



# Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2018 Том 22 № 4

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

---

## Главный редактор

**Белов Владимир Николаевич**,  
доктор филос. наук,  
профессор, РУДН, Россия  
E-mail: [belov\\_vn@rudn.university](mailto:belov_vn@rudn.university)

## Заместитель

**главного редактора**  
**Степаняц Мариэтта**  
**Тиграновна**, доктор филос.  
наук, профессор,  
ИФРАН, Россия  
E-mail: [marietta@iph.ras.ru](mailto:marietta@iph.ras.ru)

## Ответственный

**секретарь**  
**Марцева Анна Владимировна**,  
кандидат филос. наук,  
РУДН, Россия  
E-mail: [martseva\\_av@rudn.university](mailto:martseva_av@rudn.university)

## Члены редакционной коллегии

**Автономова Наталия Сергеевна**, доктор философских наук, ИФРАН, Россия

**Баева Людмила Владимировна**, доктор философских наук, профессор, Астраханский государственный университет, Россия

**Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович**, академик РАН, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

**Кирабаев Нур Серикович**, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

**Миронов Владимир Васильевич**, доктор философских наук, профессор, МГУ им. Ломоносова, Россия

**Норас Анджей Ян**, доктор философских наук, профессор, Силезский университет, Польша

**Пеху Рузана Владимировна**, доктор философских наук, доцент, РУДН, Россия

**Стейла Даниэла**, доктор философских наук, профессор, Туринский университет, Италия

**Тлостанова Мадина Владимировна**, доктор философских наук, профессор, Линчёпинг, Швеция

**Цанк Михаэль**, доктор философских наук, профессор, Бостонский университет, США

**Цвык Владимир Анатольевич**, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

# Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

## Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>.

Электронный адрес: [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university).

---

Литературный редактор: *К.В. Зенкин*  
Компьютерная верстка: *Е.П. Довголевская*

Адрес редакции:  
115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3  
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)

Почтовый адрес редакции  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2  
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university)

Подписано в печать 14.12.2018. Выход в свет 28.12.2018. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 14,42. Тираж 500 экз. Заказ № 1652. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов» (РУДН)

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН  
115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,  
тел. (495) 952-04-41; [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)



## RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2018 VOLUME 22 No. 4  
<http://journals.rudn.ru/philosophy>  
DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

---

### EDITOR-IN-CHIEF

*Vladimir Belov*

RUDN University, Russia

E-mail: [belov\\_vn@rudn.university](mailto:belov_vn@rudn.university)

### DEPUTY EDITOR

*Marietta Stepanyants*

Institute of Philosophy Russian

Academy of Sciences, Russia

E-mail: [marietta@iph.ras.ru](mailto:marietta@iph.ras.ru)

### EXECUTIVE SECRETARY

*Anna Martseva*

RUDN University, Russia

E-mail: [martseva\\_av@rudn.university](mailto:martseva_av@rudn.university)

### EDITORIAL BOARD

*Avtonomova Nataliya*, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Baeva Lyudmila*, Astrakhan State University, Russia

*Guseynov Abdusalam*, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Kirabaev Nur*, RUDN University, Russia

*Mironov Vladimir*, Lomonosov Moscow State University, Russia

*Noras Andrzej Jan*, University of Silesia in Katowice, Poland

*Pskhu Ruzana*, RUDN University, Russia

*Tlostanova Madina*, Linköping University, Sweden

*Steila Daniela*, University of Turin, Italy

*Michael Zank*, Boston University, USA

*Tsvyk Vladimir*, RUDN University, Russia

**RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY**  
**Published by the Peoples' Friendship University of Russia**  
**(the RUDN University), Moscow, Russian Federation**

**ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)**

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>

**Aims and Scope**

*RUDN Journal of Philosophy* is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

**E-mail:** [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university)

---

**Review Editor** *K.V. Zenkin*  
**Computer design** *E.P. Dovgolevskaya*

**Address of the Editorial Board:**  
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia  
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)

**Postal Address of the Editorial Board:**  
10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia  
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university)

Printing run 500 copies. Open price  
Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "RUDN University"  
6 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia

**Printed at RUDN Publishing House:**  
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia,  
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)

## СОДЕРЖАНИЕ

### К 200-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ К. МАРКСА

- Быстров В.Ю., Дудник С.И.** Об экзистенциальных мотивах в философии К. Маркса ..... 397
- Колычев П.М., Лосев К.В., Хахалова А.А.** Социально-философские причины формирования концепции пролетарской культуры: революционно-боевые истоки ..... 407
- Найдыш В.М., Найдыш О.В.** Теоретико-методологические основания марксистской гносеологии: истоки, проблемы, перспективы ..... 421
- Коломиец Г.Г., Ляшенко П.В.** Чувственность в философско-антропологической концепции Маркса-антиутописта ..... 434

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Степанянец М.Т.** Индийский вклад в межкультурную философию ..... 446
- Скорородова Т.Г.** «Диалоги об индусской философии» Кришномохана Банерджи: история мысли в интерпретации индийского христианина ..... 455
- Федорова Ю.Е.** «Он открыл завесу тайны смыслов»: обзор философских взглядов Фарид ад-Дина 'Аттара ..... 468

### ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

- Shachin S.V., Komleva L.A.** Home Language and Language Home: The Experience to Apply L. Wittgenstein's Methodology of "Philosophical Investigations" to the Theory of Borders (**Шачин С.В., Комлева Л.А.** Язык дома и дом языка: опыт применения методологии «философских исследований» Л. Витгенштейна к границеведению) ..... 476

### ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

- Oberhammer Gerhard.** Meghanādārisūri's Doctrine of the jīva as the Subject of Knowing: A Conceptually Critical Reflection on the Traditional Teaching. Trans. from German by *H. Marlewicz* (**Оберхаммер Г.** Учение Мегханадарисури о душе как субъекте познания: критическая концептуализация традиционного учения. Перевод с немецкого *Марлевич Г.*) ..... 486

### НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ

- Белов В.Н., Петров В.Б., Лебедева А.В.** Обзор международной научной конференции «Герман Коген в истории русской философии» ..... 499

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Бердникова А.Ю.** Феномен духовности в современном религиоведении: исследовательский «вызов» или альтернатива традиционной религиозности? Рец. на: «Духовность»: Дискурс и реальность / Ореханов Георгий, прот., Колкунова К.А. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — 152 с. .... 509

## CONTENTS

### KARL MARX'S 200<sup>TH</sup> ANNIVERSARY

- Bystrov, V.Yu., Dudnik, S.I.** About existential motives in K. Marx's philosophy ..... 397
- Kolychev, P.M., Losev, K.V., Khakhalova, A.A.** Sociophilosophical Reasons for Forming a Conception of Proletarian Culture: Revolutionary Armed Origins .... 407
- Naidysh, V.M., Naidysh, O.V.** Theoretical and Methodological Foundations of Marxist Epistemology: the Origins, Problems, Prospects ..... 421
- Kolomiets, G.G., Lyasheko, P.V.** Sensuality in the Philosophical and Anthropological Concept of Marx-Antiutopist ..... 434

### HISTORY OF PHILOSOPHY

- Stepanyants, M.T.** Contribution of Indian Philosophers to Intercultural Discourse ..... 446
- Skorokhodova, T.G.** 'Dialogues on Hindu Philosophy' by Krishnamohun Banerjea: History of Thought in The Interpretation of Indian Christian ..... 455
- Fedorova, Yu.E.** "He Lifted the Veil of the Mysteries of Meaning": Summarizing of Farid al-Din 'Attar's Philosophical Views ..... 468

### DISCUSSION PLATFORM

- Shachin S.A., Komleva L.A.** Home Language and Language Home: the Experience to Apply L. Wittgenstein's Methodology of "Philosophical Investigations" to the Theory of Borders ..... 476

### TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

- Oberhammer, G.** Meghanādārisūri's Doctrine of the Jīva as the Subject of Knowing: a Conceptually Critical Reflection on the Traditional Teaching. *Trans. from Germ. by H. Marlewicz* ..... 486

### SCIENTIFIC REVIEWS

- Belov, V.N., Petrov, V.B., Lebedeva, A.V.** The International Conference "Herman Cohen in the History of Russian Philosophy" ..... 499

### CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

- Berdnikova, A.Yu.** The Phenomenon of Spirituality in Modern Religious Studies: Scientific "Challenge" or Alternative to Traditional Religiosity. Review of G. Orekhanov (archpriest), K.A. Kolkunova (ed.) "Spirituality": Discourse and reality. Moscow: PSTGU, 2017. 152 p. .... 509

## К 200-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ К. МАРКСА KARL MARX'S 200<sup>TH</sup> ANNIVERSARY

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-397-406

### ОБ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ МОТИВАХ В ФИЛОСОФИИ К. МАРКСА

В.Ю. Быстров, С.И. Дудник

Институт философии СПбГУ  
Университетская набережная, д. 7/9, Санкт-Петербург, Россия, 199034

В статье рассматривается проблема возможного сближения философии К. Маркса и экзистенциализма. Этот вопрос имеет свою историю в попытках Ж.П. Сартра обогатить марксизм экзистенциализмом и свойственным ему методом «понимания». Эти попытки были подвергнуты критике как со стороны ортодоксальных марксистов (Р. Гароди), так и со стороны «правых» мыслителей (Р. Арон), убежденных, что противоречие между марксизмом и экзистенциализмом в границах истории человечества неразрешимо. Кроме того, в статье анализируется и попытка соединить марксизм и экзистенциализм, предпринятая Э. Фроммом. Согласно Э. Фромму философия К. Маркса является подлинным «духовным экзистенциализмом», что до сих пор не было понято ортодоксальными марксистами. Сторонники объединения марксизма и экзистенциализма убеждены, что философия марксизма, лишенная своих экзистенциальных мотивов, редуцированная до своих логико-методологических и структурно-функциональных компонентов, оказывается непривлекательным и даже безжизненным конструктом. Революционная теория марксизма должна быть выражена в ярких формулах, насыщенных страстью, она должна ориентироваться не только на рациональные доводы, но и на «логику сердца». Такая теория должна быть экзистенциальной философией. Существует проблема, в одинаковой мере важная и для философии К. Маркса, и для экзистенциализма, — проблема отчуждения. Но решение данной проблемы в этих философских направлениях является не только глубоко различным, но и диаметрально противоположным. Если для экзистенциализма отчуждение представляет собой онтологический феномен, т.е. отчуждение сопровождает существование человека на всех его этапах, то для К. Маркса этот феномен имеет социально-историческую природу, и поэтому именно в истории человека он возникает и в этой же истории преодолевается.

**Ключевые слова:** марксизм, экзистенциализм, отчуждение, история

В последние несколько лет в отечественной философской литературе ставится вопрос о близости философии марксизма и экзистенциализма [3; 5; 7]. Этот вопрос возникает в различных смысловых контекстах, что, с одной стороны, влияет на характер решения данного вопроса, а с другой, свидетельствует, что само возникновение этой темы является неслучайным. В данной статье мы сформулируем свое представление об этом вопросе и о его возможном решении.

Начать следует с того, что данный вопрос имеет свою историю, и попытки сблизить марксизм и экзистенциализм предпринимались уже неоднократно. Самая

известная из них связана с определенным этапом философской эволюции Ж.П. Сартра, полагавшего, что экзистенциализм может радикальным образом обогатить философию К. Маркса (первое издание работы «Экзистенциализм — это гуманизм», завершающееся словами «экзистенциализм — это оптимизм, учение о действии», увидело свет в 1946 году), но затем связавшего такое возможное обогащение с теорией и практикой маоизма [13]. Позже, в «Критике диалектического разума», Ж.П. Сартр вновь возвращается к этому вопросу: «...мы были убеждены *одновременно* в том, что исторический материализм предлагает единственное приемлемое объяснение истории, и в том, что экзистенциализм остается единственным конкретным подходом к действительности» [12. С. 25].

Позиция Ж.П. Сартра подвергалась критике как «слева», так и «справа». Французские марксисты негативно оценивали попытки Ж.П. Сартра соединить марксизм и экзистенциализм, заимствовав из последнего метод «понимания», который более глубоко, нежели обычные методы научного познания, укоренен в человеческой практике. Такое понимание представляет собой обратное отражение практики в саму практику. Практика имеет телеологический характер, предполагающий, что человек в своей практической деятельности не только ставит перед собой цели, относящиеся к будущему, но и оценивает настоящее с точки зрения этого будущего. Р. Гароди полагает, что такое дополнение марксистской теории познания методом «понимания» превращает научное познание в пассивное отображение природы и общества: «...остается лишь регистрировать инертные и последовательные факты, связывать их во внешней среде при помощи законов, дающих более или менее разработанную математическую форму их эмпирическим последствиям и их отношениям вообще. Сартр, таким образом, сознательно принимает дуалистическую эпистемологию с ее двумя „разумами“: „позитивистским разумом“ для естественных наук и „диалектическим разумом“ для познания человека» [2. С. 23].

Элементарное признание специфики гуманитарных наук и, как следствие, потребность в особой для них методологии, которая принципиально отличалась бы от методов в науках о природе, воспринимается находившимся в то время еще на позициях ортодоксального марксизма Р. Гароди как покушение на целостность марксистского учения. Что касается критики «справа», то ее образцом может служить работа Р. Арона «Мнимый марксизм», где несовместимость марксизма и экзистенциализма выводится из того факта, что первый ориентируется на общество, тогда как второй — на индивида. И хотя, как убежден Р. Арон, «если вы экзистенциалист, то никогда не будете марксистом», между этими философскими доктринами обнаруживается много общего: «...понятия мысли в ситуации, раскрытия и преодоления, неудовлетворенного сознания, историчности ценностей являются не только экзистенциалистскими, но и марксистскими. Все эти понятия в конечном счете представляют собой не что иное, как более или менее формализованные остатки антропологии, восходящей к Гегелю. Экзистенциализм и марксизм, без сомнения, имеют своим общим источником философию гегельянского типа» [1. С. 45].

Но чтобы из этого общего источника появилось единое целое, соединяющее обе крайности, необходимо, во-первых, экзистенциальную диалектику одинокого индивида преобразовать в историческую диалектику, а, во-вторых, диалектику общественного развития обратить в диалектику индивидуального творчества. Выполнение этого условия, согласно Р. Арону, не является чисто теоретической задачей философии, эта проблема может быть решена только самой историей. Р. Арон убежден, что именно к этой проблеме имеют отношение известные слова К. Маркса: «Такой коммунизм, как заверченный натурализм, = гуманизму, а как заверченный гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» [8. С. 588]. Иными словами, противоречие, выражающееся в несовместимости марксизма и экзистенциализма, решается только вместе с решением загадки истории, вместе с переходом из царства необходимости в царство свободы.

Другой известный пример сближения марксизма и экзистенциализма был предпринят Э. Фроммом в небольшой работе «Концепция человека у К. Маркса», где сразу же можно обратить внимание на характерное утверждение: «...философия Маркса это скорее духовный экзистенциализм (на секуляризованном языке), и именно ввиду своей духовной сущности он не совпадает, а противостоит материалистической практике и материалистической философии нашего века» [15. С. 589].

Перевес обладания над бытием в ценностных ориентациях современного человека одновременно является и закономерным следствием реализации «проекта Модерн», и безошибочным признаком неудачности этого проекта. Для Э. Фромма поэтому аутентичный марксизм — это не философия обладания, а именно философия бытия, так как, согласно самому Марксу, «роскошь такой же порок, как и нищета; цель человека быть многим, а не обладать многим. (Я говорю здесь об истинном Марксе — радикальном гуманисте, а не о той вульгарной фальшивой фигуре, которую сделали из него советские коммунисты)» [14. С. 42].

Иными словами, советский марксизм, в отличие от истинной философии самого Маркса, является все-таки философией обладания. Существует аутентичный марксизм, тождественный духовному экзистенциализму, но сам этот экзистенциализм ни в коем случае не является экзистенциализмом М. Хайдеггера или Ж.П. Сартра, которые утратили фундаментальные ценности теистических и нетеистических религий и разорвали связь с гуманистической традицией в целом.

При таком подходе Маркс оказывается в еще большей мере экзистенциалистом, чем М. Хайдеггер и Ж.П. Сартр. Тот приоритет существования над сущностью, с которым связывается само название этого философского течения, характерен также и для философии К. Маркса, для которого существует только одна действительность — история, а человек оказывается человеком в той мере, в какой он вовлечен в историю. На определенном этапе своего развития у него возникает в качестве познавательной способности сознание, но в этой способности нет ничего

мистического, и в будущем характер и масштабы этой способности неизбежно изменятся. Человек сам создает себя и свою историю: «Первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе... Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни... свою материальную жизнь» [9. С. 19]. Но если на самых первых этапах истории человек еще только начинает отличать себя от природы, то человеческая история может восприниматься как продолжение истории природы. Однако далее это различие человека и природы расширяется и углубляется, и вполне правомерно можно констатировать, что «человеческая история тем отличается от истории природы, что первая сделана нами, вторая же не сделана нами» [10. С. 383].

Отталкиваясь от утверждения Э. Фромма о «духовном экзистенциализме» К. Маркса, полнее логично прийти к выводу, что лишенная своих экзистенциальных мотивов философия марксизма, редуцированная до своих логико-методологических и структурно-функциональных компонентов, оказывается непривлекательным и даже безжизненным конструктом. Революционная теория марксизма должна быть выражена в ярких формулах, насыщенных страстью, она должна ориентироваться не только на рациональные доводы, но и на «логику сердца». Т.е., иными словами, должна стать экзистенциально ориентированной теорией. И исследователя не должно смущать то обстоятельство, что экзистенциальные мотивы в философии К. Маркса не изложены систематически. Точно так же в философии К. Маркса не имела своего изложения этика, философская антропология, философия истории и т.п., и понадобились годы, чтобы эти философские науки были эксплицированы [6].

Крайне любопытной является и новая этимология использованных К. Марксом терминов, которые, в отличие от сложившейся традиции, следует переводить в экзистенциалистском ключе, например: «бесчеловечная действительность (*unmenschlichen Wirklichkeit*)... видимость человеческого существования (*Schein einer menschlichen Existenz*)... овещнение (*Verdinglichung*)... отчуждение (как в форме *Entäußerung*, так и в форме *Entfremdung*)... скотское одичание (*viehische Verwildrung*); страсть (*Leidenschaft*); утрата (*Verlust*); частичный человек (*Teilmenschen*)» и др. [7. С. 58]. Но к вопросу о том, в какой мере экзистенциалистское прочтение философии К. Маркса, отталкивающееся от новых переводов его терминологии, должно привести к радикальной ревизии взгляда на саму сущность этой философии, следует, на наш взгляд, относиться с большой осторожностью.

Дело в том, что есть одна проблема, имеющая глубинную и существенную связь и с философией К. Маркса и с экзистенциализмом, — проблема отчуждения. Но общность этой проблемы, одинаковое острое и внимательное к ней отношение, характерное и для марксистов, и для экзистенциалистов, не должны заслонять для исследователя тот факт, что решение данной проблемы в этих философских направлениях является не только глубоко различным, но и диаметрально противо-

положным. Если для экзистенциализма отчуждение представляет собой онтологический феномен, т.е. отчуждение сопровождает существование человека на всех его этапах, то для К. Маркса этот феномен имеет социально-историческую природу, и поэтому именно в истории человека он возникает и в этой же истории преодолевается. Более того, феноменологические дескрипции человеческого существования у Ж.П. Сартра или М. Хайдеггера всегда экспонируют отчуждение, «заброшенность в мир» и т.п. как психологический факт, с осознания которого и должно начинаться подлинное существование. Для К. Маркса такой подход является поверхностным. Хотя феномен отчуждения имеет свою психологическую сторону (включая и те патологические следствия, на которых акцентирует внимание экзистенциализм), его первичный источник не располагается в человеческой психике. Его корни уводят исследователя в глубины человеческой истории, а причины современных манифестаций этого феномена воплощены во внутреннем устройстве классового общества. Отчуждение представляет собой феномен, который создает сама история человека, которую, как мы выше писали, создает сам человек. В самых общих чертах об этом феномене можно сказать, что он берет свое начало в отчуждении труда, которое характерно для всех систем частной собственности от рабства до капитализма. Отчуждение выражает тот факт, что творения человеческих рук и умов оборачиваются против их творцов и начинают господствовать над их жизнями. Таким образом, вместо того, чтобы увеличивать пространство свободы, эти вышедшие из-под контроля силы увеличивают пространство рабства и лишают человека способностей самоопределения и самоуправления, которые и возвысили его над животным миром.

Для К. Маркса формы отчуждения — это продукты человеческого бессилия перед силами природы и общества, продукты его незнания тех законов, по которым природа и общество существуют. Эти формы, в отличие от представлений экзистенциалистов, не являются постоянными. Они могут уменьшаться в той мере, в какой люди могут контролировать среду своего обитания и свои общественные отношения, а также в той мере, в какой научные знания о процессах развития природы и общества будут обогащаться. Более того, эти формы, согласно К. Марксу, полностью отомрут, когда господство человека над природой и организацией общества будет осуществляться в условиях коммунизма. Совершенно неверным является представление, разделяемое большинством философов-экзистенциалистов, что человек всегда будет одиноким в своей сущности существом. Уже существовали такие неразрывно связанные с коллективной жизнью общественные формы, главным образом, в первобытном обществе, где само понятие одиночества не могло появиться.

