

ПСИХОАНАЛИЗ В ДИСКУРСЕ ИНДИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XX в.

*Работа представлена кафедрой истории философии СПбГУ.
Научный руководитель – доктор философских наук, профессор А. С. Колесников*

Эксплицируя религиозно-философские системы Индии, мыслители проводят сопоставительные экскурсы в область психоанализа. При этом происходит стереотипное обесценивание психоаналитической теории за счет критики отдельных фрагментов вне целостного психоаналитического контекста. В дискурсе манифестируется защитная реакция – универсализация духовного опыта индийской культуры и игнорирование иного историко-культурного контекста.

Thinkers that explicate religious and philosophical systems of India carry out comparative digressions to the area of psychoanalysis. Thus there is a stereotypic depreciation of the psychoanalytic theory due to criticism of separate fragments outside of an integral psychoanalytic context. Protective reaction in the form of universalization of spiritual experience of the Indian culture and ignoring of other historical and cultural context is demonstrated in a discourse.

Появление психоанализа в культуре Запада в конце XIX – начале XX в. не могло не вызвать отклик на Востоке, прежде всего в Индии. Репрезентативна в этом отношении точка зрения индийских мыслителей XX в.

Позиция современного индийского философа и доктора медицины Рамамурти Мишры нашла отражение в его моногра-

фии «Психология йоги»¹. Мыслитель концентрирует внимание на исследовании древнейшей религиозно-философской системы Индии – объединенной санкхья-йоги, проводя одновременно сопоставительные экскурсы в область психоанализа. Стиль размышлений Рамамурти Мишры конституируется попыткой раскрытия содержания современных определений психики,

психических процессов, сознания и бессознательного, а также других опорных концепций научной психологии посредством апелляций к аналогичным теориям санкхья-йоги.

Индийский мыслитель не задается вопросом о поиске типологических различий рассматриваемых подходов. Вместе с тем Рамамурти Мишра занимает специфическую восточнострическую позицию, и, следовательно, его компаративистика не может быть воспринята как ценностно нейтральная. «В конце концов, психология станет зрелой наукой, – пишет он, – и, подобно психологии йоги, будет иметь дело со всей Вселенной, приступит к исследованию высшего принципа психологии»².

Приведенный тезис характерен для всего исследования: автор уверенно придерживается однозначного пути в развитии психологии, психоанализа, где и ориентиром, и конечным пунктом выступает учение о психике, созданное в глубокой древности и приписываемое традиции Патанджали³.

Рамамурти Мишра суммирует, по сути дела, то представление о психоанализе, которое сложилось в рамках современных индийских интерпретаций наследия санкхья-йоги. Его исследование содержит, на мой взгляд, три основных вывода, которые характеризуют фундированный в индийской культурной традиции взгляд на психоанализ. Во-первых, психоанализ, по мнению Рамамурти Мишры, – это метод, основанный на изучении патологии и, соответственно, предназначенный для ее излечения. А значит, он не пригоден для рассмотрения здоровой психики.

Во-вторых, исследователь утверждает, несмотря на вышесказанное, что именно психоаналитический подход дает адекватное понимание процессов, протекающих в социальной действительности, раскрывает их психологическую подоплеку. Данный вывод во многом объясняется, на мой взгляд, тем обстоятельством, что Рамамурти Мишра с 60-х гг. XX в. работал в ведущих клиниках США и Канады.

В-третьих, психоанализ, утверждает он, явился новым способом мышления и новым взглядом на историю, религию, социальную эволюцию, литературу.

Очевидная противоречивость этих выводов обескураживает. В дискурсе индийского мыслителя происходит одномоментное обесценивание психоаналитических ресурсов на уровне подхода к личности и признание их новизны и плодотворности на социальном и историко-культурном уровнях.

Главный итог его рассуждений протекает именно из данной противоречивой оценки – целостность разума психоанализ объяснить не может. Современные концепции, опирающиеся на структурную модель психического аппарата, согласно Рамамурти Мишре, «излагают один из разделов учения йоги, с использованием западной терминологии», и «если психоанализ обретет полноту, он трансформируется в йогический самоанализ»⁴.

