенадарана. Ереван, 1956, ? 3.
23. Ибн-Сина. О душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
24. Игнатий Брянчанинов. Сокровенная жизнь и Богопознание по "Добротолюбию" // Сердце чисто созижди во мне, Боже. Ч. 1. Мюнхен, 1991.
25. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992.
26. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.
27. Лосев А.Ф. Бытие, имя, космос. М., 1993.
28. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия // Мистическое богословие. Киев, 1991.
29. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
30. Мокшадхарма. Махабхарата (Философские тексты). Вып. 5, кн. 1. Ашхабад, 1983.

31. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1884.
32. Папюс. Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. Спб., 1992.
33. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2, 3. М., 1993, 94.
34. Плотин. Избранные трактаты. Ч. 1, 2. М., 1993.
35. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
36. Прибрам К. Языки мозга. М., 1975.
37. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1994.
38. Рассел Б. История западной философии. Т. 1. М., 1993.
39. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
40. Сефер Иецира, то есть Книга Творения // Папюс. Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. Спб., 1992.
41. Смирнов Б.Л. Санхья и йога // Махабхарата (Философские тексты). Вып. 7, кн. 2. Ашхабад, 1981.
42. Табеева Д.М. Руководство по иглорефлексотерапии. М., 1980.
43. Торчинов Е.А. Религиозная доктрина даосизма: учение о бессмертии и путях его обретения // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Спб., 1994.
44. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989.
45. Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963.
46. Упанишады. Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. М., 1991.
47. Урманцев Ю.А. Общая теория систем: состояние, приложение и перспективы развития // Система. Симметрия. Гармония. М., 1988.
48. Успенский П.Д. В поисках чудесного. Спб., 1992.
49. Успенский П.Д. Четвертый путь. Кн. 1. М., 1995.
50. Фалев А.И. Классическая методология традиционной китайской чжэнь-цзю-терапии (иглоукалывание и прижигание). М., 1993.
51. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.
52. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

53. Чхандогья упанишада. Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. М., 1991.
54. Шипов Г.И. Теория физического вакуума. М., 1993.
55. Штайнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. Иерусалим, 1990.
56. Щербацкой Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
57. Энциклопедия оккультизма. Т. 1. М., 1992.
58. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.
59. Bernhard F. Zur Interpretation der Pratityasamutpada-Formel. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens. Bd. 12—13. Leiden—Köln—Wien, 1968—1969.
60. The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka). Vol. 4. Mahavagga. Trans. I. B. Horner M. A. L., 1982.
61. The Book of the Kindred Sayings (Sanyutta-Nikaya). Part. 2. The Nidana Book (Nidana-Vagga). L., 1982.
62. The Buddhacarita, or Acts of the Buddha. Ed. and trans. by E. H. Johnston. Pt. 2. New Dehli, 1972.
63. Buddhist Suttas. Trans. by T. W. R. Davids. N. Y., 1968.
64. Conze E. Buddhist Thought in India. L., 1962.
65. Forke A. The World-Conception of the Chinese. L., 1925.
66. Granet M. La Pensée Chinoise. Paris, 1950.
67. Huang Ti Nei Ching Su Wen. The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine. Baltimore, 1949.
68. Needham J. Science and civilisation in China. Vol. 2, 3. Cambridge, 1956, 1959.
69. Oldenberg H. Buddha. Seine Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin, 1890.
70. Patanjali Bh.Sh. Aphorisms of Yoga. Trans. by W. B. Yeats. L., 1952.
71. The Sankhya Karika of Iswara Krishna. Trans. J. Davies. L., 1881.
72. Scholem G. Major trends in Jewish Mysticism. N. Y. 1978.
73. Sung Z.D. The Symbols of Yi King, or the Symbols of the Chinese Logic of Changes. N. Y. 1969.

74. Sutta-Nipada. New Edition by D. Andersen and H. Smith. L., 1984.
75. Takakusu J. The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1949.
76. Talbot M. Mysticism and the New Physics. L., 1981.
77. The Vinaya Pitakam: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pali Language Edited by Hermann Oldenberg. Vol. 1. The Mahāvagga. L., 1969.
78. Warder A.K. Indian Buddhism. New Delhi, 1971.
79. Чжоу и иньдэ. Тайбэй, 1966.
80. Чжоу Ляньси цзи. Ч. 1. Шанхай, 1936.
81. Ши сань цзин чжу шу. Т. 25. Пекин, 1957.