Историчность феномена отчуждения не является исключительно марксистской идеей. Любопытно, в частности, найти ее подтверждение в работах такого лидера анархо-примитивизма, как Дж. Зерзан [4]. В этих работах Дж. Зерзан напоминает всем нам, что не мы обязаны спасать планету, а сама планета, оставленная без нашего неуместного попечения, имеет все возможности спасти нас. Люди, живущие в условиях цивилизации, уже утратили свое здоровье, свою свободу, свое

естественное чувство социальной солидарности и более всего свое изначальное родство с природой. Эволюция человеческого общества демонстрирует вновь и вновь, что цивилизация является ошибкой, отклонением от нормы. Цивилизация не способна к длительному существованию, к такому, какое демонстрируют первобытные культуры. Срок жизни цивилизаций исчисляется столетиями, срок жизни первобытных культур — десятками тысячелетий. И хотя человеческий вид еще не утратил своего природного равновесия, цивилизация уже уничтожила нашу сущность естественного существа, процветающего в мире природы. Если эта цивилизация сохранится в своей сегодняшней форме и не изменит направления своего развития, люди превратятся в автоматы, полностью интегрированные в искусственно созданную среду. Будет ли оно следствием катастрофы или сознательного проекта, но «будущее примитивное общество» абсолютно необходимо для восстановления природы людей и природы их жизненного мира. Дж. Зерзан настаивает, что только возвращение к примитивной культуре способно восстановить подлинную человечность. Он демонстрирует, что цивилизация угрожает нам не только своей технологической гигантоманией и глобальными последствиями технических неудач, но еще и тем, что она ежедневно и с каждым днем все более и более лишает нас фундаментального родства с природным миром и друг с другом. Под эволюцией чаще всего понимают приспособление видов к окружающей среде. Цивилизация развивается посредством изменения окружающей среды. Если это называют адаптацией, тогда человеческие существа вынуждены адаптироваться к такой адаптации. Становление цивилизации — это процесс принуждения; он влечет за собой утрату свободы, а нее обретение. Он не делает человеческую жизнь более наполненной, он отрицает Уникальность Дж. Зерзана заключается в его непреклонном отрицании не только всех норм и институтов цивилизации, но даже и предпосылок возникновения таких идей и институтов — «объективного» языка, абстрактных понятий пространства и измеряемого времени, символического выражения отвлеченных идей, всех форм представления, основанных на методах искусства. Современные формы отчуждения коренятся в глубоком страхе, который появился одновременно с главными условиями и предпосылками возникновения цивилизации. Цивилизация движется по своей собственной траектории: начиная с самых ранних наскальных рисунков люди пытаются восстановить разрыв с природой посредством еще большего контроля над природой. Каждый шаг от непосредственного единства с нашим изначальным естественным жизненным миром только углубляет ее кризис.

Если Дж. Зерзан феномен отчуждения связывает с самыми первыми архаичными формами аграрного производства, то у К. Маркса отчуждение появляется в условиях товарного производства и разделения труда только на определенных стадиях развития человека. Тогда же он, к несчастью, приобретает такие огромные масштабы, которые значительно превышают нормы психического здоровья.

Экзистенциализм изображает человека как существо, вечно страдающее от непримиримых целей и влечений, обреченное на отчаяние в бесконечной войне между самыми глубокими духовными устремлениями и непреодолимыми ограни-

чениями, связанными со смертной природой земного существа. В конечном счете во всей этой картине правомерно увидеть новый, немного исправленный вариант учения о первородном грехе.

Согласно философии К. Маркса человечество не имеет таких вечных и непреодолимых пороков, которые нужно было бы компенсировать вымышленными религиозными утешениями, мистическими интуициями или бесконечно повторяемыми, но всегда неудачными попытками само-превосхождения экзистенциалистов. Действительное отчуждение, несущее с собой порочную деформацию человеческой природы, имеет исторические корни и материальные причины, которые можно установить. Эти причины не являются вечными, и в ходе общественного развития главный вектор их воздействия уже сдвинулся от противостояния общества и природы к конфликтам внутри социального строя.

Следует добавить, что представления многих марксистов о том, что уже самые первые шаги социалистического строительства оставят феномен отчуждения в прошлом, оказались сильным преувеличением. Оказалось, что сталинский вариант социализма, вместо того, чтобы освободить человека, ту трагедию овеществления, которую Маркс связывал с капиталистической формацией, делает более глубокой и противоречивой. Как был убежден Маркс, в капиталистической формации «сам человек, рассматриваемый только как наличное бытие рабочей силы, есть предмет природы, вещь, хотя и живая, сознательная вещь, а самый труд есть материальное проявление этой силы» [10. С. 213—214]. Сталинский социализм всего лишь доводит овеществление человека до предельной степени.

Овеществление человеческого — обратная сторона того романтического преобразования феодальных форм личной зависимости, традиционных форм суверенитета, которое в эпоху Нового времени находит выражение в провозглашении личных прав и свобод. Демократические процедуры, избирательное право, разделение властей, все узаконенные свободы скрывают за собой изначальное личное неравенство и, как следствие, отношения личной зависимости. Однако всеобщее уравнивание людей, успешно осуществляемое сталинским социализмом, устраняет любые проявления феодальных иерархических отношений.

Таким образом, успешно решая задачу, с которой неспособна справиться система капитализма — избавление от всех форм личного неравенства — советская система выступает наследницей того строя господства вещей над людьми, который устанавливает капитализм.

Овеществление человека есть камень преткновения для социализма, та всемирно-историческая задача, решив которую он должен подтвердить свое право на существование и дальнейшее развитие. Механизм овеществления описан у Маркса следующим образом: «Процесс угасает в продукте... Труд соединился с предметом труда. Труд овеществлен в предмете, а предмет обработан. То, что на стороне рабочего проявлялось в форме деятельности, теперь на стороне продукта выступает в форме покоящегося свойства, в форме бытия» [10. С. 191—192]. Теперь этот механизм становится тотальным, так как и рабочий оказывается носителем «покоящихся свойств» производственного процесса, он точно также

должен быть обработан, как и продукт труда. В силу того, что предмет может быть «его собственным бытием для другого человека, бытием этого другого человека и бытием последнего для первого» [11. С. 117], предмет может быть не только выражением человеческих сущностных сил, но и той реальностью, где эти силы оказываются скрытыми или вообще исчезнувшими. Предметная сфера в таком случае оказывается настолько чуждой человеческой природе, что в ее немой вещественности угасает любая человечность. Вещь персонифицируется, превращается в фетиш, а человек взамен деперсонифицируется, превращается в вещь. И поскольку вещь была для человека «его собственным бытием для другого человека», то персонифицированная вещь деперсонифицирует и этого другого человека. Именно в этом смысле сталинский социализм выступает как последняя ступень глобального мирового процесса, на которой овеществленный труд и суверенность (как личности, так и государства) окончательно разделяются, «очищаются» друг от друга. И этот глобальный процесс не мог не лишит суверенность власти какой-либо возможной опоры в сфере практической деятельности, то есть не мог не сделать власть беспредметной, бездеятельной.

Но этот «новый» мир отчуждения остается пока еще весьма экзотичным объектом для отечественной философии. Только тот анализ этого «нового» мира отчуждения, который будет основан на философии К. Маркса, будет плодотворным. И в этом отношении возможное обогащение языка марксистского анализа экзистенциальной терминологией, несомненно, предоставит новый и эффективный инструментарий.

© Быстров В.Ю., Дудник С.И., 2018

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Арон Р.* Мнимый марксизм. М., 1993.
- [2] *Гароди Р.* Ответ Жан-Полью Сартру. М., 1962.
- [3] *Гриценко В.С.* Марксизм vs экзистенциализм? // Новые идеи в философии. 2013. Т. 1. № 21. С. 83—93.
- [4] *Зерзан Дж.* Первобытный человек будущего. М., 2007.
- [5] *Кондрашов П.Н.* Анализ экзистенциальной проблематики в философии Карла Маркса // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14. Вып. 3. С. 34—57.
- [6] *Кондрашов П.Н.* Понятие экзистенции в философии К. Маркса // Человек. 2016. № 2. С. 127—139.
- [7] *Кондрашов П.Н.* Экзистенциальные контексты философии К. Маркса // Философские науки. 2015. № 7. С. 53—67.
- [8] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
- [9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 3. М., 1955.
- [10] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 23. М., 1960.
- [11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 42. М., 1974.
- [12] *Сартр Ж.П.* Проблемы метода. М., 2008.
- [13] *Сидоров А.Н.* Жан-Поль Сартр и либертарный социализм во Франции. М., 2006.
- [14] *Фромм Э.* Иметь или быть? Ради любви к жизни. М., 2004.
- [15] *Фромм Э.* Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека. М., 1998.

## ABOUT EXISTENTIAL MOTIVES IN K. MARX'S PHILOSOPHY

V.Yu. Bystrov, S.I. Dudnik

Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University  
*Universitetskaya Naberezhnaya, 9, St. Petersburg, Russia, 199034*

**Abstract.** In the article there is considered the problem of possible rapprochement of Marx's philosophy and existentialism. This question has the history in J.P. Sartre's attempts to enrich marxism with existentialism and peculiar to it method of "comprehension". These attempts were criticized as from orthodox marxists (R. Garaudy), and from outside the "right" thinkers (R. Aron) convinced that the contradiction between marxism and existentialism in frames of history of mankind is unsolvable. Besides, in the article there is also analyzed the attempt to connect marxism and existentialism, undertaken by E. Fromm. According to E. Fromm, K. Marx's philosophy is original "spiritual existentialism" that still was not understoodly orthodox Marxists. Adherents of association of marxism and existentialism are convinced that the marxism philosophy deprived of the existential motives and reduced to the logical and methodological and structurally functional components appears unattractive and even lifeless construct. The revolutionary theory of marxism has to be expressed in the bright formulas sated with passion, it has to be guided not only by rational arguments, but also by "logic of heart". Such theory has to be existential philosophy. There is a problem, equally important both for K. Marx's philosophy and for existentialism, — the problem of alienation. But the solution of this problem in these philosophical directions is not only deeply various, but also opposite. If for existentialism alienation represents an ontologic phenomenon, i.e. alienation accompanies existence of Man in all its stages, then for K. Marx this phenomenon has the social and historical nature and therefore exactly in the history of Man it arises and in the same history it is overcome.

**Key words:** marxism, existentialism, alienation, history

### REFERENCES

- [1] Aron R. *Mnimosy Marxism*. Moscow, 1993. (In Russ.)
- [2] Garaudy R. *Otvety Jean-Paul Sartre*. Moscow, 1962. (In Russ.)
- [3] Gritsenko V.S. *Marxism vs existentialism*. *Novye idei v filosofii*. 2013; 1(21):83—89. (In Russ.)
- [4] Zerzan J. *Pervobytniy chelovek budutshogo*. Moscow, 2007. (In Russ.)
- [5] Kondrashov P.N. *Analiz existentsialnoy problematiki v filosofii Karla Marxa*. *Ezhegodnik Instituta filosofii I prava*. 2014; 13(Iss. 3):34—57 (In Russ.)
- [6] Kondrashov P.N. *Ponyatie existentsii v filosofii K. Marxa*. *Chelovek*. 2016;(2):127—139. (In Russ.)
- [7] Kondrashov P.N. *Existentsialnye konteksty filosofii K. Marxa*. *Filosofskie nauki*. 2015;(7): 53—67. (In Russ.)
- [8] Marx K., Engels F. *Iz rannih proizvedenii*. Moscow, 1956. (In Russ.)
- [9] Marx K., Engels F. *Sochineniya*. V. 3. Moscow, 1955. (In Russ.)
- [10] Marx K., Engels F. *Sochineniya*. V. 23. Moscow, 1960. (In Russ.)
- [11] Marx K., Engels F. *Sochineniya*. V. 42. Moscow, 1974. (In Russ.)
- [12] Sartre J.P. *Problemy metoda*. Moscow, 2008. (In Russ.)
- [13] Sidorov A.N. *Jean-Paul Sartre i liberatryniy socializm vo Frantsii*. Moscow, 2006. (In Russ.)
- [14] Fromm E. *Imet ili byt? Radi lubvi k zhizni*. Moscow, 2004. (In Russ.)
- [15] Fromm E. *Kontseptsia cheloveka u K. Marxa*. In: Fromm E. *Dusha cheloveka*. Moscow, 1998. (In Russ.)

**Для цитирования:** Быстров В.Ю., Дудник С.И. Об экзистенциальных мотивах в философии К. Маркса // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 397—406. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-397-406.

**For citation:** Bystrov V.Yu., Dudnik S.I. About existential motives in K. Marx's philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):397—406. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-397-406.

**Сведения об авторах:**

*Быстров Владимир Юрьевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии Института философии СПбГУ (vub83@yandex.ru)

*Дудник Сергей Иванович* — доктор философских наук, профессор, директор Института философии СПбГУ (e-mail: s.i.dudnik@gmail.com)



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-407-420

## СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРИЧИНЫ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ ПРОЛЕТАРСКОЙ КУЛЬТУРЫ: РЕВОЛЮЦИОННО-БОЕВЫЕ ИСТОКИ

П.М. Колычев<sup>1</sup>, К.В. Лосев<sup>2</sup>, А.А. Хахалова<sup>3</sup>

<sup>1,2</sup>Санкт-Петербургский государственный университет  
аэрокосмического приборостроения  
*ул. Большая Морская, д. 67, Санкт-Петербург, Россия, 190000*

<sup>3</sup>Восточно-Европейский институт психоанализа  
*Большой пр. ПС, д. 18А, Санкт-Петербург, Россия, 197198*

Актуальность данного исследования заключается в том, что в современном российском обществе культура выполняет важную социальную функцию. В своей работе мы обращаемся к истокам этой тенденции. Цель статьи — выявление зарождения концепции пролетарской культуры. В качестве материалов используются документы из архивов деятелей революционного движения, политические статьи данного периода, научные статьи и книги отечественных и зарубежных авторов, дата выхода ряда документов непосредственно примыкает к исследуемому периоду. В качестве основного метода применяется проблемно-аналитическая реконструкция с элементами деятельностного подхода, что позволяет раскрыть предмет исследования в его развитии. Подобный подход к проблеме дает возможность сделать оригинальную социально-философскую интерпретацию культуры. В статье акцентируется внимание на предыстории движения пролетарской культуры. Рассматривая ранние работы одного из основоположников концепции пролетарской культуры, А.А. Богданова, в которых он анализирует революционно-политическую деятельность, авторы приходят к выводу о рождении концепции пролетарской культуры из агитационной политики Богданова, которая призывала к революционно-боевым действиям. Поэтому первым этапом пролетарской культуры выступила агитационно-пропагандистская работа по подготовке революционно активных элементов боевого движения. Статья показывает эволюцию мысли А.А. Богданова в отношении концепции пролетарской культуры: начиная с обсуждения необходимости революционно-боевых действий Богданов постепенно переходит к марксистскому обоснованию концепции.

**Ключевые слова:** отзовизм, ультиматизм, пропаганда, пролетарская культура, революция, революционно-боевые действия, марксизм

### ВВЕДЕНИЕ

Педагогический опыт социалистического просвещения в рабочих кружках, к которому отсылают нас основные участники создания концепции пролетарской культуры, был всего лишь первым шагом в направлении становления этой концепции (1). Этот шаг мог оказаться последним, если бы не революция 1905 года. Можно утверждать, что до этого революционеры недооценивали значения рабочих кружков, в которых принимал участие А.А. Богданов. Об опыте рабочих кружков А.А. Богданов вспомнил лишь через десять лет [2. С. 242]. Того же мнения придерживается П.И. Лебедев-Полянский, председательствующий на Всероссийской конференции пролетарских культурно-просветительных организаций в 1918 году [3. С. 17].

Таким образом, поражение в революции 1905 года указало на просчеты в области пропаганды среди рабочих. Более того, в результате реакционной политики правительства Российской империи после революции многие революционные организации оказались без пропагандистских и агитаторских кадров. «...[П]артийная интеллигенция ... под гнетом реакции бежала из партии, и руководящая работа стала быстро переходить в руки самих рабочих; потребность в систематической и всесторонней подготовке, в целостном, дающем опору для всяческой ориентировки, социальном мировоззрении, стала еще быстрее прежнего ощущаться в партийной рабочей среде» [4. С. 4].

Очевидно, слушатели Каприйской школы также были осведомлены о таком положении дел [5. С. 63] (2). Потребность в систематической и всесторонней подготовке, которая позволила бы выработать правильное мировоззрение, нашла свое отражение в программном документе группы «Вперед» [6. С. 37]. Отсутствие пропагандистских и агитаторских кадров было хорошо известно всем членам Российской социал-демократической рабочей партии, каждый из которых сделал свои выводы.

1. На тот период существовало два мнения о перспективах развития революционной деятельности в послереволюционный период. Эти мнения нашли свое яркое проявление в отношении большевиков к участию в Государственной Думе. «Когда Ленин говорил об использовании трибуны Гос. Думы, Богданов подчеркивал необходимость пропаганды подготовки к новому вооруженному восстанию, Ленин говорил о наступлении длительного периода и необходимости подготовки к новому наступлению на самодержавие...» [5. С. 70]. В то время как Богданов ратовал за продолжение революционных действий, Ленин был на стороне мирного (эволюционного) пути. Поэтому именно А.А. Богданов и его сторонники нуждались в подготовке новых революционных руководителей.

Революционные действия, к которым призывал А.А. Богданов, были далеко не мирного характера, о чем косвенно свидетельствует критика «боевизма» Богданова его соратниками. Н. Вилонов так характеризует позицию А.А. Богданова: «По вопросу об инструкторских школах с ним (А.А. Богдановым — П.К., К.Л., А.Х.) не пойдет ни одна организация, ни один серьезный боевик-соц. дем. Не может говорить без усмешки о „боевизме“ т. Максимова (А.А. Богданова — П.М., К.Л., А.Х.)» [7. С. 1].

Характеристика тов. А.А. Богданова как «очень мягкого и деликатного человека» [5. С. 68] действительно мало согласуется с качеством бойца. Однако для нас здесь важно то, какие цели ставили перед собой организаторы подготовки новых революционных кадров. Н. Вилонов по существу говорит о том, что А.А. Богданов создал инструкторскую школу по подготовке боевиков. Как мы покажем далее, здесь Н. Вилонов прав лишь отчасти.

О боевом устремлении своей педагогической деятельности говорит и сам А.А. Богданов: «...перед нами важнейшая и по существу центральная задача: подготовить партию и пролетариат к прямой революционной борьбе» [4. С. 1].

Нужно обратить внимание, что речь идет именно о прямой, по-видимому, боевой борьбе. Далее в разделе «Отношение к революционно-боевым задачам

и традициям» он упрекает сторонников участия в Государственной Думе в том, что они полагают «...для нашего поколения революционно-боевые вопросы и задачи просто не существуют ... что необходимо порвать с боевизмом...» [Там же. С. 2], «отвергаем ... вопросы о восстании, о вооруженной борьбе» [Там же], «...выгоднее совсем отбросить вопросы революционно-боевого дела и военной пропаганды» [Там же], «радикально порвать с революционно-боевыми вопросами и задачами» [Там же. С. 3]. Эта же критика в отношении сторонников участия в Государственной Думе повторяется чуть позже в формулировках платформы группы «Вперед», в которых критикуется следующая программа: «...окончательно устранить революционно-боевые вопросы из числа задач партии, порвать с революционно-боевой традицией, как устарелой и вредной. Против такого взгляда мы высказываемся самым решительным образом» [6. С. 73].

А.А. Богданов пишет, что если предположить ошибочность сотрудничества с Государственной Думой, то на повестку дня ставятся следующие вопросы: «...о поддержании уцелевших боевистских элементов в партийности и дисциплине, и о соответственном воспитании той рабочей молодежи, которая проявляет тяготение в эту сторону; об усилении пропаганды в войсках и, если возможно, о воссоздании распавшихся военных организаций и т.д.» [4. С. 2]. Поэтому А.А. Богданов считает недопустимым «игнорирование революционно-боевой традиции» [Там же].

Все же будет неправильным считать, что, А.А. Богданов планировал подготовку революционных боевиков к их прямой боевой деятельности. Основатель движения пролетарской культуры понимал необходимость предварительной работы с населением в области идеологии, а именно пропаганды и агитации. «Очень возможно, что при нынешней слабости организаций вся работа в этом направлении (революционно-боевая работа — П.К., К.Л., А.Х.) сведется на ближайшее время к теоретическому и литературно-пропагандистскому выяснению вопроса» [Там же], — писал Богданов. Такой вывод он делает на основе итогов первой русской революции, когда «...ход революции с очевидностью показал, насколько необходимо для успеха пролетарской борьбы (мы считаем, что речь идет о вооружено-боевых действиях — П.К., К.Л., А.Х.) образование среди рабочей массы прочного ядра из людей с серьезным и цельным социалистическим воспитанием, которые уверенно и твердо могли бы применить чисто-социалистическую точку зрения во всех новых и сложных политических положениях» [Там же]. В разделе с названием «Вопросы бесспорные. Пропаганда» он пишет: «...первый из них — это вопрос о расширении и углублении социалистической пропаганды» [Там же]. Это ключевой момент в понимании позиции А.А. Богданова к революционно-боевым действиям на тот момент, когда мы видим, что он предполагал лишь теоретическую, а не практическую подготовку.

2. Мы обратили внимание на различия между тем, как связывал А.А. Богданов задачи революционно-боевые с пропагандистско-агитационными в декабре 1909 года (3), и тем, как эти задачи связаны в программном документе [7. С. 36—76] группы «Вперед». Оба текста написаны практически в одно и то же время. В первом документе задачи пропаганды изложены в разделе «Отношение к революционно-

боевым задачам и традициям». Похожий раздел имеется и в программном документе группы «Вперед». Он называется «О революционно-боевых задачах». Но в этих рассуждениях нет перехода от действий революционно-боевых к пропагандистско-агитационным.

Для того чтобы в этом убедиться, приведем схожие по смыслу фрагменты из обоих текстов. Во фрагменте раздела из текста «Не надо затемнять» находим: «...[о]чень возможно, что при нынешней слабости организаций вся работа в этом направлении (в подготовке новой революционно-боевой деятельности — П.К., К.Л., А.Х.) сведется на ближайшее время к теоретическому и литературно-пропагандистскому выяснению вопроса. Только сами организации, сообразуясь со всеми условиями своей работы в ее целом, должны, в рамках общей партийной тактики, решать, что здесь возможно, и что в данный момент удобно» [4. С. 2]. В другом фрагменте группы «Вперед» читаем: «[м]ы, разумеется, признаем, что, ввиду упадка местных партийных организаций, усилия прежде всего должны быть направлены на их восстановление и укрепление, и только в подчинении этой основной задаче, в зависимости от ее выполнения возможно переходить в местной работе и ко всяким иным задачам, в том числе военно-революционным» [Там же. С. 73].

Как мы видим, в первом фрагменте А.А. Богданов говорит четко и определенно о том, что на начальном этапе революционно-боевая деятельность может быть сведена к пропаганде. Во втором фрагменте пропаганда вообще не упоминается.

Причина этого кроется в самой структуре обоих текстов, и это второе основание нашего сравнения. В первом тексте А.А. Богданова раздел «Отношение к революционно-боевым задачам и традициям» является частью раздела «1. Вопросы спорные», в то время как предшествует разделу «4. Вопросы бесспорные. Пропаганда». Здесь логика рассуждений автора такова: вначале он высказывает тезис о подготовке к новой волне революционно-боевой деятельности, однако в силу слабости организаций эту деятельность следует развернуть в сфере пропаганды, при этом этот тезис А.А. Богданов обозначает как спорный. О самой же пропаганде более подробно говорится в предпоследнем разделе текста, где данный вопрос характеризуется как бесспорный.

Иную последовательность рассуждений мы находим у группы «Вперед», где два больших раздела, обозначенных римскими цифрами, идут после вступительной части. В первой части, не содержащей рубрики, дается описание современного положения России. Во второй части вначале идут три рубрики, обозначенные арабскими цифрами, затем рубрики с названиями.