Эта позиция, если оценивать ее с точки зрения психоаналитического подхода, отчетливо нарциссична. В пользу такой оценки свидетельствует предельно ясно выраженное стремление исследователя «утилизировать» психоанализ, указать на его лишь условную, сугубо предварительную операциональную роль в перспективе создания «целостного» теоретического видения сознания на основе индийской мыслительной традиции. «Фрейдистские концепции, в той мере, в какой они ведут к удовлетворительному объяснению психических изменений, – отмечает он, – могут быть приняты в качестве рабочих принципов, но целостная динамическая теория ума должна создать свои собственные основы»⁵. Но таковые основы уже предопределены автором – это «психология йоги»⁶.

В представительстве «психологии йоги» индийская мыслительная традиция, восходящая к священным Ведам, выступает неотъемлемой частью грандиозного пространства южноазиатской культуры, способного вобрать в себя и нивелировать

любые инокультурные концепции, редуцировать их к статусу частного случая. Уязвимость предлагаемого пути размышлений и видения перспектив развития универсальной теории сознания заключается в том, что указанная мыслительная традиция по своему существу статична и ретроспективна. Она не может быть оторгнута от тех религиозных идеологических оснований, от той ценностной аксиоматики, которая лежит в ее фундаменте. А следовательно, грядущее построение «целостной динамической теории ума», о котором говорит Рамамурти Мишра, будет с неизбежностью предполагать принятие этих оснований и ценностной аксиоматики в качестве вне-рефлексивного постулата.

Тот очевидный историко-культурный факт, что «психология йоги» – это концепция религиозно-философская, затушевывается исследователем. Данная концепция преподносится им в терминах современной психологии. Но в то же время Рамамурти Мишра не предпринимает никаких попыток дифференциации религиозно-доктринального, психотехнического и логико-дискурсивных уровней, структурирующих индийские религиозно-философские системы, как брахманистские, так и буддийские⁷. А помимо этого невозможно, на мой взгляд, определить границы применимости понятийно-терминологического аппарата научной психологии для объединения концепций и аутентичного языка описания «психологии йоги». Остается неясным, где проходит та черта, которая отделяет религиозную аксиоматику от теории сознания, созданной в рамках одной из наиболее древних брахманистских (индуистских) религиозно-философских систем. А ведь именно воззрения школы санкхья-йога и представлены в труде Рамамурти Мишры, о чем он открыто и сообщает⁸.

Однако потребность в межкультурном диалоге, высказанная подспудно, в форме прочерчивания перспективы создания «целостной динамической теории ума», пробивается именно сквозь защитное нарцис-

сическое великолепие понятийно-терминологического аппарата. Индийский мыслитель стремится приблизить древние философские конструкции к современной западной науке, используя ее теоретические клише и непрерывно пытаясь осуществлять содержательную связь. Но на деле его подход демонстрирует лишь слабовуалируемое желание показать превосходство Востока.

Знаменательно, что в сравнительных фрагментах труда Рамамурти Мишры речь всегда идет только о фрейдистском психоанализе, а современные концепции не обсуждаются. Это показывает, что в мышлении Рамамурти Мишры психоанализ опосредованно выступает в роли своеобразного индикатора современного состояния индийской культуры. Регрессивные отклики этой культуры на появление психоанализа содержат, прежде всего информацию о социокультурных особенностях среды. В свою очередь, для психоаналитического исследования подобные отклики создают основу построения объясняющей модели глубинно-психологических аспектов функционирования данной культуры.

Появление психоанализа в пространстве межкультурного диалога получило яркий отклик в творчестве Ауробиндо Гхоса⁹ – виднейшего представителя неоведантистского направления в индийской философии, разработавшего детальную концепцию эволюции человеческой природы совокупно с социальной реальностью¹⁰.