Содержание рубрики «1» более подробно раскрывается в первой из озаглавленных рубрик «Организационный вопрос»; содержание рубрики «2» — в третьей «О Государственной Думе», в четвертой «О революционно-боевых задачах» и в пятой «О профессиональных союзах и легальных возможностях»; рубрики «3» — во второй из озаглавленных рубрик «О пропаганде и агитации». В данном тексте задачи пропаганды и агитации предшествуют задачам революционно-бое-

вым, то есть первые задачи не являются следствиями вторых, как это имело место в тексте А.А. Богданова «Не надо затемнять». В «Платформе группы „Вперед“» эти задачи уже были поставлены ранее, именно поэтому после постановки задач о революционно-боевых действиях не имело смысла говорить о задачах пропаганды и агитации.

Это сравнение показывает, что революционно-боевые истоки были лишь отправной точкой в формулировании пропагандистско-агитационной задачи, которая после коллективного обсуждения и выработки программы группы «Вперед» превращается в самостоятельную задачу, уже не связанную аргументирующей отсылкой к революционно-боевой задаче. Исследование развития взглядов о месте революционно-боевой деятельности ни А.А. Богданова, ни группы «Вперед» не входит в нашу задачу. Для нас значимо лишь то, что революционно-боевой аспект оказался логически первым (4) мотивом в формировании пролетарской культуры. Более того, этот аспект стал основанием агитационно-пропагандистской работы.

3. Осознавая необходимость тщательной работы с аудиторией, затрагивающей самые базовые материальные основания повседневной жизни рабочих, А.А. Богданов впоследствии окончательно отходит от революционно-боевой мотивации необходимости пролетарской культуры, проявляя себя как последовательный марксист. Так, он пишет: «...[и] все-таки нет двух отдельных культур, материальной и духовной. Как только мы захотим понять жизненный смысл и происхождение объединяющих идеологических принципов, — исследование приведет нас к „материальным“ условиям, техническим и экономическим. Технический уровень общества, его экономическое строение — вот чем определяются его культурные задачи, вот откуда они исходят» [8. С. 4].

Марксистский принцип классовой борьбы А.А. Богданов задействует в своем критическом рассуждении о бесперспективности отживших и отживающих свой век социальных классов: несмотря на то, что буржуазное мировоззрение на тот момент является более устоявшимся типом социального мировоззрения, чем пролетарское, оно прибегает либо к устоявшимся формам самосохранения, не имеющим будущего в силу своей реакционности, либо к старым феодальным способам самосохранения, таким как клерикализм, юнкерство и т.д. Надо заметить, что безжизненность буржуазных форм мировоззрения обуславливается на примере «неясного» класса «интеллигенции»: верхние слои данного класса ведут свое происхождение от крупной буржуазии, а нижние слои интеллигенции оказываются, с течением времени, все больше втянутыми в пролетарский тип отношений. «Тип работы у них индивидуалистический; положение в тех предприятиях, где они служат, организаторское, властное; доходы не имеют ничего общего с пролетарской заработной платой, и очень часто допускают даже накопление капитала» [Там же. С. 26].

Решающим аргументом в пользу недееспособности «буржуазной интеллигенции» в культурном развитии становится их идейная несамостоятельность. «Интеллигентские верхи допускаются в так называемое „общество“. Какие тут возможны

самостоятельные социальные задачи? Откуда возьмется потребность в независимой, обособленной классовой организации?» [Там же].

Указывая на «общество», А.А. Богданов еще раз усиливает аргумент о недопустимости какого-либо компромисса с врагами молодого социального класса, за которым единственно и возможно построение культуры будущего. Несмотря на то, что низы интеллигенции находятся ближе к социально-экономическому положению пролетариата (у них схожи размеры зарплат, они тяготеют к социализму и новому типу самосознания), они не способны взять на себя миссию создателей новой культуры в силу этого промежуточного положения. В этом месте А.А. Богданов в сноске делает намек на присутствие зачатков самостоятельной классовой культуры и идеологического самосознания у мелкобуржуазной интеллигенции, говоря о «политических, идейных, артистических организациях» [Там же. С. 27].

Оказываясь вне конкуренции, пролетариат обретает статус класса-победителя в борьбе за возникновение нового мира и соответственных мировоззрения и культуры — пролетарской культуры. «Путем исключения, мы приходим к выводу, что действительных культурных задач следует искать в жизненных потребностях того класса, победа которого предстоит в будущем, — того класса, который среди современного общества наиболее прогрессивен и безусловно прогрессивен в своих тенденциях» [Там же. С. 26].

Рассуждая о вопросах культуры, необходимо понимать, какое место занимает культура в общей деятельности партии. Из представленного анализа становится очевидно, что в границах рассматриваемого нами периода вопросы о культуре не являлись центральными для большевиков (5). Понимание противостояния В.И. Ленина и А.А. Богданова как противостояние в отношении культуры является неточным, ибо главное противостояние между ними заключается в политической борьбе: 1 (лидерство) — В.И. Ленин почувствовал в лице А.А. Богданова своего соперника за лидерство в партии, об этом отчетливо писал О.В. Щелоков [10]; 2 (стратегия партии) — А.А. Богданов видел главную задачу в продолжении революционно-боевых действий, а В.И. Ленин — в парламентской борьбе. Тем не менее значимость проблемы культуры со временем становилась все более настойчивой как в мысли А.А. Богданова, так и затем в политике В.И. Ленина. Приведенный выше результат сравнения двух текстов Богданова недвусмысленно подтверждает эту мысль. Судя по всему, именно к этому изменению в вопросе о культуре относится следующий фрагмент одного исследователя А.А. Богданова: «Дебаты среди большевиков и критика политики Ленина были в высшей степени духовными, потому что на кону было формирование политической системы или, более специально, новой политической культуры...» (пер. наш. — П.К., К.Л., А.Х.) [10. С. 4], которая, по мысли З.А. Сохора и других авторов, составляет важную часть политической системы и характеризуется совокупностью установок, убеждений и умонастроений, определяющих политический процесс и поведение в политической системе [12; 13].

Отсюда становится понятным, что при создании партийных школ А.А. Богданов не руководствовался идеей непосредственной подготовки революционных

боевиков, поэтому не планировал в процесс образования вводить предметы, связанные с искусством подготовки и ведением боевых действий. Он отказался «...взять на себя приготовление метательных снарядов (кружок Акимовой-Распутина проектировал покушение на Николая II)...» [14].

К сожалению, в исследовательской литературе мы находим примеры неадекватного понимания мыслей Богданова. В работе М.Р. Даниэлса читаем: «Как и последователи Бакунина тридцать и сорок лет назад, они [отзовисты] пренебрегли прозаической организацией и воспитательной работой среди населения и отреклись от всех компромиссов» (пер. наш. — П.К., К.Л., А.Х.) [15. С. 24].

Этот вывод, однако, автор делает на основе анализа текстов большевиков, критикующих позицию отзовистов. В одном из документов, на которые ссылается Даниэлс, отзовисты рассматриваются явно тенденциозно с позиции ленинцев как нелегальная организация, «оторванная от рабочего движения, занятая мертвой работой военно-практической подготовки» [Там же]. Даниэлс также приводит введенное самим Богдановым представление о двух различных путях развития общества: «органическом» и «революционном», цитируя Богданова: «Если мы держим курс на „органическое развитие“, то для нашего поколения революционно-боевые вопросы просто не существуют, а связанная с ним традиция — вредный пережиток прошлого... Но, предположим, что долгое „органическое развитие России это только октябристская мечта“, не более» [4. С. 2].

Основываясь на вторичном источнике, Даниэлс подтверждает мнение ленинцев о крайне безрассудном и нежизненном курсе отзовистов, которые не учитывали настоящую социальную реальность своего времени. Но этот вывод не выдерживает критики, если мы продолжим цитату из оригинальной статьи Богданова: «Пусть реакция в силах еще долго держаться — целые годы, — но еще *нам* придется сводить с ней революционные счета. В таком случае перед нами необходимо встает вопрос об их подготовке, теоретической и практической: о серьезном и систематическом изучении всего, что дала в этом отношении первая революционная волна, о выяснении ошибок, недочетов и пробелов, которые тогда обнаружались в данной области, о распространении соответственных знаний среди партии и среди пролетарской массы, о поддержании уцелевших боевистских элементов партийности и дисциплине, о ответственном воспитании той рабочей молодежи, которая проявляет тяготение в эту сторону; об усилении пропаганды в войсках и, если возможно, о воссоздании распавшихся военных организаций и т.д.» [Там же].

Здесь мы видим, насколько обманчивым оказывается представление об отзовистах как о «приверженцах революционного романтизма». Схожую позицию занимает Р. Стайтс, который говорит о «настаивании Богданова на возможности возобновления нового вооруженного восстания в 1907 и 1908. Поэтому он распределил все средства партии на революционные партизанские операции и категорически был против участия большевиков в новом парламенте» (пер. наш. — П.К., К.Л., А.Х.) [16. С. 11—13].

Оценка Д. Стейлы близка нашей позиции: «„Революционное крыло партии“, представленное группой „Вперед“, считало себя „новым началом более грандиозной

революции“ и более решительным, чем предыдущий... Для борьбы ежедневно требовалась незаконная и стройная партия с активными членами. Более сознательным и энергичным пролетариям приходилось укреплять аппарат агитации и пропаганды и для этой цели реализовать социалистическое образование в „Партии работников университета“» (пер. наш. — П.К., К.Л., А.Х.) [17. С. 144—145].

4. На первый взгляд, может показаться, что подготовка боевиков революции слабо связана с пролетарской культурой. Но это не так. А.А. Богданов как профессиональный революционер на практике хорошо знал, что революционеры-боевики нередко рисковали своей жизнью, выполняя задания партии. Решиться на такой крайний экзистенциальный шаг мог далеко не каждый, а только тот, кто был абсолютно убежден в правоте революционной идеи, которую можно было внедрить в умы революционных боевиков через агитационно-пропагандистскую работу партии. Поэтому революционная пропаганда должна была предшествовать, по мысли А.А. Богданова, совершению боевых революционных действий.

А.А. Богданов считал, что пассивность большевистского центра обусловила необходимость усиления работы в области пропаганды [4. С. 4]. Одной из задач, которую поставил перед собой А.А. Богданов, было создание пропагандистской литературы. Он говорил о том, что «...надо создавать новую пропагандистскую литературу, более высокого типа, чем существовавшая до сих пор, литературу, универсально и стройно обрисовывающую научное социалистическое мировоззрение» [Там же]. В связи с этим инициаторы группы «Вперед» обратились в Центральный комитет Российской социал-демократической рабочей партии с просьбой «утвердить ее (группу „Вперед“) как литературную организацию» [18. С. 36]. А в резолюции Центрального комитета к термину «литературная» был добавлен термин «издательская»: «ЦК регистрирует литературную группу „Вперед“, как партийную издательскую группу» [19. С. 76].

В этом вопросе А.А. Богданов фактически предвосхитил концепцию значимости средств массовой информации и наряду с другими деятелями революции знаменовал начало оформления в обществе четвертой власти — власти средств массовой информации. Таким образом, данное исследование оказывается критическим маркером современного информационного общества и обладает большим потенциалом для последующих исследований.

Стоит отметить, что используя термин «социалистическая пропаганда», Богданов отделял себя от агентов «демократической пропаганды», которые, как мы полагаем, стремились к осуществлению в России буржуазно-демократической революции. Термином «социалистическая» Богданов обозначал стремление к пролетарско-социалистической революции: «...[е]сли демократическая революция погребена в России, то нам надо направлять работу к иной, более глубокой революции — социалистической...» [3. С. 4]. В текстах А.А. Богданова выражение «социалистическая пропаганда» позже заменяется выражением «социалистическое воспитание», которое трансформируется в «социальное мировоззрение» или «научное социалистическое мировоззрение»: «...потребность в систематической и всесторонней подготовке, в целостном, дающем опору для всяческой ориентировки, социальном мировоззрении, стала еще быстрее прежнего ощущаться в партийной рабочей среде» [Там же].

А.А. Богданов видел задачу пропаганды «в углублении ... научных знаний, в осмыслении и систематизации ... революционно-классового опыта» [20. С. 5—6]. Более глобальной целью этой задачи было формирование нового мировоззрения. Сходную оценку дает Д.Дж. Роули, характеризуя Богданова как одного из марксистских лидеров, которые «не просто вдохновляли рабочих кружка (Савельева) на революционную активность, они старались развить в рабочих последовательное мировоззрение, чтобы они были способны встретить изменяющиеся социальные реалии в качестве последовательных ученых социалистов» (пер. наш. — П.К., К.Л., А.Х.) [21. С. 15].

Быстроенный терминологический ряд: «социалистическая пропаганда», «социалистическое воспитание», «социальное мировоззрение», «научное социалистическое мировоззрение» — А.А. Богданов заканчивает термином «великая пролетарская культура»: «Большевизм не простое политическое явление, но *социально-культурное*. ...было бы неестественно и странно мыслить пролетариат способным к гегемонии политической, не признавая для него возможности *гегемонии обще-культурной*. ...это идея создания ... великой пролетарской культуры ... неизмеримо более свободной и творческой. ...Мы, старые большевики, берем старый лозунг: „Освобождение рабочих должно быть *делом самих рабочих*“ и говорим: да! Освобождение *политическое и культурное* — в первую очередь, для борьбы за *полное* освобождение, за социалистический идеал!» [4. С. 5]. Как видим, А.А. Богданов связывал задачу построения пролетарской культуры с самой сутью большевизма: тот, кто не поддерживает идею создания пролетарской культуры — тот не большевик. Здесь же дается краткое содержание пролетарской культуры: наука, философия, литература. С этим положением позже согласятся и организаторы группы «Вперед» в своем программном документе: «...распространять в массах новую, пролетарскую (культуру — П.К., К.Л., А.Х.): развивать пролетарскую науку, укреплять истинно-товарищеские отношения в пролетарской среде, вырабатывать пролетарскую философию, направлять искусство в сторону пролетарских стремлений и опыта. Только на этом пути может быть достигнуто целостное социалистическое воспитание, которое устранил бесчисленные противоречия нашей жизни и работы, и во много раз увеличит наши силы в борьбе, а в то же время приблизит нас к идеалу социализма, вырабатывая больше его элементов в настоящем» [6. С. 56].

Хотя А.А. Богданов вначале ставит задачу пропаганды как необходимое условие революционно-боевой задачи, позднее он со всей определенностью говорит о том, что задача построения пролетарской культуры значительно шире, чем исходные революционно-боевые задачи: «Задача эта (построение социального мировоззрения пролетариата — П.К., К.Л., А.Х.) сама по себе *шире* вопроса о российской революции, об ее вероятных судьбах...» [4. С. 4]. Позже эта его мысль повторится как коллективное положение группы «Вперед»: «Как наша партия — есть авангард борющегося пролетариата, так большевизм был до сих пор авангардом партии. Основа же, из которой вытекают эти его черты, есть его научно-социалистическое мировоззрение. А оно гораздо шире не только вопросов тактики и организации, но и самой программы; ибо социалистическое сознание рабочего класса должно охватывать не одну его непосредственную борьбу в области эконо-

мики и политики, но, — его жизнь» [6. С. 55]. Это находится в полном противоречии с мнением Крауша, который пишет: «В качестве основателя „организационной науки“ это кажется странным, что Богданов не спрашивал себя: как большевизм может преуспеть в современной России, если рабочие не могут выстраивать повседневные отношения с реальностью, связь между инстинктом, интересами и долговременными социалистическими целями, за исключением партийных школ и собраний? Это было явным организационным достижением ленинцев, обративших внимание на неизбежные проблемы» (пер. наш. — П.К., К.Л., А.Х.) [22. С. 138]. С точностью до наоборот, именно группа «Вперед», как мы видим из предыдущей цитаты, говорит о построении целостного мировоззрения, затрагивающего не только экономическую и политическую сферы пролетария, но и «его жизнь», то есть его повседневность (6).

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной статье мы представили критический анализ концепции пролетарской культуры. Основная цель нашего анализа заключалась в выявлении истоков рождения концепции пролетарской культуры. Мы обнаружили, что эти истоки восходят к позиции А.А. Богданова, согласно которой после революции 1905 года социал-демократическое движение нуждается в еще более радикальных революционно-боевых действиях для своего окончательного завершения, т.е. победы социалистической революции. Основываясь на источниках и документах, мы привели реконструкцию мысли А.А. Богданова, согласно которой прежде непосредственных боевых действий необходимо провести идеологическую (пропагандистско-агитационную) работу внутри партии. Эта работа подразумевает не просто агитационную деятельность, но и более глубокую проработку основ мировоззрения рабочих и крестьян. А.А. Богданов отдает себе отчет в значимости культурной надстройки, с одной стороны, и культуры быта в его повседневности, с другой, для успеха революционной борьбы. Поэтому впоследствии А.А. Богданов обосновывает необходимость пролетарской культуры рассуждением о том, как экономические и технические условия определяют культурные задачи. Мы, проследив комментаторские позиции по отношению к политике А.А. Богданова и в отечественных, и в зарубежных источниках, выяснили, что преимущественно авторы не заботятся о разграничении принадлежности политических деятелей той эпохи к тем или иным партийным позициям. Эта ситуация приводит к искажению мысли А.А. Богданова, становясь продуктом политического пиара со стороны сторонников В.И. Ленина. Кроме того, мы указали на определенную эволюцию взглядов большевиков на вопросы культуры: если вначале культура была инструментально задействованной в подготовке к революционно-боевым действиям, то постепенно А.А. Богданов все больше погружается в проблему создания новой, пролетарской культуры. Данная тема может быть продолжена в исследовании природы культурного вопроса в отечественной истории. Так, мы полагаем, что культура, как понятие, начинает использоваться деятелями большевистского толка по аналогии с религиозными текстами, удобно замещая понятие Бога.

© Колычев П.М., Лосев К.В., Хахалова А.А., 2018

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) О политической подоплеке этого опыта см. [1].
- (2) Хотя данная публикация не является, с современной точки зрения, строго научной статьей, но для нас она чрезвычайно важна. Во-первых, ее автор является непосредственным участником тех событий, которые описаны в данной работе; кроме этого, В. Косарев, так же, как и Н. Вилонов, был рабочим, в то время как мы в основном располагаем точками зрения представителей интеллигенции. И третья причина, по которой мы использовали этот документ — это дата его издания — 1922 год, в то время партийная цензура если и была, то не так сильна, как в последующие годы.
- (3) Мы имеем в виду его статью [4].
- (4) Этот мотив является первым в логическом аспекте и вторым — в историческом.
- (5) В последующие периоды идеологи партии будут заинтересованы в создании подходящей концепции культуры. См. также [8].
- (6) «Выход один: пользуясь прежней, буржуазной культурой, создавать, противопоставлять ей, и распространять в массах новую, пролетарскую: развивать пролетарскую науку, укреплять истинно-товарищеские отношения в пролетарской среде, вырабатывать пролетарскую философию, направлять искусство в сторону пролетарских стремлений и опыта. Только на этом пути может быть достигнуто целостное социалистическое воспитание, которое устранил бесчисленные противоречия нашей жизни и работы, и во много раз увеличит наши силы в борьбе, а в то же время приблизит нас к идеалу социализма, вырабатывая больше его элементов в настоящем.

Революционное крыло нашей партии обязано взять на себя эту задачу, она соответствует всей его теории и практике. То могучее творчество, которое проявил пролетариат в своей экономической и политической организации, служит достаточным доказательством его способности к такому же культурному творчеству. Задача революционной социал-демократии — самостоятельная деятельность и самостоятельное развитие рабочего класса как в его практике, так и во всех областях его идейной жизни» [6. С. 56].

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Кольчев П.М., Хахалова А.А.* Социально-философское осмысление политических истоков пролетарской культуры // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2018. Vol. 22. № 2. С. 206—216.
- [2] *Богданов А.А.* Пролетарский Университет // Богданов А.А. О пролетарской культуре. 1904—1924. Л.—М.: Издательское товарищество «Книга», 1924. С. 236—262.
- [3] Протоколы Всероссийской конференции пролетарских культурно-просветительных организаций. М., 1918.
- [4] *Богданов А.А.* Не надо затемнять // Ко всем товарищам. 1909. С. 1—5.
- [5] *Косарев В.* Партийная школа на острове Капри // Сибирские огни. Художественно-литературный и публицистический журнал. Новониколаевск: Сибирское областное отделение государственного издательства. 1922. № 2. С. 63—75.
- [6] Платформа группы «Вперед» // Российский Центр хранения и изучения документов новейшей истории, который в 1999 году был преобразован в Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 436. Опись 1. Дело 1. Цитируется по изданию: Неизвестный Богданов. В 3-х книгах / под ред. Г.А. Бордюгова. Кн. 2: Богданов и группа РСДРП «Вперед» (1908—1914). М.: ИЦ «Аиро-XX», 1995. С. 36—76.
- [7] *Вилонов Н.* Отчет о школе в NN // Приложение к № 50 Газеты Пролетарий. Париж, 1909. 11 с.
- [8] *Богданов А.А.* Культурные задачи нашего времени. М.: Издание С. Доротовского и А. Чарушниковой, 1911. 92 с.
- [9] *Кольчев П.М., Хахалова А.А.* Социальный и антропологический аспекты деятельностного подхода в российской философии // Вестник САФУ. 2018. № 3. С. 53—60.

- [10] *Щелоков О.В.* РСДРП: проблема лидерства и обновления руководства (1906—1911 гг.). М.: Прометей, 1995. 250 с.
- [11] *Sochor Z.A.* Revolution and Culture: The Bogdanov—Lenin Controversy. Cornell University Press. 1988. 267 p.
- [12] *Lucian W. Pye.* “Political Culture”. International Encyclopedia of Social Sciences. Vol. 12. P. 218—25.
- [13] Political Culture and Political Development // *Lucian W. Pye and Sidney Verba.* (eds). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965. 586 p.
- [14] Богданов А. // Деятели революционного движения в России: в 5 т. Столбец 373.
- [15] *Danniels R.V.* The conscience of the revolution: Communist opposition in Soviet Russia. Literary Licensing, LLC. 2011. 538 p.
- [16] *Stites R.* Fantasy and Revolution: Alexander Bogdanov and the Origins of Bolshevik Science Fiction // *Bogdanov A. (Aleksandr), 1873—1928.* Red star. (Soviet history, politics, society, and thought) Indiana University Press. 1984. 262 p.
- [17] *Steila D.* Gor’kij—Bogdanov e la scuola di Capri. Una corrispondenza inedita (1908—1911). Roma: Carocci editore. 2017. 764 p.
- [18] Извещение о создании группы «Вперед» 28 декабря 1909 г. // Российский Центр хранения и изучения документов новейшей истории, который в 1999 году был преобразован в Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 436. Описание 1. Дело 2. Цитируется по изданию *Неизвестный Богданов*. В 3-х книгах / под ред. Г.А. Бордюгова. Кн. 2: Богданов и группа РСДРП «Вперед» (1908—1914). М.: ИЦ «АИРО-XX», 1995. С. 36—76.
- [19] Резолюция пленума ЦК РСДРП «О группе „Вперед“» (2) [Не ранее 2 — не позднее 23 января 1910 г.] // Российский Центр хранения и изучения документов новейшей истории, который в 1999 году был преобразован в Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 436. Описание 1. Дело 2. Цитируется по изданию: *Неизвестный Богданов*. В 3-х книгах / под ред. Г.А. Бордюгова. Кн. 2: Богданов и группа РСДРП «Вперед» (1908—1914). М.: ИЦ «АИРО-XX», 1995. С. 36—76.
- [20] Отчет Первой Высшей с.-д. пропагандистско-агитаторской школы для рабочих (авг.—дек. 1909 г.). Париж: Изд. Совета школы, 1910. 24 с.
- [21] *Rowley D.G.* Millenarian Bolshevism. Routledge. 2017. 380 с.
- [22] *Krausz T.* Reconstructing Lenin: An intellectual Biography. 2015. 544 p.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-407-420

## **SOCIOPHILOSOPHICAL REASONS FOR FORMING A CONCEPTION OF PROLETARIAN CULTURE: REVOLUTIONARY ARMED ORIGINS**

**P.M. Kolychev<sup>2</sup>, K.V. Losev<sup>1</sup>, A.A. Khakhalova<sup>3</sup>**

<sup>1,2</sup>Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation  
*Bolshaya Morskaya str., 67, Saint Petersburg, RUSSIA, 190000*

<sup>3</sup>East-European Institute of Psychoanalysis  
*Bolshoy Prospekt, 18a (Petrograd Side), Saint Petersburg, RUSSIA, 197198*

**Abstract.** Actuality of the article consists in the fact that culture plays crucial role in contemporary Russian society. The authors address the origins of this tendency. The aim of the article is an analysis of the beginning of the proletarian culture. As the resources for the paper archive documents of revolutionaries,

political articles of that period, scientific papers and books of foreign and domestic authors are used. Problematic-analytic reconstruction with the elements of enactive approach is applied as a main method. The method allows to present the subject in its development and to make an original socio-philosophical interpretation of culture. The paper accentuate a prehistory of proletarian culture movement. Analyzing early works of A. Bogdanov, one of the father of the movement, the authors came to conclusion that the conception of proletarian culture was emerged from agitational politics of Bogdanov, who called to revolutionary armed uprising. Therefore, first stage of proletarian culture was agitation and propaganda for preparation of revolutionary active elements of combative movement. The paper shows the evolution of Bogdanov's thought about foundation of proletarian culture: starting from discussing on necessity of revolutionary armed actions, Bogdanov slowly came up with Marxist argumentation of his conception.

**Key words:** otzovism, ultimatism, propaganda, proletarian culture, revolution, armed actions, Marxism

## REFERENCES

- [1] Kolychev P., Khakhalova A. Sotsial'no-filosofskoe osmisleniye poloticheskikh istokov proletarskoi kul'turi [Socio-philosophical Grounding of the Conception of Proletarian Culture]. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018;(22):206—216. (In Russ.)
- [2] Bogdanov A. Proletarskiy Universitet [Proletarian University]. In: Bogdanov A. *O proletarskoi kul'ture*. 1904—1924 [About Proletarian culture. 1904—1924]. Leningrad; Publishing Inc. “Kniga”, 1924. P. 236—262. (In Russ.)
- [3] *Protocoly Vserossiiskoi konferencii proletarskikh kul'turno-prosvetitel'skikh organizatsiy* [The Protocols of Russian proletarian cultural-educating organizations]. Moscow; 1918. (in Russ.)
- [4] Bogdanov A. Ne nado zatemnyat' [Do not obscure] In: *Ko vsem tovarishyam* [To all comrades]. 1909. P. 1—5. (In Russ.)
- [5] Kosarev V. Partiyaya shkola na ostrove Kapri [Party school at the Capri Island] *Sibirskiyeh ogni. Khudozhestvenno-literaturnyy b publitsisticheski zhurnal* [Siberian lights. Artistic-literary and publicist journal]. Novonikolaevsk: Sibirskoe oblastnoye otdeleniye gosudarstvennogo izdatel'stva. 1922;(2):63—75. (In Russ.)
- [6] Platforma gruppy' “Vpered” [The Platform of the group “Vpered”]. Rossijskiy gosudarstvennyj arkhiv sotsial'no-politicheskoy istorii [Russian State Archive of Socio-political history]. Fond 436. Opis' 1. Delo 1. [Fund 436. Inventory list 1. Case 1]. Tsitiruetsya po izdaniyu: Neizvestnyj Bogdanov [The text is quoted by: Unknown Bogdanov]. V 3-kh knigakh [In tree books]. Pod red. Bordyukova [ed. by Bordyukov]. Kn. 2: Bogdanov I gruppa RSDRP “Vpered” (1908—1914) [B. 2: Bogdanov and the group “Vpered” (1908—1914)]. Moscow: ITS “Airo-XX”, 1995. P. 36—76. (In Russ.)
- [7] Vilonov N. Otchet o chkole v NN [Report about school NN]. Prilozheniye k № 50 Gazety' Proletarij [Application to № 50 newspaper Proletarij]. Paris: 1909. — 11 p. (In Russ.)
- [8] Bogdanov A. Kul'tuny'e zadachi nashego vremeni [Cultural objectives of our time]. Moscow: Izdaniye S. Dorotovskogo i A. Charushnikova [Publishing of S. Dorotovskogo and A. Charushnikova], 1911. 92 p. (In Russ.)
- [9] Kolychev P., Khakhalova A. Social and Anthropological aspects of the activity approach in Russian Philosophy. *Vestnik of Northern (Arctic) Federal University*. 2018;(3):53—60. (In Russ.)
- [10] Ssholokov O. RSDRP: problema liderstva I obnovleniya rukovodstva (1906—1911). Moscow: Prometej, 1995. 250 p. (In Russ.)
- [11] Sochor Z.A. Revolution and Culture: The Bogdanov—Lenin Controversy. Cornell University Press, 1988. 267 p.
- [12] Lucian W Pye. “Political Culture”. *International Encyclopedia of Social Sciences*. Vol. 12. P. 218—25.
- [13] Political Culture and Political Development. In: Lucian W. Pye and Sidney Verba. (eds). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965. 586 p.
- [14] Bogdanov A. Деятели революционного движения в России: в 5 т. Столбец 373. (in Russ.)

- [15] Danniels R.V. *The conscience of the revolution: Communist opposition in Soviet Russia*. Literary Licensing, LLC. 2011. 538 p.
- [16] Stites R. *Fantasy and Revolution: Alexander Bogdanov and the Origins of Bolshevik Science Fiction*. *Bogdanov A. (Aleksandr), 1873—1928. Red star. (Soviet history, politics, society, and thought)*. Indiana University Press. 1984. 262 p.
- [17] Steila D. *Gor'kij—Bogdanov e la scuola di Capri. Una corrispondenza inedita (1908—1911)*. Roma: Carocci editore. 2017. 764 p.
- [18] *Izveshcheniye o sozdanii gruppy' "Vpered" 28 dekabrya 1909* [Notification on creation of the group "Vpered" on 28 December 1909]. *Rossijslij gosudarstvenny'j arkhiv sotsial'no-politicheskoj istorii [Russian State Archive of Socio-political history]*. Fond 436. Opis' 1. Delo 1. [Fund 436. Inventory list 1. Case 1.]. Tsitiruetsya po izdaniju: Neizvestny'j Bogdanov [The text is quoted by: Unknown Bogdanov]. V 3-kh knigakh [In tree books]. Pod red. Bordyukova [ed. by Bordyukov]. Kn. 2: Bogdanov I gruppa RSDRP "Vpered" (1908—1914) [B. 2: Bogdanov and the group "Vpered" (1908—1914)]. M.: ITS "Airo-XX", 1995. P. 36—76. (in Russ.)
- [19] *Rezolutsiya plenuma "o gruppe "Vpered" (2)* [Ne raneye 23 yanvary 1910 g.] [Resolution of the Plenum TSK RSDRP "about the gropr 'pered" (2) [Not earlier than 23 January 1910]]. *Rossijslij gosudarstvenny'j arkhiv sotsial'no-politicheskoj istorii [Russian State Archive of Socio-political history]*. Fond 436. Opis' 1. Delo 1. [Fund 436. Inventory list 1. Case 1.]. Tsitiruetsya po izdaniju: Neizvestny'j Bogdanov [The text is quoted by: Unknown Bogdanov]. V 3-kh knigakh [In tree books]. Pod red. Bordyukova [ed. by Bordyukov]. Kn. 2: Bogdanov I gruppa RSDRP "Vpered" (1908—1914) [B. 2: Bogdanov and the group "Vpered" (1908—1914)]. M.: ITS "Airo-XX", 1995. P. 36—76. (in Russ.)
- [20] *Otchet Pervoi Vy'sshej s.-d. propagandistsko-agitatsionnoj shkoly' dlya rabochikh (avg.—dek. 1909 g.)* [Report on the First High s.-d. Agitprop School fro workers (August — December 1909)] *Otchet Pervoi Vy'shej s.-d. propagandistsko-agitatorskoj shkoly' dlya rabochikh (avg.— dek. 1909 g.)*. Izd. Soveta shkoly' [Pub. Soveta shkoly'], 1910 Paris. 24 p. (in Russ.)
- [21] Rowley D.G. *Millenarian Bolshevism*. Routledge. 2017. 380 c.
- [22] Krausz T. *Reconstructing Lenin: An intellectual Biography*. 2015. 544 p.

**Для цитирования:** Колычев П.М., Лосев К.В., Хахалова А.А. Социально-философские причины формирования концепции пролетарской культуры: революционно-боевые истоки // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 407—420. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-407-420.

**For citation:** Kolychev P.M., Losev K.V., Khakhalova A.A. Sociophilosophical Reasons for Forming a Conception of Proletarian Culture: Revolutionary Armed Origins. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):407—420. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-407-420.

**Сведения об авторах:**

*Колычев Петр Михайлович* — доктор философских наук, профессор гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения (e-mail: piter55spb@gmail.com)

*Лосев Константин Викторович* — доктор экономических наук, декан гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения (e-mail: losev.guar@gmail.com)

*Хахалова Анна Алексеевна* — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теории психоанализа Восточно-Европейского института психоанализа (e-mail: khakhalova@mail.ru)



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-421-433

## ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МАРКСИСТСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ: ИСТОКИ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ\*

В.М. Найдыш, О.В. Найдыш

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

Марксистскую гносеологию не следует отождествлять ни с «ленинской теорией отражения», ни с теорией отражения как таковой. Марксистская гносеология — открытый научно-философский проект, теоретической основой которого выступают принципы отражения и деятельности, а методологической базой — системно-структурный подход (системоцентризм). Основная проблема теоретических оснований марксистской гносеологии состоит в поиске путей синтеза отражения и деятельности. Предметоцентрическая методология не позволяет правильно поставить и разрешить эту проблему. В свете системоцентризма принцип отражения не противоречит деятельному конструктивизму, деятельность предстает как момент отражения. Субъект конструирует различные интерпретации внешнего мира, но допускает реальность отнюдь не любых интерпретаций, а только тех, которые помогают ему ориентироваться и выживать в окружающем мире. Активность отражения приобретает целенаправленный деятельный характер, начиная с уровня восприятия.

Восприятие представляет собой циклический, итерационный процесс, развертывающийся через выдвижение и смену гипотез, их соотнесения с ожидаемым результатом, нацеленный на уточнение специфицирующих, индивидуальных особенностей воспринимаемого предмета.

Принцип единства отражения и деятельности позволяет прояснить и процесс мышления, представляя его как активное преобразование субъектом чувственного образа операциями, которые извлекаются из самого образа и фиксируются знаками языка. В результате взаимодействия операндов (то, на что направлена активность субъекта, т.е. образов, их фрагментов, абстракций и др.) и операций над ними конструируется идеальная модель реального предмета познания. Анализ такой идеальной модели, составляющих ее абстракций и связей их между собой, позволяет субъекту выявлять существенные характеристики реального предмета познания.

**Ключевые слова:** отражение, деятельность, образ, восприятие, мышление, операции, система, марксизм

В первой четверти XXI в. передовой фронт материально-технической базы цивилизации представлен шестым технологическим укладом. Его основой являются нано-, био-, информационные и конвергентные технологии, робототехника, конструирование материалов с заранее заданными свойствами, разработка социогуманитарных технологий и др. Развитие этих технологий определяет возрастание роли и значимости новейшего комплекса когнитивных наук, теоретико-методологической основой которого является теория познания, переживающая период значительных трансформаций. Диверсифицируется предметное поле гносеологии,

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке инициативного фонда РУДН по государственной программе РФ «5-100».

в него включаются новые, ранее явно не проявлявшие себя предпосылки и факторы познавательной деятельности, дифференцируются пути и способы изучения закономерностей познания. Сложились новые парадигмы гносеологических исследований (т.н. неклассические эпистемологии). Преобразования затрагивают и мировоззренческие установки современной гносеологии. Вновь возрождаются позиции теоретико-познавательного реализма [20]. Все большее внимание обращается на поиск путей перехода от моделей, в которых предмет познания полностью конструируется субъектом, к моделям, предполагающим существование независимого от сознания субъекта предмета познания. Один из вариантов теоретико-познавательного реализма — марксистская гносеология.

Начало XXI в. — время возрождения интереса к марксизму, с которым связывают надежды на поиск идей, принципов, духовных ориентиров, проясняющих животрепещущие проблемы, вставшие перед человечеством в эпоху постмодерна [16]. Такие настроения и ожидания особенно обострились в связи с 200-летним юбилеем К. Маркса (1818—2018 гг.). Можно по-разному относиться к личности К. Маркса, его идеологическим позициям, разработанным им программам социального конструирования, оценивать меры их утопизма и реализма, но нельзя отказать марксизму в фундаментальности, новаторстве и творческом характере. К. Маркс радикально преобразовал традицию философского материализма, заложил принципы открытого в будущее философского проекта, которому, на наш взгляд, больше подходит название не «диалектический», а «системно-исторический» материализм (1).

Одной из составляющих этого проекта выступает марксистская гносеология, которая (в отличие от других разделов марксизма, например, экономической теории) в трудах самого К. Маркса не получила систематической разработки и была намечена в общих чертах. Вопрос о принципиальных основаниях проекта материалистической гносеологии долгое время оставался открытым. Не внесли ясности в эту проблематику Ф. Энгельс и теоретики марксизма XIX—XX вв. Вокруг принципиальных оснований марксистской теории познания дискуссии не утихают вплоть до настоящего времени. Одна из ключевых тем этих дискуссий — отношение марксизма к принципу отражения.

Принцип отражения вызревал в эпохи Нового времени и Просвещения (XVII—XVIII вв.) в противоположных мировоззренческих направлениях новоевропейской философии — в системе картезианского дуализма и в отрицавшей субстанциальность идеального материалистической гносеологии.

Перед картезианством стоял вопрос о том, каким же образом внешняя среда определяет поведение субъекта, если поведение организма не нуждается в душе, сознании как особом направляющем принципе, причины поведения лежат вне самого организма. Отталкиваясь от аналогий с принципами оптики и механики, открытым В. Гарвеем принципом кровообращения, Декарт положил модель рефлекторной дуги, т.е. пути, по которому, реагируя на воздействия внешней среды, проходят по «нервным трубкам» «животные духи» от рецепторов к мозгу, а затем от мозга к мышцам. Не моделируются принципом рефлекторной дуги

только речь и интеллект, так как они принадлежат духовной субстанции (сознанию), обладающей особой формой активности — рефлексией, т.е. способностью к отражению собственных мыслей, идей, ощущений. Сознание путем рефлексии, внутреннего самонаблюдения способно вырабатывать достоверное знание, осуществлять дедуктивное движение мысли, построение аксиоматического знания и др.

Подчеркивая замкнутость сознания, Декарт тем самым в «превращенной форме» утверждал идею не природно-биологической, а социально-исторической сущности сознания. Иначе говоря, необходимые условия генезиса и воспроизводства сознания — это общение, социальная коммуникация, видение себя глазами другого. Рациональный смысл декартовской рефлексии состоял в подчеркивании активности сознания, его деятельной и творческой основы, что долгое время было чуждым для материалистической гносеологии.

По другому пути формировалось представление об отражении в материалистической гносеологии, которая, во-первых, базировалась на убеждении, что человек наделяется всеми познавательными способностями (органами чувств, сознанием, мышлением) самой природой; во-вторых, носила созерцательный характер, т.е. отрицала познавательную активность субъекта.

Но если природа наделила человека способностями к познанию мира, то значит, что в самой природе должны содержаться некоторые предпосылки таких способностей. В рамках материализма постановка вопроса вполне закономерная. В XVII в. — пер. пол. XVIII в. его решение носило предельно общий характер: природа как целое является источником сознания, мышления (гилозоизм, пантеизм и др.). Наиболее яркое выражение такая позиция нашла в *центральной идее Спинозизма — мышление есть атрибут субстанции*. Во второй половине XVIII в., по мере расширения естественнонаучных знаний о структуре материи, ее движении, качественном многообразии ее форм, взаимодействиях ее объектов и др., появилась возможность конкретизировать представления о природных истоках познавательных способностей человека. Французские просветители выдвинули идею о том, что таким фундаментальным свойством выступает отражение — «всеобщее свойство материи или продукт ее организованности» [6. С. 387], определяющее «способность ощущения» [6. С. 387].

Такое решение вопроса о природных истоках познавательных способностей человека вполне обосновано. Действительно, если существуют материальные предметы (вещи, объекты), обладающие структурой, организацией, вступающие во взаимодействие друг с другом, то в результате взаимодействия неизбежно должен остаться отпечаток (след, образ), который содержит моменты соответствия, сходства со свойствами воздействующего предмета. И чем более сложно организован предмет, вещь, объект, тем отчетливее проявляется такое сходство, т.е. способность к отражению. Кроме того, идея отражения давала «ключ» к пониманию формирования идеального образа материального предмета, перехода материального в идеальное. Ведь результат отражения состоит лишь в переструктурировании отражающей системы и не содержит ни грана вещества ни отображаемого, ни отображающего тела.

Принцип отражения, являясь ступенью познания универсальных отношений человека и мира, носит открытый характер. Его конкретно-историческое содержание определяется уровнем развития естественно-научных знаний, господствующими теоретико-методологическими установками и культурно-историческими особенностями соответствующей эпохи. XVIII век — время господства философской методологии, которая базировалась на представлении, что «клеточкой» теоретического анализа является отдельно взятая вещь (предмет, объект), сущность которой внеисторична и заключена в ее субстрате (предметоцентризм) (2). Такая методологическая позиция позволяла трактовать отражение лишь как пассивное копирование, непосредственную реакцию на воздействия среды (чаще всего всплывали образы зеркала, отпечатка на песке и пр.). Правда, при этом допускалась возможность активности отражающего объекта, но лишь ограниченной и стихийной (3). Предметоцентризм не предполагал целенаправленной активности в процессе отражения, не выводил материалистическую гносеологию за границы созерцательности. Он позволял выделять в отражении лишь внешние отношения предмета и его образа, субъекта и объекта, оставляя без удовлетворительных ответов вопросы о том, *как* трактовать переход от объекта к его отраженному образу, *где* проходит и *чем* определяется граница между объективным и субъективным моментами образа и др. Вместе с тем недостатки предметоцентрической трактовки отражения долгое время отходили на второй план на фоне ее основных достоинств — обоснование материалистической линии в гносеологии и теоретико-познавательного реализма. Это способствовало его признанию органичной частью марксистского материализма.

Понятием отражения широко пользовались в своих работах Ф. Энгельс, Г.В. Плеханов, И. Дицген, В.И. Ленин и др. В советской философии марксистская теория познания отождествлялась с теорией отражения, которая трактовалась в духе положений и оценок, высказанных В.И. Лениным в работе «Материализм и эмпириокритицизм». Такое мнение бытует и в настоящее время. Вместе с тем, на наш взгляд, «ленинскую теорию отражения» не следует отождествлять с марксистской гносеологией, в которой, наряду с принципом отражения, важнейшую роль играет принцип активности субъекта. В ленинской работе проблема активности субъекта познания по сути даже не поставлена (4), как не поставлен и вопрос о непосредственной или опосредованной данности объекта сознанию субъекта. В ней представлен сырой схематический набросок марксистской гносеологии, сложившийся под влиянием, с одной стороны, материалистического сенсуализма XVIII в., а с другой, разрозненных тезисов из работ Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова и др., пестрой смеси созерцательного материализма и гегелевской диалектики, далеко не всегда согласующейся с теоретико-познавательным реализмом.

Не обладая достаточным уровнем философского профессионализма, Ленин не смог учесть накопленный философской мыслью к началу XX в. опыт осмысления проблем, возникающих в предметоцентрической трактовке отражения. В этой области сложились две противоположные позиции. Первая — презентационизм (единственным достоверным объектом познания являются непосредственные ощу-

щения субъекта, а их отношение к реальному физическому объекту лежит за границами познания, рационального анализа, т.е. в области веры, убеждений и пр.). Вторая — репрезентационизм, согласно которой объектом познания являются «реальные» вещи, а место чувственного образа заменялось некоторыми символами, знаками, соответствие которых реальной вещи определяется супранатуральными, трансцендентными обстоятельствами (например, потому, что, как утверждал Р. Декарт, «бог не может быть обманщиком»). И в первом, и во втором случае образ предмета отрывался от самого предмета, сознание замыкалось в себе либо чувственными формами, либо абстрактными символами, а происхождение и тех, и других выводилось за границы рациональных интерпретаций. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В.И. Ленин остается в границах предметоцентристской методологии. Преодоление недостатков созерцательного материализма он не видит на путях выхода за границы предметоцентризма, формирования более общей теоретико-методологической позиции, в свете которой возможен синтез принципа отражения и принципа активности субъекта, прояснение того, как возможно, что в образе нет отношения к объекту без отношения к субъекту, и наоборот.