Позиция Шри Ауробиндо относительно психоанализа представляет значительный интерес в силу того, что его в антропологической концепции отчетливо прослеживается принцип топографического моделирования психики, учитывающий фактор бессознательного. Бессознательное, с точки зрения мыслителя, связано с соматическим аспектом человеческой природы. Следует отметить, что Шри Ауробиндо предпочитал именовать бессознательное «незнанием» как специфическим модусом функционирования сознания. Наряду с этим он выделял «подсознательное» как

вместилище земного прошлого и «сверхсознательное» – эволюционную перспективу развития сознания.

Однако эти понятия, столь созвучные психоаналитическим, наполнены в концепции Ауробиндо иным содержанием, они различны. Частичное схождение психоаналитической теории и учения Шри Ауробиндо обнаруживается в интерпретации им материального бессознательного, которое включает в себе архаичные в своем генезисе, примитивные, грубые ментальные формы и силы, рефлекс страха и страдания, разложения и болезни, управляющие соматической составляющей человеческого существования.

Две позиции в данном случае тождественны психоаналитическим, а именно то, что бессознательное – вместилище влечений и что оно детерминирует собой деятельность человека. Однако несмотря на это реальное сходство психоанализа и антропологической концепции Шри Ауробиндо, индийский мыслитель резко критиковал фрейдизм. Он считал, что психоаналитики видят человеческую психику половинчато, игнорируя по сути дела роль сверхсознательного. Подсознательное в психоанализе, утверждал мыслитель, выступает теневой стороной «фронтальной личности» (термин Ауробиндо)¹¹. Особое внимание Ауробиндо акцентировал на критике психоаналитического понятия «регрессия» (защитный механизм, возвращающий психическое функционирование на более ранний онтогенетический уровень). По мнению Шри Ауробиндо, фундаментальный закон функционирования психики состоит в осуществлении прямо пропорциональной зависимости между способностью регрессировать и способностью восходить на сверхсознательный уровень. Игнорирование данного закона в теории психоанализа, как полагал Ауробиндо, и есть следствие половинчатости видения картины психического: психоаналитик не может спускаться в подсознательное, поскольку не ставит предварительной задачи восхождения на

уровни сверхсознания, где и осуществляется целостное постижение человеческой природы.

Более того, психоанализ, согласно Шри Ауробиндо, представляет определенную – и не только теоретическую – угрозу. Психоанализ был бы не опасен, оставаясь в узких рамках терапевтического метода на позиции мелкого санитара социума, поскольку в этом случае его ограниченность могла бы со временем выявиться. Но психоанализ, по мнению Ауробиндо, претендует на роль нового Евангелия в западной культуре. Не делая различия между психоаналитической теорией и идеализацией возможностей психоанализа, действительно имевшей место в определенных интеллектуальных кругах Запада, Ауробиндо беспелляционно утверждал, что фрейдизм «стремится сделать разум и витальное еще более нечистым, чем прежде... берет определенную часть – самую темную, самую опасную, самую нездоровую часть природы – низший витальный слой подсознательного, выделяет некоторые из его патологических феноменов и приписывает им действие, которое выходит за рамки его подлинной роли в природе...»¹². Мыслитель полагал, что техника психоанализа порочна, так как приводит к обретению негативного психического опыта, потенциально затоплению «темным и грязным веществом», отравлению «всей витальной и даже ментальной» природы человека.

Еще более серьезный недостаток психоанализа Шри Ауробиндо усматривал в отказе от оценочных категорий. Такая методологическая установка психоанализа, по его мнению, чревата уничтожением добра вместе со злом и тем самым направлена на подрыв самих основ человеческой природы. В противовес этому он выдвигал свое представление о грядущем конструктивном развитии психологических знаний: «Вы должны знать целое, прежде чем вы сможете познать (его) часть, и высочайшее, прежде чем вы сможете по-настоящему познать самое низшее. Такова перспектива

высшей психологии, ожидающей своего часа, психологии, перед которой исчезает, обратится в ничто это жалкое блуждание в потемках»¹³.

Фундаментальная ошибка психоанализа, согласно мнению Шри Ауробиндо, как и всей современной психологии и психотерапии, заключена в неверной ориентации на ревизию эволюционного прошлого как на инструмент излечения. Мыслитель предлагает не оглядываться, а эволюционно продвигаться вперед, в «сверхсознательный свет», который только и способен излечить онтогенетическое прошлое. Оценку психоанализа суммирует следующее высказывание Шри Ауробиндо: «Я нахожу трудным вообще относиться к этим психоаналитикам серьезно, хотя, наверное, надо бы, поскольку половинчатое знание – это могущественная вещь и может стать большой помехой на пути к подлинной Истине»¹⁴. Мыслитель рассуждал о половинчатости психоанализа с позиции созданного им самим антропологического учения – интегральной йоги, обладающей, как он утверждал, целостным знанием о психике. С учетом этого целостного видения он был готов принять психоаналитическую теорию как частное знание.

В плане способа проведения сравнительных аналогий и отождествления заслуживает особого внимания следующий фрагмент размышлений Шри Ауробиндо о психоаналитиках: «Они смотрят снизу вверх и объясняют высший свет низшим мраком; но осознание этих вещей – наверху, а не внизу. Сверхсознательное, а не подсознательное является подлинным основанием вещей. Значение лотоса не может быть открыто с помощью выяснение тайн грязи, из которой он вырастает; его тайна должна быть открыта в небесном прообразе (архетипе), который вечно цветет в высшем Свете»¹⁵. Из сказанного становится очевидно, что Шри Ауробиндо намеренно избегает различения реального и символического. Действительно, состав почвы, природные условия не объясняют значения

символа в культуре, поскольку они характеризуют условия реальности, при которых вообще возможно это природное явление – лотос. В процессе культурогенеза путем соотнесения с окружающей средой родился устойчивый, ставший базовым символ лотоса в культуре Южной Азии.

Если обращаться к общечеловеческим основаниям психического, то следует, на мой взгляд, говорить не о лотосе, а о необходимости символизировать идеал психического, актуализированный в манифестных содержаниях культур с помощью различных образов. В культуре Запада символ лотоса воспринимается опосредованно. Он приобретает иное, детерминированное западной культурой значение, сохраняя при этом ноту некоторой отчужденности, устойчивой ассоциированности с Востоком. Лотос символизирует собственно Восток, в каком контексте конкретной символизации он бы ни употреблялся. В мыслительных же конструкциях Шри Ауробиндо господствовали такие черты, как неразличение реального и символического, внерефлексивное игнорирование генетических историко-культурных различий Востока и Запада, универсализация историко-культурного опыта Индии. Мыслитель не считал необходимым дифференцировать специфику социокультурной регуляции в различных историко-культурных регионах. С точки зрения психоанализа его подход – это защитная позиция нарциссического расширения: это только моя часть и без меня она ничтожна.

Показательным в смысле нарциссического защитного реагирования являются и взгляды индийского мыслителя Джидду Кришнамурти (1896–1986)¹⁶. В критике психоанализа он исходил из утверждения, что разделение психического аппарата на инстанции подрывает понимание человеческой целостности и индивидуальности¹⁷. Кроме того, обращаясь к рассмотрению одной из частных техник психоанализа, Кришнамурти делал обобщающий вывод, будто целью психоаналитической работы

становится только лишь достижение стабильности Я. Идея постоянства Я (вполне, впрочем, чуждая психоаналитической теории) в концепции Кришнамурти последовательно опровергается, и, соответственно, оценка фрейдовской структурной модели психического аппарата для мыслителя сводится к указанию на укорененность в этой ложной идее¹⁸. В данном случае Кришнамурти обращается к одной из техник Эгопсихологии, которая направлена на развитие защитных механизмов Я, не рассматривая при этом топографическую модель психического аппарата, являющуюся в теории психоанализа необходимым дополнением структурной модели психики. Позиция Кришнамурти сосредоточена на критике дуалистического мышления как такового. Топографическую модель Кришнамурти рассматривает в аспекте отвержения идеи деления психического содержания на сознательное и бессознательное. Он ошибочно полагал, будто бы в теории психоанализа проводится демаркационная линия между «бессознательным и сознательным умом», раз навсегда сепарирующая эти области¹⁹. Беря в расчет лишь представление о психоаналитической топографии, да и то неполное, мыслитель не учитывал динамический фактор, объясняющий формирование и взаимопереход психического содержания из системы в систему.