Более того, «ленинскую теорию отражения» не следует отождествлять не только с марксистской гносеологией, но и с теорией отражения как таковой, в ее полном объеме. В понятии отражения теснейшим образом переплетены множественные отношения — онтологические и гносеологические, структурно-функциональные и историко-эволюционные, конкретно-научное и философское знание и др. Поэтому и предметная область теории отражения выходит далеко за границы гносеологии и постоянно расширяется. Прежде всего, отражение — важнейший фактор эволюции, саморазвития материи, перехода от низших уровней ее организации к высшим, от простого к сложному, необходимое условие возникновения все более сложных систем, преимущества структурных уровней организации материи, накопления опыта их развития (универсальный эволюционизм). Так, понятия отражения и естественного отбора используются даже в современной космологии, когда речь идет об организации Метавселенной, взаимодействиях в ней отдельных вселенных [23]. В теоретической биологии отражение является необходимым условием эволюции, обеспечивающим накопление информации о значимых для жизнедеятельности организма свойствах среды (т.е. их познание), нерасторжимую связь организма и среды [9. С. 248—249].

Теория отражения всегда имела сильные позиции в тех направлениях психологии, которые рассматривают психику как момент онтологии мира или структуры социума. На этом пути, например, сложилась парадигма отраженной субъектности, в которой отражение рассматривается как условие способности индивида преобразовывать поведение Другого через свою отраженность в его сознании [17]. Кроме того, связь психологии с теорией коммуникации позволяет конкретизировать представления о коллективном характере субъекта отражения. Таким образом, принцип отражения далеко не исчерпал свой творческий потенциал (5), необходим не отказ от принципа отражения, к чему иногда призывают, а углубление и обога-

шение его теоретико-методологических позиций, прояснение связей с другими философскими категориями и принципами. Одно из важных звеньев в этой цепи проблем — поиск форм интеграции принципа отражения с принципом деятельности, активности субъекта.

Если нативизм новоевропейской материалистической гносеологии преодолевался принципом отражения, то ее созерцательность преодолевалась принципом активности субъекта. Наряду с принципом тождества мышления и бытия (где противопоставление материального и идеального не играет существенной роли) принцип идеальной, теоретической активности субъекта получил развитие в философской традиции немецкого классического идеализма. Одна из новаторских идей философского творчества К. Маркса состоит в расширении понимания активности субъекта. Он трактует такую активность не только лишь как идеальную, созерцательно-теоретическую, но как материально-предметную, практическую активность: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность*, практика, не субъективно» [12. С. 1]. Мир «очеловеченной природы», мир культуры формируется в процессе материально-предметной деятельности. В ней преодолевается разделенность и достигается подлинное тождество мышления и бытия, субъективного и объективного, материального и идеального. Поэтому сознание человека определяется не само из себя, не трансцендентной субстанциальностью, и не природным бытием самим по себе, а созданным практической деятельностью предметным миром культуры, «общественным бытием», «очеловеченной природой».

Расширенное понимание активности субъекта, идея предметно-практической активности субъекта потребовали развития и уточнения принципов материалистического сенсуализма. Здесь К. Маркс оказывается в затруднительном, противоречивом положении. С одной стороны, он отдает должное вкладу в историю культуры материалистического сенсуализма, который демонстрировал «единство успехов разума с успехами промышленности» [13. С. 144], выступал философской основой классической политической экономии (6). С другой стороны, принцип предметной активности субъекта трудно совмещается с принципом отражения. Ведь идеальное — это «субъективный образ объективной реальности», но образ, который является результатом прежде всего деятельности субъекта, а не непосредственного отражения внешнего мира в органах чувств. Более того, Маркс подчеркивает, что не только разум, но и чувства человека являются продуктом деятельно-практической сущности человека: «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности... *Образование* пяти внешних чувств — это работа всей предшествующей всемирной истории» [11. С. 122]. Отсюда и осторожное отношение К. Маркса к понятию отражения. Он предпочитает говорить не об отражении объекта в сознании субъекта, а о «пересадке» материального в человеческую голову [10. С. 54].

Но как совместить принцип практической активности субъекта с принципом отражения и гносеологическим реализмом? Каким образом принцип активности характеризует уровень чувственного познания, в частности процесс восприятия мира? Возможен ли теоретический синтез отражения и деятельности? Можно ли выстраивать модели гносеологического реализма вне принципа отражения? Можно ли деятельность рассматривать как момент отражения? Эти вопросы встают на пути реализации философского проекта марксистской гносеологии.

В отечественной философской мысли в ответах на эти вопросы единая платформа не сложилась. В их интерпретации и решении можно выделить три основных подхода. В первом (носившем официальный и доктринерский характер) основания марксистской гносеологии сводились к теории отражения в ее ленинском прочтении, а принцип деятельности относился не к сфере познания (гносеологии), а к социальным процессам (историческому материализму). Второй подход базировался на редуцировании оснований марксистской гносеологии к принципу деятельности. Он последовательно проводился в работах Э.В. Ильенкова, подчеркивавшего, что идеальное — «не что иное, как форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной деятельности» [7. С. 221]. В работах этого направления принцип отражения обычно упоминался лишь декларативно (7). Исследование закономерностей взаимосвязи отражения и деятельности в этом подходе только намечалось.

Третий подход был нацелен (явно или неявно) на поиск способов синтеза принципов деятельности и отражения. По этому пути развивались некоторые (как отечественные, так и зарубежные) психологические парадигмы и неклассические эпистемологии XX — нач. XXI вв., сложившиеся на идеях эволюционного единства субъекта и объекта и на представлении о том, что такое единство достигается в том числе и за счет активного конструирования субъектом своего видения внешнего мира. Среди них: культурно-историческая концепция Л.С. Выготского, в которой переход от образа к мысли трактовался как надстраивание над образно-перцептивной психикой (с помощью знаков, языка) высших психических функций и последующее преобразование ими чувственно-образных форм знания [4]; отечественные психологические концепции, опиравшиеся на принцип деятельности (С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев, П.Я. Гальперин, В.В. Давыдов и др. [21; 8; 5]; с ними активно сотрудничал Э.В. Ильенков), а также «операционная теория интеллекта» Ж. Пиаже [18; 19], информационная модель мышления Л.М. Веккера [3], комплекс идей эволюционной эпистемологии [22], энактивизм Ф. Варела, У. Матурана [2]) и др.

Если первые два подхода так или иначе оставались в поле предметоцентрической методологии, то третий подход изначально ориентирован на поиск качественно новой теоретико-методологической базы. Такой базой оказывается системоцентрическая методология, опирающаяся на представление о том, что элементарной «клеточкой» теоретического анализа является не отдельно взятый предмет, а система (целостная организация элементов и связей между ними).

Системоцентризм открыт идеям активности, деятельности, структурных уровней организации, историзма, эволюции, синергетики и др. Основания системноцентрической методологии в значительной мере закладывались работами К. Маркса. (А то, что обычно было принято называть диалектикой, на наш взгляд, следует рассматриваться как переходную форму от предметоцентризма к системноцентрической методологии.) К. Маркс (наряду с Ч. Дарвином) относится к наиболее ярким представителям той плеяды мыслителей и ученых XIX в., которая формировала системно-историческое видение мира и системноцентрическую методологию.

В свете системноцентрической методологии отражение предстает как сложный системный процесс, предполагающий активность и историзм отражающей системы (которой может выступать и отдельный индивид, и коллективный субъект). Системно понимаемое отражение — активно, процессуально, предполагает динамичную перестройку содержания и структуры отражающей системы. Чем более сложно организована система, тем отчетливее проявляется ее способность к отражению, тем в большей мере она способна *активно* конструировать образ реальности, воспроизводить *индивидуальные особенности* отражаемой системы. На уровне сознания такая активность осуществляется в виде сложнейших процессов переработки информации мозгом. Системное понимание отражения объясняет функциональное единство отражаемой и отражающей систем. Оно проявляется и в том, что в образе нет отношения к объекту без отношения к субъекту, и наоборот; и в том, что любой образ заключает в себе двойственное отношение — к отображаемому предмету (знание) и к субъекту, условиям отражения (эмоционально-волевая, аффективная сфера переживаний) [14. С. 20].

Важно и то, что системно понимаемое отражение исторично, и каждый последующий уровень структурной организации материи содержит в себе накопленный опыт развития предыдущих исторических форм отражения. Историзм отражения предполагает усложнение форм активности отражения. Он эволюционирует в направлении возрастания способности системы контролировать сам процесс отражения, все более тонко разделять его основные моменты (образ внешней среды, образ внутренних состояний, условия отражения), отделять образ внешней реальности от условий отражения, от трансформаций собственной структуры и др.

На определенном уровне способность системы контролировать процесс отражения приобретает характер направленной активности. Отражение становится деятельным, а деятельность — важнейшим моментом отражения. Это происходит тогда, когда процесс отражения начинает регулироваться потребностями системы, в которых сконцентрирован предыдущий опыт ее эволюции. Именно потребности выполняют роль оснований системы, направляющих ее функционирование. Анализ показывает, что отражение приобретает деятельный характер на уровне восприятия. В отличие от сенсорного отражения, восприятие активизируется и направляется эмоционально насыщенной *потребностью* в отражении мира [22. С. 83—84].

В современной психологии показано, что восприятие является не непосредственным копированием свойств отражаемого объекта, а представляет собой циклический, итерационный процесс, который развертывается через выдвигание и смену гипотез (диспозиций), которые зависят «не только от необходимых, но и от случайных обстоятельств» [1. С. 140]. Это — сложный, развернутый во времени процесс аналитико-синтетической деятельности, который включает в себя и двигательные компоненты (ощупывание предметов, движение глаз, проговаривание звуков и др.), и высшие уровни обобщающей психической деятельности (речь, память, внимание и др.). Деятельность восприятия нацелена на уточнение специфицирующих, индивидуальных особенностей воспринимаемого предмета. Субъект конструирует различные интерпретации внешнего мира, но допускает реальность отнюдь не любых интерпретаций, а только тех, которые помогают ему ориентироваться и выживать в окружающем нас мире. Среди этих интерпретации особое значение имеют такие, в которых воспроизводятся индивидуализированные, специфицирующие особенности внешнего мира. Таким образом, в основании восприятия лежит синтез отражения и деятельности, активного конструирования образа объекта.

Восприятие является ключевой формой чувственного отражения. В особенностях восприятия коренятся гносеологические истоки ряда важных черт деятельности сознания, прежде всего гносеологический реализм. Восприятие (в отличие от субъективно переживаемых ощущений) объективирует чувственный образ, выносит его с сетчатки глаза во внешний мир, локализует в пространстве вне субъекта. Такой акт объективации (в котором сконцентрирован опыт отражения пространственно-временных характеристик среды многими, сменяющимися друг друга в эволюции формами отражения) является основой гносеологического реализма. В цикличности перцептивного процесса можно усматривать основания и метафоричности сознания (т.е. представления одного образа через другой), а также возможности порождения симулякров, т.е. маскировать подлинную реальность, создавать изображение без оригинала, замещать реальный объект объектом, которого самом деле не существует, и др.

Цикличность перцептивного процесса является также важной предпосылкой перехода от образа к мысли, выхода за границы непосредственного чувственного опыта, который осуществляется мышлением. Мышление — *особый* выход за границы чувственного опыта, который осуществляется не так, как разворачивалась эволюция форм отражения в биологическом мире, т.е. не путем формирования отдельной формы отражения, которая продолжала бы образный ряд — ощущение, восприятие, представление.

Мышление выходит за границы чувственного опыта через активное, деятельное преобразование субъектом содержания чувственного образа операциональными средствами, которые извлекаются из самого образа, из его образной ткани. Такие операции позволяют вычленять объективные отношения, которые изначально вплавлены в образы, и выражать их в логико-грамматических формах (8). Возмож-

ность формирования из содержания чувственного образа мыслительных операций зарождается еще на уровне восприятия. Так, операция абстрагирования появляется в «зазоре» между выдвигаемыми гипотезами (диспозициями) и соотносимой с ними конкретностью чувственных ощущений.

Процесс мышления сначала приобретает характер двухуровневой, а затем и многоуровневой системы, функционирующей через (вертикальное и горизонтальное) взаимодействие операндов (т.е. образов, их фрагментов и сочетаний, абстракций и др.) и операций над ними. Постепенно, по мере селекции, операции высших уровней приобретают категориальный характер, т.е. способность выделять закономерные, существенные свойства, отношения вещей и целенаправленно конструировать идеальную модель, соответствующую реальному предмету познания по ряду существенных отношений. [14. Гл. 3].

В заключение отметим, что мышление как активный операциональный процесс определяется волевой составляющей сознания, тем ее кластером, который направлен на внутренний мир субъекта. Поэтому процессы дерационализации сознания, ремифологизации духовной культуры деинтеллектуализации общества [15], начинаются с ослабления волевого функционала сознания, что мы и наблюдаем в настоящее время, в эпоху постмодерна.

© Найдыш В.М., Найдыш О.В., 2018

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Одна из четких формулировок своей материалистической позиции представлена К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Святом семействе»: «Самое материю человек не создал. Даже те или иные производительные способности материи создаются человеком только при условии предварительного существования самой материи» [13. С. 51].
- (2) В гегельянско-марксистской традиции она именовалась «метафизическим методом»; на наш взгляд, более удачное ее название — «предметоцентрическая методология».
- (3) Так, Д. Дидро писал, что «мы — инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — это клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто издают звук сами по себе» [6. С. 385—386].
- (4) Нестыковка принципа активности субъекта и принципа отражения в «ленинской теории отражения» — почва, на которой сложилась неомарксистская традиция, в частности, отрицавшая принцип отражения школа праксиса.
- (5) Частично это было продемонстрировано еще в советский период в работах С.Л. Рубинштейна, А.Н. Леонтьева, В.П. Зинченко, В.С. Тьютина, В.А. Лекторского и др.
- (6) Маркс писал, что «ранние английские экономисты примыкают к философии Бэкона и Гоббса, между тем как впоследствии „философом“ *κατέξοχήν* [по преимуществу] политической экономии для Англии, Франции и Италии стал Локк» [10. С. 306 прим.].
- (7) Так, идеальное определяли как «субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли» [7. С. 219].
- (8) Поэтому структурной единицей мышления, в которой объективируется ее базовый двухуровневый характер, является суждение с его тремя компонентами — два объекта (уровень операндов) и отношение между ними (символически-операторный уровень). В свою

очередь суждение как элементарный результат мыслительного процесса имеет в качестве своего речевого эквивалента предложение, в котором (через подлежащее, сказуемое и предикативное отношение) выражается и операндный, и символически-операциональный состав когнитивного процесса.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] «Реалистический поворот», 2016 — «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы «круглого стола» // Вопросы философии, 2016. № 12.
- [2] *Найдыш О.В.* Обыденное сознание и современная футурология // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. № 2. С. 240—249.
- [3] *Дидро Д.* Разговор Д'Аламбера и Дидро // Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1986.
- [4] *Smolin L.* The Life of the Cosmos by Lee Smolin. Oxford University Press. 1997.
- [5] *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. Опыт естественной истории человеческого познания // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. Пер. с нем. М.: Республика, 1998. С. 294—467.
- [6] *Петровский В.А.* Принцип отраженной субъектности в психологическом исследовании личности // Вопросы психологии. 1985. № 4. С. 17—31.
- [7] *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. С. 1—4.
- [8] *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство или критика критической критики против Бруно Бауэра и компании // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955.
- [9] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 42. М.: Госполитиздат, 1974.
- [10] *Маркс К.* Капитал. Т. 1. М.: Издательство АСТ, 2001.
- [11] *Ильенков Э.В.* Идеальное // Филос. энцикл.: в 5 т. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1962. С. 219—227.
- [12] *Выготский Л.С.* История развития высших психических функций: собрание сочинений в 6 т. Т. 3. М.: Педагогика, 1983.
- [13] *Рубинштейн Л.* Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2002.
- [14] *Леонтьев А.Н.* Деятельность, сознание, личность. М.: Смысл, 2005.
- [15] *Гальперин П.Я.* Психология как объективная наука. М.: Институт практической психологии, 1998.
- [16] *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Генезис элементарных логических структур. Классификации и сериации. М.: Издательство иностранной литературы, 1963.
- [17] *Пиаже Ж.* Психология интеллекта // Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М.: Просвещение, 1969. С. 55—232.
- [18] *Веккер Л.М.* Психика и реальность. Единая теория психических процессов. М.: Смысл: Per Se, 2000.
- [19] Эволюционная эпистемологии. Антология. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.
- [20] *Варела Ф.Х., Матурана У.Р.* Древо познания. Биологические корни человеческого познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- [21] *Найдыш В.М.* Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ. М.: Альфа-М, 2012.
- [22] *Барабанчиков В.А.* Восприятие и событие. СПб.: Алетейя, 2002.
- [23] *Найдыш В.М.* Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5.

## THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF MARXIST EPISTEMOLOGY: THE ORIGINS, PROBLEMS, PROSPECTS

V.M. Naidysh, O.V. Naidysh

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)  
Miklukho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russian Federation, 117198

**Abstract.** Marxist epistemology should not be identified with either “Lenin’s theory of reflection” or the theory of reflection as such. Marxist epistemology — an open scientific and philosophical project, the theoretical basis of which are two principles, reflection and activities, and the methodological basis is the systemic-structural approach (systemcentric). The main problem of the theoretical foundations of Marxist epistemology is to find ways of synthesis of reflection and activity. The thing-centric methodology does not allow to correctly identify and solve this problem. In the light of Sistematzma the reflection principle does not contradict the active constructivism, activity appears as a moment of reflection.

The subject constructs different interpretations of the external world, but admits the reality not of any interpretations, but only those that help him to navigate and survive in the surrounding world. The activity of reflection acquires a purposeful active character, starting from the level of perception. Perception is a cyclical, iterative process that unfolds through the nomination and change of hypotheses, their correlation with the expected result, aimed at clarifying the specific, individual characteristics of the perceived object.

The principle of unity of reflection and activity makes it possible to clarify the process of thinking, presenting it as an active transformation by the subject of the sensual image by operations that are extracted from the image itself and fixed by the signs of the language. As a result of the interaction of operands (what the activity of the subject is directed at, i.e. images, their fragments, abstractions, etc.) and operations on them, an ideal model of the real object of knowledge is constructed. The analysis of such an ideal model, its abstractions and their connections with each other, allows the subject to identify the essential characteristics of the real object of knowledge.

**Key words:** reflection, activity, image, perception, thinking, operations, system, Marxism

### REFERENCES

- [1] “Realistic turn” in Contemporary Epistemology, Philosophy of Mind and Philosophy of Science? Materials of “Round Table”. *Voprosy filosofii*. 2017;(1): P. 5—38.
- [2] Naidysh O.V. Ordinary consciousness and modern futurology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;21(2):240—249.
- [3] Diderot D. The Conversation between d’Alembert and Diderot. In: Diderot D. Compositions: in 2 v. V. 1. Moscow: Thought, 1986. (In Russ.).
- [4] Smolin L. The Life of the Cosmos by Lee Smolin. Oxford University Press, 1997.
- [5] Lorenz Konrad. Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München: Piper & Co. Verlag, 1973.
- [6] Petrovsky VA. the principle of reflected subjectivity in psychological research of the personality. *Voprosy psikhologii*. 1985;(4):17—31.
- [7] Karl Marx. Thesen über Feuerbach.
- [8] Karl Marx—Friedrich Engels. Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten. In: Karl Marx — Friedrich Engels. Werke. Bd. 2. Dietz Verlag: Berlin, DDR, 1972. S. 3—223.
- [9] Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: K. Marx u. F. Engels. Werke. Ergänzungsband. 1. Teil, Dietz Verlag, Berlin (DDR), 1968. S. 465—588.

- [10] Karl Marx. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals
- [11] Ilyenkov E.V. Perfect. *Encyclopedia of philosophy*: in 5 v. V. 2. Moscow: Soviet encyclopedia, 1962. P. 219—227. (In Russ.).
- [12] The Collected Works of L.S. Vygotsky. Vol. 3. Problems of the Theory and History of Psychology. Moscow: Pedagogy, 1983.
- [13] Rubinshtejn S.L. Basics of General psychology. St.Petersburg: Peter Publ., 2002. (In Russ.).
- [14] Leont'ev A.N. Activity, consciousness, personality. Moscow: Meaning. 2005. (In Russ.).
- [15] Halperin P.Y. Psychology as objective science. Moscow: Institute of practical psychology. 1998. (In Russ.).
- [16] Inhelder, Bärbel, Piaget, Jean. La genèse des structures logiques élémentaires. Classifications et sériations. Éd. Delachaux & Niestlé. Neuchâtel, Paris, 1959.
- [17] Piaget, Jean. Psychologie de l'intelligence. Presses Universitaires de France: Paris, 1946.
- [18] Vekker, Lev M. Mind and reality. A unified theory of mental processes. Smysl, Per Se: Moscow, 2000. (In Russ.).
- [19] Evolutionary epistemology: Anthology. Moscow: Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2012. (In Russ.).
- [20] Maturana H.R., Varela F.J. The tree of knowledge: The biological roots of human understanding. Boston: Shambhala Publications, 1987.
- [21] Naidysh V.M. Science of ancient civilizations. Philosophical analysis. Moscow: Alpha-M, 2012. (In Russ.).
- [22] Barabanschikov V. Perception and event. Aleteia, Saint Petersburg, 2002. (In Russ.).
- [23] Naidysh V.M. Mythmaking in the Activities of Consciousness. *Voprosy Filosofii*. 2017;5: 26—34.

**Для цитирования:**

Найдыш В.М., Найдыш О.В. Теоретико-методологические основания марксистской гносеологии: истоки, проблемы, перспективы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 421—433. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-421-433.

**For citation:**

Naidysh V.M., Naidysh O.V. Theoretical and Methodological Foundations of Marxist Epistemology: the Origins, Problems, Prospects. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):421—433. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-421-433.

**Сведения об авторах:**

*Найдыш Вячеслав Михайлович* — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: v.naidysh@bk.ru).

*Найдыш Ольга Вячеславовна* — кандидат философских наук, преподаватель кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: olga.naidysh@bk.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-434-445

## ЧУВСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МАРКСА-АНТИУТОПИСТА

Г.Г. Коломиец, П.В. Ляшенко

ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет»  
*просп. Победы, 13, Оренбург, Россия, 460018*

Как известно, мысль Маркса о взаимосвязи способов производства материальной жизни и процессов социальной, политической, духовной жизни указывает на взаимообусловленность сознания и объективной реальности. При этом сознание, оперирующее идеально-модельными формами на основе чувственного восприятия и обладающее творческой способностью, с самого порождения людей выступает как общественный продукт. Современные условия техногенной цивилизации побуждают к поиску философской мысли о балансе чувственного и рационального подходов в созидательно-разрушительной деятельности человека. Авторы статьи, придерживаясь антропо-аксиологического метода и идеи «утопии этического симбиоза» как возможности существования глобального мира, обращают внимание на роль чувственного начала в теории Маркса. В статье рассматривается феномен чувственности в контексте антиутопического подхода в философско-антропологической концепции К. Маркса. Авторы ссылаются на то, что мыслитель в своих ранних экономическо-философских работах отмечает значимость «сущностных сил человека», чувственность, неразрывно связанную с сознанием и являющуюся предпосылкой практической и духовно-практической деятельности. Чувственностью, обусловленная развитой телесной организацией и развитой психикой, является способом создания предметного, действительного бытия. Она выступает как «чувства общественного человека» и «богатство субъективной человеческой чувственности», способной к наслаждениям, что является особенностью «человеческих сущностных сил». Вместе с тем авторы отмечают, что К. Маркс, для которого коммунизм есть форма и принцип будущего, а не утопия, сознательно отказывается от разработки идеальных моделей социальности, обращаясь к материальной, практической стороне деятельности человека как особому виду субъект-объектных взаимодействий, реально преобразующих бытие человека со значимостью человеческих сущностных сил. С целью критического анализа утопической проблематики в качестве исходного тезиса К. Маркс провозглашает не только сознательный уход от утопического как не соответствующего потребностям современного этапа развития социума, т.е. зрелому состоянию капиталистического производства и зрелым классовым отношениям, но и определяет иную концептуально-методологическую постановку проблемы человека и его отношения к внешнему миру. Именно в проблемном поле антропологической теории, позволяющей переосмыслить ценность самой человеческой жизни, противоречия в деятельности человека, взаимодействующего с обществом и государством, разрешается проблема утопического в философской системе К. Маркса. Мыслитель заявляет о конце утопии, создавая теоретико-концептуальное основание для последующей философской дилеммы «утопия—антиутопия».

**Ключевые слова:** Карл Маркс, философская антропология, чувственность, деятельность, утопия и антиутопия, человек, социум

### ВВЕДЕНИЕ

Современное осмысление цивилизационного развития поставило перед человечеством задачу не только выживания, но и совершенствования пути существования, используя междисциплинарный подход к решению многих проблем. В по-

исках путей гармонизации человеческого бытия и решения проблем глобализирующего мира философы не могут миновать фундаментально обоснованного учения К. Маркса. Согласно марксизму вся история человечества обусловлена деятельностью. Решающим событием явилась креативная практическая деятельность человека, направленная на усовершенствование способов жизнедеятельности и вынуждающая его выстраивать сложную систему социальных связей и взаимоотношений. Природная антропологическая сущность, неразрывно связанная с развитой чувственной способностью восприятия, и антропосоциогенез выявили сознание и деятельность в качестве основополагающих факторов исторического развития человечества. На этом основании мы утверждаем, что «современное понимание достоинства человека в глобализирующемся мире предполагает, на наш взгляд, человека ответственного за свою созидательную, технологически-творческую деятельность, способного к ненасилию в высшем проявлении своего существования» [1. С. 31]. При этом высказываем идею «утопии этического симбиоза» [1. С. 35], в которой наднациональный вектор цивилизационного развития в глобальном мире вынужден быть связанным с ценностями человеческого существования.

Именно анализ деятельностной стороны бытия в контексте новаций и перспектив развития всего общества указал «на историю как на материальную основу утопической мысли» [2. С. 270] и на человека как существо, «которое способно реализовывать ранее крайне маловероятные сценарии эволюции на этапе формирования и развития социума как особого процессуального объекта в нашей Вселенной» [3. С. 370].

### **РАССУЖДЕНИЯ К. МАРКСА ПО ПРЕДМЕТУ ЧУВСТВЕННОСТИ И УТОПИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ**

Известно, что одной из составных частей, положенных в основу учения Маркса, был французский и английский утопический социализм. В этой связи, обращаясь к утопической проблематике, отметим, что возникновение феномена утопии в философской антропологии Нового времени вызвано к жизни «тектоническими» сдвигами в «пластах» духовной культуры эпохой Возрождения, сменившей философскую парадигму религиозно-христианского мировоззрения на антропоцентристскую картину мира с присущим ей возвышением человеческого разума. Становление философско-мировоззренческой установки рационализма, с его фундаментальным требованием — «достижение абсолютной и неизменной истины, обладающей универсальной общезначимостью для любого нормального человеческого ума» [4. С. 422], выразилось в непреодолимой онтолого-гносеологической дистанции между должным и сущим, ценностью и фактом, что в свою очередь породило утопическую проблематику. Опираясь на принципы рационализма, трансцендентности, универсализма, критичности, проективности и ориентируя человека на идеал, утопия определяет специфический замысел, согласно которому «совершенство жизни может быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством» [5. С. 379]. Социальная, историческая реальность, повседневный мир

человека становятся ценностно и экзистенциально нейтральными в контексте теоретико-идеалистического требования утопии в достижимости совершенства, счастья, справедливости, свободы, гармонии, мира, порядка.

Ориентируя человека на бесконечный прогресс, конструирование универсальных теоретических моделей будущего, утопия лишает всякого смысла реформирование, практическое воздействие на настоящее, что не согласовывалось с философско-мировоззренческой позицией К. Маркса, для которого коммунизм есть «самый решительный противник утопизма» [6. Р. 512]. Сам вопрос о сотворении природы, человека и о бесконечном прогрессе как таковом есть для К. Маркса абстракция, так как «задаваясь таким вопросом, ты абстрагируешься от человека и природы, ибо абстрагирование от бытия природы и человека теряет всякий смысл» [7. С. 357]. Обращаясь к практической жизни человека, материальной истории, К. Маркс порывает с утопией, «концентрируется именно на оставляемой без внимания, игнорируемой утопистами теме — на проблематике исторического перехода или исторического преобразования» [2. С. 274].

Марксистская теория, конституируя себя как прямого противника всякой утопии, обращается к критике ее концептуальных оснований, провозглашая переход от социализма «утопического» к социализму «научному», выражавшемуся, на наш взгляд, в отказе от рационализации и идеализации социально-исторической реальности, так как коммунизм «не состояние» и «не идеал», а «действительное движение» [8. С. 415].

Целью критического анализа К. Маркса становится не только сознательный уход от утопической проблематики как не соответствующей потребностям современного этапа развития общества, т.е. зрелому состоянию капиталистического производства и зрелым классовым отношениям, но и провозглашение методологически иной постановки проблемы человека и его отношения к внешнему миру. Именно антропологическая теория, на наш взгляд, является определяющей в разрешении проблемы утопического в философии К. Маркса, так как «только исходя из понимания представлений Маркса о родовой сущности человека (*das Gattungswesen des Menschen*), можно понять все его остальные теории» [9].

В своей трактовке человека К. Маркс исходит из следующих тезисов:

— «Мое *собственное* бытие *есть* общественная деятельность; а потому и то, что я делаю из моей особы, я делаю себя для общества, сознавая себя как общественное существо». «Индивид *есть* общественное существо» [7. С. 347];

— «*Индивидуальное* общественное существо... есть также и тотальность, идеальная тотальность», т.е. целостность, всеобщность, он же сеть «субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества» [7. С. 348]. Иначе говоря, отдельный человек выступает как носитель всеобщей человеческой сущности и индивидуальное существование неотделимо от общественного материально-идеального бытия.

Поскольку в отличие от Г.В.Ф. Гегеля К. Маркс различает мышление и бытие, бытие трактуется в своей реальности видимого мира, тем не менее К. Маркс, следуя диалектике, соглашается в том, что бытие (реальное) и мышление (идеаль-

ное) находятся в единстве друг с другом. Смерть, пишет К. Маркс, как будто противоречит единству бытия и мышления, но индивид есть «лишь некое определенное родовое существо», т.е. единичный представитель человеческого рода, «и как таковое смертен». Здесь понимание смертности человека, как полагаем, близко аристотелевской доктрине: отдельный человек смертен, но остается бессмертной родовая человеческая сущность как мышление.

Рассуждая о всеобщей родовой, общечеловеческой сущности, К. Маркс подчеркивает, что «общественная жизнь является по существу практической. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики» [10. С. 387]. При этом важное значение мыслитель придает чувственной стороне человеческого бытия, в частности личностного, собственного чувственного бытия, связывая его с частной собственностью и имея в виду единство материального и идеального. В общественном сознании только практическим путем, через *чувственность* можно разрешить противостояние субъективизма и объективизма, деятельности и страдания. Стоит подчеркнуть, что обращение к чувственности, к чувственному познанию и чувственному переживанию результатов практической деятельности для К. Маркса является способом уйти от идеализированных форм как восприятия действительности, так и воздействия на нее, то есть уйти от утопической проблематики в сферу аналитики практической деятельности и пути реального изменения условий жизни человека.

Чувственное присвоение, обладание человеком вещами надо понимать не односторонне. Человек как целостное существо присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом. Он присваивает человеческую действительность всеми органами чувств и всей своей индивидуальностью: «зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, деятельность, любовь», которые, как пишет Маркс, «существуют как общественные органы», т.е. общечеловеческие или родовые свойства. Отметим, что в одном ряду человеческой деятельности Маркс указывает на физические органы чувств, такие как зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, и в то же время на высшие жизненные ценности любви и деятельности, по сути относящиеся к этической философии. Это говорит о том, что для К. Маркса, как и для И. Канта, чувственность понимается как глубинное образование человеческой сущности, где чувственность больше чем телесность органов чувств, что она есть чувственно-разумное восприятие и переживание форм бытия, чувственность обязательно переживается, проживается и мыслится, что ведет к креативной деятельности.

Человеческая действительность очень многообразна, пишет Маркс, как и определения человеческой сущности (т.е. конкретный, определенный человек), как и многообразна человеческая деятельность. Отношение к предмету на основании ощущений посредством органов чувств есть «*осуществление на деле человеческой действительности*; это — человеческая *действенность* и человеческое *страдание*», потому что через страдание, как один из способов существования, человек воспринимает свое я. Как видим, отношение к предметам

на основе первичных ощущений через органы чувств и на их основе восприятий, представлений, идей проявляется глубокая разумная чувственность человека как целостного существа, включая высокие чувства любви и страдания. Эти чувственные восприятия являются трансцендентальными основаниями эстетико-этического отношения человека к миру. До Маркса в философской мысли триединство метафизических сущностей красоты, добра, истины, имеющих высший трансцендентный источник, было устойчивым.

В рассуждениях Маркса об экономическо-философской ситуации своего времени общества потребления, как мы полагаем, обнаруживается разрушение этого принципа бытия. Так, связанные с Красотой искусство, или восприятие прекрасного в природе, а также нравственные ценности, исходящие от Добра и Блага в высшем смысле слова, К. Маркс критически осмысляет в сложившихся условиях капитализма.

К. Маркс с сожалением отмечает «падение» бескорыстной чувственности. Перефразируя его мысль, скажем о падении общественного эстетического вкуса, или, словами И. Канта, способности эстетического суждения вкуса. По словам К. Маркса, частная собственность сделала нас односторонними, мы стремимся к обладанию вещами, хотя сама по себе частная собственность и капитал лишь средство к жизни. Иными словами, мы живем в обществе потребления, где приоритет полезности и необходимости преобладает над неутилитарным эстетическим удовольствием. Поэтому место всех физических и духовных чувств заняло отчужденное чувство обладания, обусловившее разрушение целостного экзистенциального пространства, отчужденность, индивидуализм, одиночество и страх. Чувства в практической жизни стали более теоретическими. Чувства имеют «отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть предметное человеческое отношение к самой себе и к человеку, и наоборот» [7. С. 350]. Утратилось личностное отношение к вещи, к чистой природе, стало использование вещей с точки зрения пользы, так и «чувства и наслаждения других людей стали моим собственным достоянием», пишет Маркс. «Личностное отношение» мы понимаем как внутреннее бескорыстное, ценностное отношение, выражением чего является эстетическое начало, чувство прекрасного. Достоянием стала замена чувства собственного эстетического вкуса чувством и наслаждениями других людей.

То, что для Маркса в практической деятельности роль чувственности велика, видно из его понятия «человеческие сущностные силы». По словам Маркса, природная сущность человека заключается в человеческих «сущностных силах», когда благодаря органам чувств человек воспринимает предметы, т.е. предмет становится для человека «человеческим предметом или опредмеченным человеком». Поскольку человек — существо общественное, то предметная действительность становится для человека «действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его собственных сущностных сил, все предметы становятся для него опредмечиванием самого себя», его предметами. То, как предметы становятся предметами индивида и через это утверждается индивидуальность, зависит

от природы предмета и природы конкретной сущностной силы (глаз, ухо). Важна именно соотнесенность, взаимоотношение самого предмета и органической способности человека [7. С. 350].

Как указывает К. Маркс, через чувства все предметы опредмечиваются человеком. И здесь высказывается очень ценная мысль Маркса о роли «сущностной силы». Каким образом предметы становятся предметами человека, зависит от природы предмета и от природы соответствующей ей сущностной силы, т.е. воспринимается предмет глазом или ухом, другими органами чувств. Здесь К. Маркса можно сравнить с Дж. Локком, для которого ощущения были лишь в сфере познания и успеха делового человека. При этом не только физические достоинства органов чувств в поле зрения Маркса. Чувственные сущностные силы выступают своеобразным способом опредмечивания, но понимание чувственности по Марксу скорее ближе к Канту, это разумная чувственность. Ведь язык, которым пользуется мышление, имеет тоже чувственную природу [7. С. 355], природно-культурное неразлично. Предметная действительность становится результатом действительности, или действенности, «человеческих сущностных сил», разумных чувственных сил. Поэтому «не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире», утверждает мыслитель [7. С. 351].

Очевидно, Маркс имеет в виду здесь общечеловеческую способность эстетического восприятия. Так, далее он пишет, что с субъективной стороны музыкальное чувство человека пробуждает только музыка, если у человека нет музыкального слуха, то для него самая прекрасная музыка лишена смысла. Предмет для меня только существует посредством моих сущностных сил в качестве субъективной способности. Смысл предмета постигается посредством «моего» чувства, субъективно. При этом возникает апория, так как чувства общественного человека иные, чем чувства, переживаемые личностью, имеющей фундаментальные ценностные предикаты. То есть человек больше, чем личность, и конкретный индивид как общественное существо, по Марксу, подвержен духу своего времени, экономической реальности, что вызывает противоречие в человеческом духе между непосредственным, бескорыстным созерцанием и общественно существующим небескорыстным индивидом, зависящим от политико-экономического состояния.

По Марксу, «благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа» развивается богатство субъективной человеческой чувственности. Он обращает внимание на роль искусства, музыки, которые вызывают чувства, способные к человеческим наслаждениям и утверждающие себя как «человеческие сущностные силы». Под чувством Маркс понимает как физические чувства, так и духовные, в том числе практические. Человеческое чувство возникает благодаря: 1) наличию соответствующего предмета; 2) благодаря очеловеченной природе. Образование пяти внешних органов чувств протекало во всемирной истории, пишет Маркс, а чувство практической потребности обладает ограниченным смыслом. Ограничение практического чувства обуславливают любовь и страдание — суть нравственные чувства.

Ограничением развития чувственности выступает грубая практическая потребность. Человек, обуреваемый заботами о необходимом для существования, невосприимчив к самому прекрасному. Ограничением чувственности (эстетического восприятия) выступает также практический подход в торговле, коммерции. Поэтому, как пишет Маркс, необходимо «очеловечить чувства человека» как в теоретическом, так и в практическом отношении и создать условия для раскрытия человеческого чувства соответственно богатству природной человеческой сущности. В условиях частной собственности, ее богатства и нищеты общество в своем историческом развитии «производит *богатого и всестороннего, глубокого во всех его чувствах и восприятиях* человека» [7. С. 352].

История и предметное бытие промышленности являются *раскрытой книгой человеческих сущностных сил*» [7. С. 353]. В материальной промышленности мы имеем отчужденный труд и соответственно отчужденно *опредмеченные сущностные силы* человека, и все богатство человеческой деятельности обозначается словом «потребность». Это вызвало колоссальный рост естествознания.

Маркс считает, что объединение естественных наук и философии было «*фантастической иллюзией*» [7. С. 354]. Практически естествознание вошло в нашу жизнь вместе с развитием промышленности. *Промышленность является действительным историческим отношением природы, естествознания к человеку* в смысле раскрытия человеческих сущностных сил, природной сущности человека. И наука тогда утратит абстрактно-материалистическое, или идеалистическое, направление, став *человеческой*.

То, что для Гегеля было абсолютным духом, для Маркса есть природа. Природа в актах становления человеческой истории, общества является действительной природой человека. Природа есть истинная антропологическая природа, хотя она в промышленности проявляется в отчужденной форме. *Поэтому «чувственность должна быть основой всей науки»* [7. С. 354]. Наука является действительной наукой, если она исходит из природы и чувственности, а именно: 1) из *чувственного* сознания и 2) из *чувственной* потребности. Вся история является подготовкой к тому, чтобы человек стал предметом чувственного сознания и потребность человека была чувственной. Маркс полагает: *наука о человеке и естествознание — это одна наука*. Наука о человеке предполагает в своей основе природную сущность человека, непосредственную природную чувственность.

Маркс отмечает, что «человек есть непосредственный предмет естествознания, ибо человеческая чувственность природна» [7. С. 355]. Природа — предмет науки о человеке. Человек есть природа, чувственность, а особые *человеческие сущностные силы* (органы чувств) могут обрести самопознание в науке о природе вообще. Даже мышление, которое мы выражаем языком, имеет чувственную природу, пишет К. Маркс.

Возвращаясь к словам Маркса, «то, что я делаю из моей особы, я делаю себя для общества, сознавая себя как общественное существо». Скажем, что такая экзистенциальная установка, как «человек делает себя сам, человек решает сам за себя», т.е. совершает свой выбор с ответственностью, трактуется Марксом тотально.

Деятельностное основание бытия выводит на уровень надиндивидуального, родового, через что человек не только совершенствует себя, обретает достоинство, но и гармонизирует социальную реальность. В этой мысли деятельность человека рассматривается в контексте преодоления отчужденности, восстановления целостности, разорванной связи человека с миром, человека с человеком. Человеческое окружение тем самым «означает утопическую целостность, именно ту свободу, ту родину идентичности, где ни человек к миру, ни мир к человеку не относятся как к чуждому» [11. С. 63].

Деятельность для человека есть основа его формирования и собственного развития, подчиняющая себе движение предметного мира. В этом процессе «индивиды обновляют себя в той же мере, в какой обновляют создаваемый ими предметный мир. Индивиды подтверждение своей истинности и всеобщности обновления находят в обновлении и созидании предметного богатства... Естественно, подобная перспектива человека подразумевает ликвидацию эксплуатации человека человеком, частной собственности, классового расслоения общества, государства, властно закрепляющего отчуждение человека от человека» [12. С. 40]. К. Маркс, подчеркивая важность целеполагающей деятельности человека, способного преобразовывать существующую действительность в соответствии с индивидуальными целями, отмечает возросшую роль личностного начала в культуре и обществе.

Понятие «богатый человек и богатая человеческая потребность» для К. Маркса — это «нуждающийся во всей полноте человеческих проявлений жизни человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как нужда» [7. С. 356]. Через деятельность человек самоосуществляется, проявляет себя как многогранная личность, творец культуры, способный не только к созерцанию и пассивному ожиданию, но и активной деятельности. Философская мысль Маркса тем самым выступает движущей силой «процесса становления и развития человека, которая относится не только к его историческому, но и индивидуальному существованию, формированию человека как личности» [13. С. 66].

Проблемы совершенствования социальной структуры и гармонизации общественных отношений, которые волновали мыслителей-утопистов, не выпадают из поля зрения К. Маркса, однако решаются им в антропологическом ключе, соответствующем пониманию человека как деятельностного существа, которое «есть в пределе — все общество в полноте его диахронного и синхронного измерений, но взятое с акцентом на данный узел сети взаимоотношений» [14. С. 170]. Согласно представлениям К. Маркса креативная природа человеческой деятельности выводит общество на иную ступень развития, на которой человек из «средства производства» превращается в цель. По мере развития производительных сил как поступательной творческой деятельности человечества по созиданию условий своего существования происходит совершенствование духовно-нравственной организации человека, гуманизация социальных институтов, а также гармонизация отношений человека с человеком и с миром. Тем самым коммунизм рассматривается К. Марксом не как статическая цель, не определенное совершенное состоя-

ние социума, человека и теоретический идеал, а «действительное движение», порожденное предпосылкой, которая «предполагает, в силу конкуренции, существование мирового рынка», и коммунизм возможен как всемирно-историческое существование индивидов, которое непосредственно связано с всемирной историей. Как мы понимаем, К. Маркс имеет в виду то, что по мере универсального развития производительных сил устанавливается универсальное общение. Исходя из этого, мы можем констатировать факт прогностического осмысления Марксом не обозначенного в те времена глобализирующегося мира, понятия экономической модели глобализации, характерной для современности.

В отличие от мыслителей-утопистов, «уделявших особое внимание определению цели и всегда отпавлявшихся от некоего нормативного представления о правильном общественном устройстве, Маркс... с самого начала отказывается от точного определения цели; нормы, которую можно отделить от процесса и представить в виде цели» [15]. Согласно Марксу лишь человек со своими интересами и материальными потребностями выступает критерием социального развития, упорядочивания общественных отношений. Вместе с тем «в качестве актуальной и важной была поставлена также задача познания человеком самого себя, для того чтобы он мог сделать себя самого мерилем всех жизненных отношений, дать им оценку сообразно своей сущности, устроить мир истинно по-человечески, согласно требованиям своей природы» [16. С. 173]. А поскольку в природной сущности человека фактором выступают сознание, деятельность, обусловленные прежде всего непосредственно «человеческими сущностными силами», чувственностью, то Маркс выступает как антиутопист, объясняя рост промышленности, экономическое развитие, связанное с расширением чувственности человека, в необходимости неустанного жизнеобеспечения, трактуемого в современной философии как разрастающееся «неорганическое тело цивилизации» [17] и усложняющееся информационное пространство, коммуникации информационного общества.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Резюмируя аналитику чувственности на основе ранних философских работ Маркса и в контексте антиутопической проблематики его философских взглядов, мы пришли к утверждению ряда положений.

Во-первых, К. Маркс, рассуждая о социально-экономических процессах в ходе исторического развития, выступает как истинный антропологический философ, который придает большое значение «сущностным силам человека», чувственности в единстве телесно-духовной, природно-культурной человеческой целостности, тем сущностным силам, которые, на наш взгляд, содержат эстетический (чувственное восприятие, оценочное суждение форм и образа жизни) и этический (нравственно-жизненные ценности) аспекты человеческой деятельности, затем раскрыты последователями марксистской философии.

Во-вторых, деятельностно-действенная интерпретация экономическо-философских воззрений К. Маркса позволяет уяснить стремление человечества к гар-

моническому сообществу, при этом не чуждому теоретического моделирования идеальной общественной структуры, что отрицается Марксом.