Таким образом, в концепции Кришнамурти происходит обесценивание психоаналитической теории за счет критики отдельных фрагментов вне целостного психоаналитического контекста. В результате его критическое противостояние психоаналитической теории парадоксально оказывается вовсе не чуждым психоанализу: «В глубоком уровне могут находиться и источник, и пути обнаружения нового видения, потому что поверхностный уровень становится механическим и обусловленным; повторяющимся и подражающим; здесь нет свободы для поиска, для движения, для полета! Но на глубоком уровне, который не образован, который прост и поэтому необычайно примитивен – примитивен, но не дик, – может находиться источник чего-то нового»²⁰. Этими словами Кришнамурти легко прочитывается аналогичная Рамамурти Мишре и Шри Ауробиндо защитная реакция нарциссического расширения в совокупности с обесцениванием. Угроза, якобы исходящая от психоанализа, в дискурсе Кришнамурти и Рамамурти Мишры не артикулируется столь ярко, как у Шри Ауробиндо, но в равной степени проявлено и нарциссическое расширение – универсализация духовного опыта индийской культуры – и как следствие, игнорирование иного историко-культурного контекста.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Рамамурти Мишра*. Психология Йоги. М., 2002.

² Там же. С. 8.

³ Классическая Йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.

⁴ *Рамамурти Мишра*. Указ. соч. С. 106.

⁵ Там же. С. 110

⁶ Там же. С. 12–13.

⁷ О полиморфной структуре индийских религиозно-философских систем см.: Рудой, 1990, 15–16, а также: Рудой, 1998. С. 64–76.

⁸ *Рамамурти Мишра*. Указ. соч. С. 12–15.

⁹ Ауробиндо Гхош (1872–1950) более известен под именем Шри Ауробиндо со Дня обретения сиддхи 24 ноября 1926 г.

¹⁰ Подробно о творчестве Ауробиндо Гхоша (Шри Ауробиндо) см.: *Величенко А. Е.* Тайна йоги Шри Ауробиндо: реконструкция безмолвного знания. СПб., 2005; *Великая психология*. Введение в психологическую мысль Шри Ауробиндо / Под ред. А. С. Дадала. М., 2006; *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или путешествие сознания. Л., 1989.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

¹¹ Данное высказывание указывает на то, что Шри Ауробиндо отождествляет психоанализ и аналитическую психологию К. Г. Юнга, где в описании психики фигурирует парный архетип персона / тень.

¹² *Ghose Aurobindo. Letters on Yoga. In 2 vol. Pondicherry, 1991. P. 686.*

¹³ *Ibid. P. 689.*

¹⁴ *Ibid. P. 689.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ О концепциях Дж. Кришнамурти подробно см.: *Островская Е. П. Критический анализ социально-философских воззрений Кришнамурти: Дис. на соис. учен. степени канд. филос. наук. Л., 1978; Шевченко А. С. Эволюция взглядов Дж. Кришнамурти: Дис. на соис. учен. степени канд. филос. наук. СПб., 2006.*

¹⁷ Имеется в виду структурная модель психического аппарата, включающая в себя инстанции Я, Сверх-Я, Оно. Концепт структурного моделирования представлен З. Фрейдом в работе «Я и Оно», вышедшей в свет в 1923 г.

¹⁸ *Krishnamurti J. The first and last Freedom. San Francisco, 1975. P. 165.*

¹⁹ *Krishnamurti J. The Impossible Question. New York, 1972. P. 43.*

²⁰ *Ibid. P. 44.*