В-третьих, если сущностная основа утопической проблематики — критика социально-исторической действительности как не соответствующей провозглашенному идеалу, то антиутопическая доктрина выявляется в отказе от идеализации общественной структуры с тем, чтобы представить анализ реальной действительности с возможным прогнозированием.

В-четвертых, К. Маркс, сознательно отказываясь от разработки каких-либо идеальных моделей социума, обращается не к идеальной теории деятельности и созерцанию, а к материальной, практической деятельности человека на основе субъект-объектных отношений, преобразующих окружающий мир и бытие человека.

В-пятых, становясь «жертвой своего собственного анти-утопизма» [2. С. 289], мыслитель, заявляя о конце утопии, на наш взгляд, создает теоретико-концептуальное основание для развития философско-утопической мысли, рассматривающей бытие человека в согласованности с его чувственностью.

© Коломиец Г.Г., Ляшенко П.В., 2018

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Коломиец Г.Г.* Национальное достоинство и утопия этического симбиоза // Вестник Оренбургского государственного университета. 2016. № 5 (193). С. 31—35.
- [2] *Лабика Ж.* Марксизм между наукой и утопией // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Институт философии и права УрО РАН. 2004. № 5. С. 268—293.
- [3] Анализ структуры и динамики науки в социокультурном контексте. Материалы обсуждения избранных трудов В.С. Степина // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 5—31.
- [4] *Порус В.Н.* Рационализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 422—424.
- [5] *Франк С.Л.* Ересь утопизма // Квинтэссенция. Философский альманах. М.: Политиздат, 1992. С. 378—395.
- [6] Marx Engels Werke (MEW). Berlin, Diert, Verlag, 1972. Т. 4.
- [7] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 303—359.
- [8] *Маркс К.* Немецкая идеология // Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 388—472.
- [9] *Кондрашов П.Н.* Философия праксиса Карла Маркса // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 69—80.
- [10] *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический Проект, 2010. С. 385—387.
- [11] *Блох Э.* Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: антология. М.: Прогресс, 1991. С. 49—78.
- [12] *Герт В.А.* Целостность и субъектность индивидуального бытия человека: дис. доктора филос. наук. Челябинск. 2016. Режим доступа: [http://chgik.ru/sites/default/files/dissovet01\\_gert\\_disser.pdf](http://chgik.ru/sites/default/files/dissovet01_gert_disser.pdf). Дата обращения: 01.06.2018.
- [13] *Фролов И.Т.* На пути к единой науке о человеке // Природа. 1985. № 8. С. 58—69.
- [14] *Корсаков С.Н.* Об универсальности и уникальности человека // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 167—175.

- [15] Мангейм К. Идеология и утопия. М.: Институт научной информации по общественным наукам, 1976.  
[16] Григорьян Б.Т. Философская антропология: (Критич. очерк). М.: Мысль, 1982.  
[17] Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-434-445

## **SENSUALITY IN THE PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL CONCEPT OF MARX-ANTIUTOPIST**

**G.G. Kolomiets, P.V. Lyasheko**

Orenburg State University  
*Prospect Pobedy, 13, Orenburg, Russian Federation, 460018*

**Abstract.** As you know, Marx's idea of the relationship between the methods of production of material life and the processes of social, political, spiritual life, indicates the interdependence of consciousness and objective reality. At the same time, consciousness, which operates with ideal-model forms on the basis of sensory perception and has a creative ability, acts as a social product from the very generation of people. Modern conditions of technogenic civilization induce to search of philosophical thought about balance of sensual and rational approaches in creative and destructive activity of the person. The authors of the article, adhering to the anthropo-axiological method and the idea of "utopia of ethnic symbiosis" as the possibility of the existence of the global world, pay attention to the role of the sensual principle in Marx's theory. The article deals with the phenomenon of sensuality in the context of the anti-utopian approach in the philosophical-anthropological concept K. Marx. The authors refer to the fact that the thinker in his early economic and philosophical works notes the importance of the "essential forces of man", sensuality, inextricably linked with consciousness and which is a prerequisite for practical and spiritual-practical activity. Sensuality, conditioned by a developed bodily organization and developed psyche, is a way of creating objective, actual being. It acts as "the feelings of a social person" and "the richness of subjective human sensuality", capable of enjoyment, which is a feature of "human essential forces". At the same time, the authors note that K. Marx, for whom communism is the form and principle of the future, and not utopia, deliberately refuses to develop ideal models of sociality, referring to the material, practical side of human activity on the basis of subject-object interactions that actually transform the existence of man with the significance of human essential forces. For the purpose of critical analysis of utopian problems, as a starting thesis Marx proclaims not only a conscious departure from utopian, as inappropriate to the needs of the modern stage of development of society, i.e. the Mature state of capitalist production and Mature class relations, but also defines a different conceptual and methodological formulation of the problem of man and his attitude to the outside world. It is in the problem field of anthropological theory that allows us to rethink the value of human life itself, the contradictions in the activities of a person interacting with society and the state, that the problem of utopian in the philosophical system of K. Marx is solved. The thinker declares the end of utopia, creating a theoretical and conceptual basis for the subsequent philosophical dilemma "utopia — anti-utopia".

**Key words:** Karl Marx, philosophical anthropology, sensuality, activity, utopia and anti-utopia, man, society

### **REFERENCES**

- [1] Kolomiets G.G. National Dignity and Utopia of Ethical Symbiosis. *Bulletin of the Orenburg State University*. 2016(5):31—35. (In Russ.).  
[2] Labika J. Marxism between science and utopia. *Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*. Institute of Philosophy and Law, UrB RAS. 2004(5):268—293. (In Russ.).

- [3] Analysis of the structure and dynamics of science in a sociocultural context. Materials of discussion of selected works of VS. Stepina. *Issues of Philosophy*. 2017(12):5—31. (In Russ.).
- [4] Porus V.N. Rationalism. *New philosophical encyclopedia: In 4 vols. T. 3*. Moscow: Thought; 2010:422—424. (In Russ.).
- [5] Frank S.L. The Heresy of Utopianism. *Quintessence. Philosophical almanac*. Moscow: Politizdat; 1992:378—395. (In Russ.).
- [6] Marx Engels Werke (MEW). Berlin, Diert, Verlag, 1972. T. 4.
- [7] Marx K. Economical-philosophical manuscripts of 1844. *Economical-philosophical manuscripts of 1844 and other early philosophical works*. Moscow: Academic Project; 2010:305—359. (In Russ.).
- [8] Marx K. German ideology. *Economical-philosophical manuscripts of 1844 and other early philosophical works*. Moscow: Academic Project; 2010: 388—472. (In Russ.).
- [9] Kondrashov P.N. Philosophy of the Praxis of Karl Marx. *Questions of Philosophy*. 2016(10):69—80. (In Russ.).
- [10] Marx K. Theses on Feuerbach. Economical-philosophical manuscripts of 1844 and other early philosophical works. Moscow: Academic Project; 2010: 385—387. (In Russ.).
- [11] Bloch E. The principle of hope. *Utopia and utopian thinking: anthology*. Moscow: Progress; 1991: 49—78. (In Russ.).
- [12] Gert V.A. Integrity and subjectivity of individual human being [dissertation]. Chelyabinsk; 2016. Available from: [http://chgik.ru/sites/default/files/dissovet01\\_gert\\_disser.pdf](http://chgik.ru/sites/default/files/dissovet01_gert_disser.pdf). (In Russ.).
- [13] Frolov I.T. Towards a single science of man. *Nature*. 1985(8): 58—69. (In Russ.).
- [14] Korsakov S.N. On the universality and uniqueness of man. *Questions of philosophy*. 2012(4): 167—175. (In Russ.).
- [15] Mannheim K. Ideology and Utopia. Moscow: Institute for Scientific Information in Social Sciences; 1976. (In Russ.).
- [16] Grigoryan B.T. Philosophical anthropology: (Critical essay). Moscow: Thought; 1982. (In Russ.).
- [17] Stepin V.S. Civilization and culture. St. Petersburg: SPbGUP; 2011. (In Russ.).

#### **Для цитирования:**

Коломиец Г.Г., Ляшенко П.В. Чувственность в философско-антропологической концепции Маркса-антиутописта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 434—445. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-434-445.

#### **For citation:**

Kolomiets G.G., Lyasheko P.V. Sensuality in the Philosophical and Anthropological Concept of Marx-Antiutopist. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):434—445. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-434-445.

#### **Сведения об авторах:**

Коломиец Галина Григорьевна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и культурологии Оренбургского государственного университета (e-mail: kolomietsgg@yandex.ru);

Ляшенко Павел Васильевич — кандидат философских наук, доцент кафедры общих правовых дисциплин и политологии Оренбургского государственного университета (e-mail: lyashenkopavel@rambler.ru).



## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ HISTORY OF PHILOSOPHY

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-446-454

### ИНДИЙСКИЙ ВКЛАД В МЕЖКУЛЬТУРНУЮ ФИЛОСОФИЮ\*

М.Т. Степанянц

Институт философии РАН  
Гончарная улица, д. 12, кор. 1, Москва, Россия, 109240

Высокая активность индийских философов в развитии межкультурного диалогического дискурса обусловлена рядом причин, к числу которых относится инклюзивный характер индийской цивилизации и богатство ее герменевтической традиции. В числе философов индийского происхождения, наиболее значимых в межкультурном направлении, — Рам Адхар Малл, Джонардон Ганери и Ариндам Чакрабартти. Первый из них — Президент — основатель Международного общества межкультурной философии — одним из первых раскрыл содержание нового направления в получившей мировую известность книге «Межкультурная философия» (2000). Ему принадлежит авторство концепции «аналогичной герменевтики», опирающейся на джайнскую концепцию *анекантавада*. Дж. Ганери прославился «Манифестом вновь нарождающейся философии» (2016), утверждающей существование множества путей познания реальности, разнообразие способов мышления. Переосмысливая модели понимания, Ганери обращается к логике *ньяйи*. А. Чакрабартти ратует за «Сравнительную философию без границ» (2016). Таковы знаковые тексты постколониальной эпохи, к основным характеристикам которой относится движение за освобождение от интеллектуальной зависимости посредством применения межкультурного метода философствования.

**Ключевые слова:** межкультурная философия, индийская цивилизация, герменевтика, логика, Ньяя, анекантавада, пост-колониальная философия

Межкультурная философия, как направление, отстаивающее рефлексию, не ограниченную рамками национальных или цивилизационных границ, зародилось в 80—90-х годах XX века в Германии и Австрии. Немаловажную роль в его институализации сыграли говорящие и пишущие на немецком языке выходцы из Индии, получившие образование и осевшие в Западной Европе.

Чем объяснить широкую представленность философов индийского происхождения не только в мировом философском сообществе, но их особую роль в развитии именно межкультурного направления? Немаловажная роль в этом принадлежит

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 16-18-10427: «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов» (“Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings’ Translation Problem”).

тому обстоятельству, что спустя семь десятилетий после обретения страной политической независимости английский язык по-прежнему остается наряду с хинди конституционно признанным государственным языком республики. Английский и хинди — рабочие языки федерального правительства. Что касается штатов, то их правительствами для различных административных целей могут быть использованы 22 официально зарегистрированных языка.

Предполагалось, что в 1965 году английский язык утратит статус государственного и будет считаться «дополнительным государственным языком» до тех пор, пока не завершится полномасштабный переход на хинди. Однако этого не случилось благодаря жесткому протесту со стороны многих штатов.

Обучение в высших учебных заведениях ведется полностью на английском языке. Численность индийцев, понимающих, читающих или умеющих писать по-английски, огромна. Бесспорно, что в сегодняшней Индии английский язык имеет силу и качество национального языка. Свободное владение им, несомненно, облегчает доступ образованных индийцев к мировой научной литературе, публикацию их собственных работ в иностранных печатных органах и изданиях, участие в международных конференциях и разного рода форумах, повышение квалификации (обретение докторских дипломов) и преподавание в лучших зарубежных университетах.

При всей значимости указанного обстоятельства все же существует ряд других фундаментально значимых причин успешного участия индийцев в межкультурном дискурсе.

Можно сказать, что к этому их располагают «генетические» предпосылки, заложенные в традициях индийской культуры. К таковым, в частности, относится так называемый **инклюзивный** характер индийской цивилизации. Об этом подробнее говорится в статье [1].

Положенный в основу общества инклюзивный принцип упорядочения чрезвычайно богатой культурной мозаики не мог не проявиться и в философской сфере. Это заметно уже в тот период истории, когда брахманы собирались на дискуссионные «турниры», нередко организованные местными правителями. Они обсуждали проблемы, связанные с толкованием ключевых по значению слов и понятий сакральных текстов, обращая при этом к рациональной аргументации.

Индийская духовная жизнь отличалась невероятным богатством комментаторской литературы разного жанра. Поддержанию «дискуссионного духа» способствовал плюралистический подход к истине, будь то светской или сакральной, чему в свою очередь благоприятствовал индийский политеизм, более терпимый к сосуществованию разнообразия в верованиях по сравнению с монотеизмом. Многообразие точек зрения возрастало по мере появления новых комментариев в жанрах *сутр*, *бхашья*, *карика*, учебных пособий и т.д. Отличающее Индию богатство герменевтической традиции обусловило ее особое место в межкультурной философии, преследующей цель положить конец европоцентристской претензии на то, что западный тип философствования является единственным. Ярким свидетельством тому — концепция «аналогичной герменевтики», автором которой выступил упоминавшийся ранее Рам Адхар Малл.

Будучи родом из Индии, он получил магистерскую и докторскую степени в Калькуттском университете, продолжил образование в Геттингене и Колоне, где ему в 1963 году была присуждена докторская степень. Вернувшись в Индию, Малл преподавал философию в престижном Джадайпурском университете Калькутты. В 1967 г. он вновь уехал в Европу, где работал с гуссерлевским архивом в университете Колони, а затем в 1981 г. за достижения в области философских исследований получил в университете Триера «Habilitation» — наивысшую академическую квалификацию, принятую в ряде европейских и азиатских стран. Преподавал в университетах Геттингена, Кельна, Вупперталя, Гейдельберга, Мюнхена, Йены. В настоящее время является профессором университета Бремена и Мюнхена.

Р.А. Малл — основатель и президент Международного общества межкультурной философии (International Society for Intercultural Philosophy), соредактор Серии «Исследования по межкультурной философии». Он один из первых раскрыл содержание межкультурной философии в получившей мировую известность книге «Межкультурная философия» [2].

Профессор Р.А. Малл исходит из понимания существующих между философиями различий как частных случаев одного по своей сути явления. Он считает в равной мере ошибочными утверждение о соизмеримости и о полной несоизмеримости понятий различных культур. Предлагает отказаться от них и заменить тезисом о динамично перекрывающихся структурах. Полная идентичность, по его словам, заводит философию в тупик, а полное различие не допускает даже минимального согласия между методами философствования.

Идея «аналогичной герменевтики» подсказана Маллу джайнской *анекантавадой* (anekantavada) — учением о «неодносторонности», своего рода эпистемологической «теорией относительности». Анекантавада — санскр. букв. «учение о не исключительности» признает реальность многомерной и многогранной. Вследствие этого она может восприниматься по-разному в зависимости от точки зрения рассмотрения. Из этого следует заключение: «никакая точка зрения на реальность не является единственно правильной».

Анеканта содержит доктрины *наявада* и *сьядвада*. Первая — «учение о точках зрения». Интерпретация опыта с одной только точки зрения сравнивалось джайнами с ошибкой, допущенной семьёю слепыми, одновременно ощупывавшими слона. Каждый решил, что именно та часть туловища животного, которую они ощупывают, представляет истинное туловище слона.

Признание разных точек зрения (*ная*) как дополняющих друг друга, — лучший методологический ход в поддержку межкультурного понимания. Точки зрения могут быть противоположными или даже взаимоисключающими, но они при этом не перестают быть точками зрения. Тем самым признается возможность «перекрывающегося содержания» — источника логики, превосходящей вымыслы о полной соизмеримости или радикальном различии [См. подробнее: 3. С. 195—203].

Страстными приверженцами межкультурной философии проявляют себя представители нового поколения, младшего по сравнению с Р.А. Маллом на тридцать—сорок лет. Среди них особенно заметны Джонардон Ганери и Ариндам Чакрабартти.

Джонардона Ганери (род. 1963) — профессор Нью-Йоркского университета в Абу-Даби, того самого, что вместе с университетом в Нью-Йорке, а также его филиалом в Шанхае составляет Глобальный сетевой университет Нью-Йоркского университета (NYU's Global Network University). Ганери — уроженец Индии, получивший магистерскую степень по математике в Кембридже, а докторскую по философии — в Оксфорде. Его научным руководителем был выдающийся индийский философ Бимал Кришна Матилал (1935—1991). К числу наставников Ганери относятся также профессора Университета Беркли Джон Кембелл, Техасского университета — Марк Сейнсбури, Нью-Йоркского университета — Христофер Пикок.

Круг интересов и занятий Д. Ганери обширен: от логики и эпистемологии до философии языка, интеллектуального сходства Индии, Греции и Китая. В 2015 году ему была присвоена одна из самых престижных премий индийского «Научного фонда Инфосис», а в 2016 году его признали одним из «50 Открытых умов» Индии (India's «50 Open Minds»). Он является также членом Британской Академии.

В контексте темы настоящей статьи наибольший интерес представляет написанный Дж. Ганери «Манифест вновь нарождающейся философии» [4]. Используя в названии документа прилагательное «re-emergent» к слову «философия», Ганери имеет в виду, что западная философия лишь **одна** из философских традиций. Философия обретает свой **полный** смысл, если она включает в себя традиции философий, существующих за пределами западного мира. Словом, для этого ей необходимо «вновь народиться».

Европейские философы эпохи колониализма подвергаются в «Манифесте» жесткой критике за ложное утверждение нейтральности своей рациональности. Они, — заявляет Ганери, — призывали: «Пользуйтесь разумом так, как это делаем мы, или же признайтесь, что вы находитесь за пределами рациональности и фактически вовсе не занимаетесь философией» [4. С. 36]. История западной эпистемологии описывает себя как единственно существующую в мире эпистемологию. А потому только колониальные державы имеют философию, остальной же мир обладает «культурой» или в лучшем случае — «мудростью». Таким образом, утверждение о нейтральности рациональности должно быть разоблачено как обман, как вопиющая эпистемологическая несправедливость [4. С. 136].

«Манифест» возвещает о новой для философии эпохе: «Мы вступаем в то, что можно назвать веком вновь нарождающейся философии» [4. С. 136]. Он характеризуется тем, что философия любого региона мира, укорененная в живом опыте и рефлексии, находит новые автономные и аутентичные формы артикуляции; философский мир возвращается к плюральной и дифференцированной сети продуктивных центров.

Современных философов более всего должно занимать переосмысление моделей понимания. В Манифесте говорится: «Могут ли азиаты и другие неевропейцы думать и рассуждать?», ответ один — «Конечно!» Когда же задается вопрос «Должны ли они думать и рассуждать так, как европейцы?», ответ — «Нет. Солидарность ранее колониальных народов ведет к восстановлению понимания многообразия унаследованного прошлого» [4. С. 136].

Для обоснования своей позиции Ганери обращается к логике *ньяйи*, одной из шести *даршан* — классических школ брахманизма. Контраст между западным и индийским стилями мышления он усматривает в формальной дедукции, с одной стороны, и партикулярной, частной экстраполяцией, с другой. Как известно, последняя представляет собой логико-методологическую процедуру переноса выводов, сделанных относительно какой-либо части объектов или явлений на всю совокупность (множество) данных объектов или явлений.

В силлогизме *ньяйи* пять членов, а не три, как у Аристотеля. В разделе 1 Части 1 «Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья» члены силлогизма перечислены следующим образом: «Тезис — указание того, что должно быть обосновано». «Аргумент — [само] обоснование того, что обосновывается через сходство с иллюстративным примером». «Иллюстративный пример — наглядный пример, являющийся, через сходство с обосновываемым, носителем его характеристики». «Применение — зависимое от иллюстративного примера», т.е. когда иллюстративный пример сходен с обосновываемым, или — он от него отличен. «Заключение — воспроизведение тезиса с привлечением аргумента» [5. С. 171—174].

Из вариативности практики рассуждения не следует, что идея обоснования сама по себе контекстно-зависима. Из нее вытекает, что существует вариативность базового набора примеров и типов информации, которые свидетельствуют о сходстве суждений. Нормы транссекторальны и в то же время диалогичны.

«Заново рождаемая философия» утверждает приверженность к убеждению о существовании множества путей познания реальности, о разнообразии способов мышления, которая не может сводиться к одному, тем более к колониальному способу [6. С. 141].

«Манифест» Ганери свидетельствует о нарастающем радикализме в среде незападного философского сообщества. Радикализму всегда сопутствует поспешность в желании достигнуть поставленной цели. Ганери приветствует наступление эпохи посткомпаративной философии, о котором, по его оценке, возвещает «философии без границ», имея в виду коллективный труд «Сравнительная философия без границ» [7].

Одним из двух ответственных редакторов указанного тома является Ариндам Чакрабартти (род. 1969) — профессор философии Гавайского университета (Гонолулу). После окончания Калькуттского университета Ариндам продолжил обучение в Университете Оксфорда, где получил докторскую степень по философии. У него богатая история преподавательской деятельности, включающая Делийский университет, Санскритский университет в Тирупати (Индия), Высшие

национальные Институты исследований в Бангалоре (Индия) и в Эдинбурге (Великобритания), Тринити колледж Кембриджа. Круг его интересов и занятий обширен, главное место в нем занимают философия языка, логика, метафизика, индийская философия (в особенности, ньяя и кашмирский шиваизм). В течение последних двух десятилетий Чакрабарты — профессор Гавайского университета.

Ганери называет «Манифестом философии без границ» предисловие и заключение, написанное Ариндамом Чакрабарты и Ральфом Вебером. Под «философией без границ» имеется в виду «пересечение географических зон, культурных ареалов, временных периодов», ведущее к обнаружению концепции, аргументов и положений, возникших в результате многолетнего взаимного обогащения идеями, извлеченными из различных культур, исторических периодов, текстов и дисциплин [7. С. 22].

Ганери импонирует «революционный дух» Чакрабарты, его настрой на достижение радикальных перемен: «Как только мы, выбравшись из зловонных колодезев не признаваемой веками эпистемологической несправедливости, достигнем уровня глобальной, критической, созидательной философии, мы сможем отбросить лестницу сравнения (компаративистику — *М.С.*)» [7. С. 238]. Ганери полностью разделяет подобный, как он называет, «замечательный призыв взяться за оружие» [6. С. 164].

Оба упомянутых манифеста — знаковые тексты постколониальной эпохи, к основным характеристикам которой относится движение за освобождение от интеллектуальной зависимости посредством применения межкультурного метода философствования, позволяющего рождение философии заново.

Было бы ошибочно полагать на основе всего сказанного выше, что настроенность на участие в межкультурном философствовании — доминирующее настроение среди большинства индийских философов. В Индии широко распространено воспроизведение традиционной философии в текстах комментаторского и учебного характера, сохраняются прежние формы передачи философского знания путем толкования классических текстов под руководством пандитов, подавляющее большинство которых практически незнакомо с философией, иной, чем индийская. Все это относится к традиционалистским, а не современным проявлениям философствования.

Традиционалистский уклон в индийской философии усилился в последние годы в связи с наблюдаемым в стране процессом политической и идеологической архаизации. Официальным проводником архаизации является пришедшая к власти на федеральном уровне «Бхаратия джаната парти» (БДП — Индийская народная партия) в лице Нарендра Моди, занявшего в 2014 г. пост премьер-министра Индии.

БДП — легальный продолжатель партий индусского коммунизма, начиная с «Хинду маха сабха» (ХМС, Великое собрание индусов), основанной в 1915 г., члены которой убили Махатму Ганди; пришедшим ей на смену «Бхаратия джан сангх» «Союз индийского народа», 1951—1977), а позднее — «Бхаратия джаната парти» (Индийская народная партия, с 1980 г.). При всех сменах названий партий

коммуналистского типа в тени оставалась организация полузакрытого военизированного типа — «Раштрия сваям севак сангх» (Союз добровольных служителей индусской нации, РСС), созданная в 1925 г. и ставшая прародителем целого ряда радикальных индусских организаций. Перечисленные выше партии представляли собой легальное продолжение РСС — вооруженного крыла индусского национализма.

Доктриной указанных организации является «хиндутва». Зарождение идеологического концепта «индусскость» связано с опубликованной в 1923 г. книгой «Хиндутва» В.Д. Саваркара, который после обретения Индией суверенитета стал председателем «Хинду маха сабха», запрещенной в 1948 г. в связи с ответственностью за убийство Махатмы Ганди.

За десять лет до разделения страны идеолог РСС М.С. Голвалкар (лидер организации с 1940 по 1973 гг.) опубликовал книгу «Мы, или Определение себя как нации», ставшую идейной платформой радикалов. В тексте открыто выражалась ненависть к религиозным меньшинствам, прежде всего к мусульманам. Автор восхищался этнической чисткой евреев, которую проводил Гитлер. Организации семейства РСС имеют особую политическую программу преобразования страны, базирующуюся на идеологии хиндутвы, и выступают активными проводниками теории единой индусской нации как основы построения индусского мононационального государства (Hindu Rashtra).

Идеологическое наступление архаизации наблюдается во всех областях общественной жизни, в том числе и в академической среде. В частности, прилагаются усилия к «переписыванию» учебников истории в духе индуистского национализма. Из истории Индии исключается период, связанный с так называемой династией Неру—Ганди. Проводится кадровая «перестройка». В руководство Индийского совета по философским исследованиям была введена группа представителей партии Нарендра Моди и «философов-санскритологов» с целью «освобождения» развития философской мысли и в особенности философского образования от излишнего западного влияния.

Примечательно выступление назначенного новым правительством руководителя Индийского совета по культурным связям д-ра Локеша Чандра (верного члена «Джана сангх» и ее партийных преемников) на открытии Мировой индологической конференции состоявшейся под покровительством президента страны и проходившей в «Раштрапати бхаван» (Президентском дворце) в ноябре 2015 г. В нем, в частности, говорилось, что «Богиня философии снизошла впервые на землю к индусам — самой могущественной на земле нации», а «санскрит — это корень, из которого развивалось индоевропейское самосознание».

Сложившуюся на сегодня ситуацию не стоит считать стабильно установленной на многие годы вперед. Индия была и остается не только самой большой в мире по численности населения демократией, но и демократией укорененной, глубоко развитой. Так что перемены неизбежны.

Вот почему остается вера в то, что современная индийская философия будет демонстрировать одновременное адекватное понимание как собственной, так

и иной культуры. Ущербный для философствования религиозно-националистический подход будет преодолен, и восторжествует тот, при котором, обретая и утверждая собственную национальную идентичность, индийская философия будет в то же время творчески активной частью мирового философского сообщества.

© Степанянц М.Т., 2018

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Степанянц М.Т.* Предпосылки к развитию межкультурной философии (Опыт Индии) // Вопросы философии. 2017. № 8.
- [2] *Mall R.A.* Intercultural Philosophy. Lanham/Oxford: Rowman & Littlefield. 2000.
- [3] *Степанянц М.Т.* «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // Vox. Философский журнал. 2018. № 24.
- [4] *Ganery J. A* Manifesto for Re:emergent Philosophy // Confluence. Journal of World Philosophies. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. Vol. 4. 2016.
- [5] *Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья.* Историко-философское исследование, пер. с санскрита и комментарий В.К. Шохина. М.: Восточная литература РАН, 2001.
- [6] *Ganery J.A.* Reflections on Re: emergent Philosophy // Confluence. Journal of World Philosophies. Freiburg / Munich: Verlag Karl Alber. Vol. 4. 2016.
- [7] *Chakrabarti A., Weber R.* (eds.). Comparative Philosophy without Borders. London: Bloomsbury, 2016.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-446-454

## INDIAN CONTRIBUTION TO INTERCULTURAL PHILOSOPHY

**M.T. Stepanyants**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
*Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russian Federation, 109240*

**Abstract.** The high activity of Indian philosophers in the development of intercultural discourse is caused by several reasons, to which the inclusive nature of Indian civilization and the richness of its hermeneutical tradition belong.

Ram Adhar Mall, Jonardon Ganery and Arindam Chakrabarti are the most prominent modern philosophers of Indian origin among the advocates of intercultural philosophy. The first is the President-founder of the International Society for Intercultural Philosophy, the author of a world renowned book “Intercultural Philosophy” (2000). He is the creator of “analogous hermeneutics”, based on Jain concept of *anekantavada*. J. Ganery is famous for “Manifesto for Re:emergent Philosophy” (2016) in which he claims the existence of multiple ways of perceiving reality, the diversity of ways of thinking. Rethinking models of understanding, Ganery appeals to *Nyaya* logics. A. Chakrabarti advocates “Comparative Philosophy without Borders” (2016). These are major texts of the post-colonial era, characterized by the movement for the liberation from intellectual dependence by applying an intercultural method of philosophizing.

**Key words:** intercultural philosophy, Indian civilization, hermeneutics, logics, *Nyaya*, *anekantavada*, post-colonial philosophy

## REFERENCES

- [1] Stepanyants M. Prerequisites for the Development of Intercultural Philosophy (India). *Voprosy Filosofii*. 2017; 8.
- [2] Mall R.A. Intercultural Philosophy. Lanham/Oxford: Rowman & Littlefield. 2000.
- [3] Stepanyants M. Ram Adhar Mall' s "Cognitive Modesty". *VOX*. 2018; (24).
- [4] Ganery JA Manifesto for Re:emergent Philosophy. *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. 2016; 4.
- [5] Nyaya-Sutra. Nyaya-Bhashya. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2001.
- [6] Ganery J.A. Reflections on Re: emergent Philosophy. *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. 2016; 4.
- [7] Chakrabarti A., Weber R. (eds.). *Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury, 2016.

### Для цитирования:

Степанянц М.Т. Индийский вклад в межкультурную философию // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 446—454. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-446-454.

### For citation:

Stepanyants M.T. Contribution of Indian Philosophers to Intercultural Discourse. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):446—454. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-446-454.

### Сведения об авторе:

Степанянц Мариэтта Тиграновна — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН (e-mail: marietta\_35@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-455-467

## «ДИАЛОГИ ОБ ИНДУССКОЙ ФИЛОСОФИИ» КРИШНОМОХАНА БАНЕРДЖИ: ИСТОРИЯ МЫСЛИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИНДИЙСКОГО ХРИСТИАНИНА\*

Т.Г. Скороходова

ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет»  
ул. Красная, 40, Пенза, Россия, 440026

В статье рассматривается первое в Индии Нового времени исследование истории индийской философии, предпринятое ученым, теологом и общественным деятелем Кришномоханом Банерджи (1813—1885). Цель статьи — показать, как в «Диалогах об индусской философии» решается проблема выбора индийскими интеллектуалами основ понимания своей классической философии. Методологической основой исследования является феноменологический подход, выявляющий мотивы и интенции ученого, а также герменевтический анализ текста «Диалогов». В результате выявлена использованная К. Банерджи методология историко-философского исследования, включающая принцип историзма, анализ истории школ от первоисточников, анализ происхождения базовых категорий, межшкольное и межкультурное сравнение. Описано содержание «Диалогов», включающее определение содержания индуизма, истории становления брахманических школ и рассмотрение базовых категорий и положений школ ньяя, санкхья и веданта. Создавая образ индийской классической философии как самобытной мысли о бытии и мышлении, К. Банерджи решил методологическую проблему подхода индийцев к своей мысли как объективного, непривязанного к любой школе и основанного на строгом анализе источников.

**Ключевые слова:** история индийской философии, ортодоксальные школы, ньяя, санкхья, веданта, Кришномохан Банерджи, методология

Генезис современного изучения истории индийской философии индийскими учеными — тема в индологии недостаточно изученная, если не проигнорированная. По умолчанию первыми индийскими историками философии в XX в. считаются Сурендронатх Дасгупта и Сарвепалли Радхакришнан [См.: 1], а их фундаментальные труды — результатом влияния на них западной мысли и европейских исследований истории индийской философии. Однако одних западных влияний для появления и исследований такого масштаба было явно недостаточно. Дасгупта и Радхакришнан появились не на пустом месте, не как последователи западных научных методов, но как наследники того, что происходило в индийской мысли и культуре XIX — начала XX в., особенно того «Открытия Индии» (Дж. Неру), которое совершили интеллектуалы Индийского Ренессанса. И значимой частью открытия своей страны было открытие индийской философии: многообразия ее школ — с одной стороны, и ее исторической дина-

---

\* Исследование поддержано грантом Российского научного фонда «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», проект № 16-18-10427.

мики — с другой. Из ряда классических ортодоксальных школ интеллектуалы (Раммохан Рай, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош) выбрали веданту и сделали ее опорой своей религиозно-философской мысли и социокультурной практики; так появился неоведантизм как направление философского творчества [См.: 2; 3]. Открытое же многообразие ортодоксальных и неортодоксальных течений философской мысли само по себе оказалось достойным внимания и изучения — о чем заявили ведущие мыслители Бенгальского Возрождения — сначала Раммохан Рай, затем Бонкимчондро Чоттопаддхай [См.: 4].

Для появления индийских исследований истории философии Индии должна была первоначально быть решена проблема теоретического и методологического характера, возникающая перед интеллектуалами. Условно она начинается с вопроса о том, как индеец должен относиться к традициям мысли, развивавшимся с древности и сохранившимся по сей день — тем более что европейские ориенталисты уже предпринимают попытки их научного изучения.

Эта проблема впервые обозначилась в полемике Раммохана Рая с христианскими миссионерами, когда анонимный автор в газете миссии Серампура «Шомачар дорпон» (14 июля 1821) раскритиковал «хинду-шастры», т.е. даршаны веданты, мимансы, санкхьи и ньяи. В ответ Раммохан выступил в защиту даршан в «Брахманическом журнале № 1» [5. Р. 151—158], представил свое видение этих школ и призвал миссионеров строить рассуждения на анализе оригинальных источников, которые свидетельствуют, что индийские школы устремлены к истине и вполне сопоставимы с европейской христианской мыслью в решении религиозно-философских вопросов. Однако, выступая защитником даршан от нападок, Раммохан истолковал их в свете собственного представления о том, что сутью индуизма является монотеизм. Отсюда все астика-даршаны получались монистическими и теистическими. Сам Раммохан по полученному в Бенаресе санскритскому образованию и философским воззрениям был ведантистом [6. Р. 214], а точнее, основателем неоведантизма. В этом смысле он относится к другим даршанам как ведантист — и эта позиция была вполне традиционна: индийские философы, принадлежа к конкретной школе, рассматривали основные положения других школ и ради полемики, и ради дидактики [См.: 7], и в этом качестве выступали историками философии Индии, как Харибхадра и Мадхава. Но защищая даршаны, Раммохан уже не ставит целью доказать их недостатки для обоснования превосходства школы, к которой себя причисляет. Его цель — иная: показать, пусть и кратко, значимость индийской мысли во всей полноте — и в этом создается предпосылка формирования подхода к исследованию индийцами собственной философии. Но позиции защиты недостаточно для начала ее научного исследования — требовалась смена подхода к индийской философии и ее истории.

Проблему, которая возникла перед индийскими интеллектуалами, можно условно сформулировать в виде двух взаимосвязанных вопросов: 1) что должно лежать в основе понимания классической индийской философии — принадлежность к одной из ее школ или взгляд на нее «извне», сходный с взглядом западных ориенталистов; 2) как изучать и интерпретировать историю индийской философии.

Первая попытка ее решения и попытка представления истории индийской мысли была осуществлена в 1861 г., когда в Лондоне вышла книга «Диалоги об индусской философии, объемлющие ньяю, санкхью и веданту, с добавлением обсуждения авторитета Вед» — пятисотстраничный труд, написанный в форме бесед новообращенного христианина Сатьякамы (alter ego автора) с его друзьями-индуистами. Автором книги был Кришномохан Банерджи (1813—1885) — англиканский священник и ученый.

Помимо того, что «Диалоги» считаются его главным апологетическим трудом о христианстве, это — первая книга, написанная индийцем об истории индийской философии и представляющая ее целостное понимание. При всей тенденциозности, обусловленной христианоцентричной позицией автора, «Диалоги» действительно представляют собой исходный пункт современного изучения истории индийской философии индийцами.

Кришномохан Банерджи (Бонддопаддхай) родился в семье небогатого брахмана-кулина и вырос в атмосфере ортодоксии. От деда-пандита он унаследовал интерес к санскритской литературе, был очень способен к языкам и наукам, но образование получил в одной из английских школ Калькутты. В 11 лет он поступил в Хинду колледж, параллельно обучаясь в открывшемся в 1823 г. Санскритском колледже. В Хинду колледже Кришномохан был учеником евразийского поэта и просветителя Г.В.Л. Дерозио и входил в дискуссионное общество «Академическая ассоциация» (1828), больше известное как «Молодая Бенгалия» [См.: 8. Р. 97—106]. Наблюдая за ортодоксальными установлениями индуизма, а некоторые испытывая на себе в семье (ранняя женитьба в 15 лет), осваивая в колледже западную философию, историю, литературу и другие науки, Кришномохан сначала сделался критиком индуизма, затем пришел к выводу, что Бога нет, и объявил себя атеистом. Жизненные перипетии, связанные с изгнанием из дома, смертью любимого учителя и друга Г. Дерозио, духовная борьба и кризис сделали Кришномохана искателем религиозной истины, восприимчивым к проповеди шотландского пресвитерианского миссионера А. Даффа. В 1832 г. он принял у него крещение, затем перешел в лоно англиканской церкви, в 1835 г. был рукоположен и служил в Церкви Христа в Калькутте вплоть до 1852 г. Он был пламенным проповедником христианства среди бенгальской молодежи, считая, что оно поможет возродить Индию [См.: 9]. Он был журналистом, просветителем, общественным деятелем, ученым-гуманитарием широкого профиля и теологом.

Созданию книги К. Банерджи предшествовало внешнее обстоятельство: в 1857 г. в Эдинбурге шотландский индолог-санскритолог Джон Мур/Мьюэр (1810—1882) предложил награду за лучшее опровержение «фундаментальных заблуждений, противных христианскому теизму, имеющих в философии веданты, ньяи и санкхьи». Есть мнение, что Кришномохан издал свою книгу по этому случаю, хотя и не участвовал в конкурсе [9, 95]. В пользу этого говорит посвящение — «Джону Муру, эсквайру». Нельзя в связи с этим не упомянуть позицию самого Мура в оценке индуизма — в 1839 г. он издал работу «Матапарикша: Очерк аргумента в пользу Христианства и против Индуизма», где последний

рассматривался как вполне сравнимая с христианством религия, несмотря на превосходство последнего в его всеобщности и высокой морали. Мур был создателем знаменитого собрания важнейших текстов религиозной и культурной истории Индии [10].

Рассмотрение индийской философии Кришномохан разворачивает в контексте ее отношения к другой философии и теологии — европейской и христианской. На его позицию безусловно влияет западное образование и научно-гуманитарная мысль, как и пройденный в Епископском колледже курс теологии. Его отношение определено векторным историзмом, прилагаемым к развитию идей и категорий. Он владел 9 языками — санскритом, хинди, ория, фарси, урду, английским, латынью, греческим, ивритом. Но не менее важно его санскритское образование, хотя он не обучался в конкретной традиции даршан (в отличие от Раммохана Рая). Как христианин он убежден, что именно в христианстве явлена вся полнота истины, с которой должно соотносить философское рассуждение, и что истина приходит из божественного откровения [11. Р. 19]. В этом смысле Кришномохан считает необходимым и похвальным философское осмысление истин Откровения христианства. Все вместе перечисленные влияния и обстоятельства обусловили смену позиции Кришномохана в отношении философии Индии (по сравнению с позицией Р. Рая): 1) дистанцирование от всех философских школ и отсюда — невозможность их защиты или апологетики одной из школ; 2) переход в пространство христианской теологии, дающий возможность смотреть на индийскую философию извне; 3) отношение к индийской мысли как заведомо устремленной к истине — лишь в этом ученый повторяет позицию Р. Рая.

К истине устремлена каждая философия — но с разными результатами: «...Человеческое общество, несомненно, очень многого достигло благодаря философским размышлениям о физических и духовных феноменах — на Востоке и Западе, — говорит К. Банерджи. — Определения, данные нашими предками, безусловно, внесли вклад в точность выражения истины» [11. Р. 22—23].

Кришномохан преследует своим трудом две цели: «Представить точное и достоверное изложение доктрин индульской философии» и «предложить такой образ действий с ними, который мог бы произвести впечатление на индуское сознание» [11. v]. И если вторая цель явно миссионерская — привлечь индуистов к христианству «от противного», то первая цель явно претендует на объективное рассмотрение индийской философии так, как это делает философ-рационалист и ученый-гуманитарий.

Мотивы, побудившие Кришномохана к объективному исследованию индийской философии в ее историческом развитии, прослеживаются по его указаниям на стереотипы восприятия не только индульской философии, но и самого индуизма и его священных текстов. Стереотипы эти разделяют не только современные последователи брахманизма, но даже христианские авторы трудов на эти темы. Это стереотипы о Ведах как в позитивном авторитете, полученном как откровение от Бога, о святых риши, создавших свои учения и школы для противостояния атеистическому буддизму, о школах, обосновывающих существование Верховного

Разума, Создателя и Правителя вселенной [11. vii—viii]. Кришномохан называет их «общим заблуждением, которое распространено повсеместно, и его никто не стремится развеять. Чтобы это сделать, достаточно тщательно исследовать оригинальные сутры — задача, которую со времен Г.Т. Коулбрука никто не взял на себя» [11. viii] и которую берется исполнить сам Кришномохан. Его ключевое намерение — объективно изучить и оценить достижения и неудачи индийских школ в поиске истины — без их превознесения или принижения в сравнении с другими мировыми философиями. Для этого надо только «позволить древним *риши* (мудрецам. — Т. С.) говорить самим» [11. v]. Это ставит вопрос о том, как изучать индийскую философию, т. е. о методологии.

Методология Кришномохана прочитывается как по тексту «Диалогов», так и по его высказываниям по теоретическим вопросам. Еще в 1838 году в лекции «О природе и важности исторических исследований» он назвал анализ первоисточников в качестве основания изучения истории и предложил принципы их критики: опора на здравый смысл, сравнение данных из разных источников и избегание слепой доверчивости и чрезмерного скептицизма [12. Р. 12—14]. В «Диалогах» описание школ и объяснение их категорий и содержания строится на анализе широкого круга санскритских текстов; каждый аргумент подтверждается в сносках цитатой и ссылкой на английском и санскрите. Благодаря этому устраняются не только стереотипы восприятия индийской мысли, укорененные в незнании ее точного содержания, но и характерное для реформаторов индуизма «вчитывание» нового содержания в традиционные тексты, привлеченные для обоснования социорелигиозных изменений в индуистской общине.

Помимо этого Кришномохан широко использует метод сравнения — как внешнего, с западной философией (ньяя Готамы сравнивается с теорией Платона, онтология веданты — с философией Дж. Беркли) [См.: 11. Р. 95—114, 287—296], так и внутреннего, межшкольного — и делает очевидными их несогласия и острые конфликты друг с другом. Не менее значим метод анализа происхождения базовых категорий школ. В частности, категорию *майи* нельзя обнаружить в Ведах и ранних упанишадах — только в Шветашватаре, созданной в постбуддийский период; отсюда Кришномохан сделал вывод о ее буддийском происхождении, а позже она была усвоена адвайта-ведантой Шанкарачарьи [11. Р. 307—326]. Наконец, базовый принцип, прилагаемый к предмету исследования, — историзм, рассмотрение в развитии не только философии, но и самого индуизма.

Структура основного содержания книги включает 10 диалогов, организованных проблемно-тематически. Первый посвящен выяснению того, что собой представляет в действительности индуизм, второй — очерк истории становления брахманистских школ с выяснением роли Вед и упанишад и буддизма в этом процессе и после краткого рассмотрения каждой из шести астика-даршан — вывод: «все они и правы, и неправы одновременно: правы в разоблачении ошибок друг друга и неправы в приверженности своим излюбленным догматам» [11. Р. 85]. Затем Кришномохан подробно рассматривает базовые положения и категории школ ньяя (3—5 диалоги), санкхья (6 диалог), веданта (диалоги 7—9). В 10-м диа-

логе подводятся итоги: индийские школы выявляют негативные истины, т.к. они не ставят, по мнению автора, вопроса о Творце мира, а рассматривают то, что создано — мир.

В первом диалоге между Сатьякамой и его друзьями брахманом Агамикой и Таркакамой понимание индуизма строится от оспаривания категорий, с помощью которых указывают на его суть, и самого слова «хинду». К их исследованию побуждает расхождение между поучениями брахманов и реальной практикой социорелигиозной жизни, которой они сами следуют и поощряют в обществе.

В итоге представление об индуизме у Кришномохана выстроено от противоположного. Ни Веды, ни философия не предписывают кастовой гордости брахманам, а моральное требование отношения ко всем божьим созданиям как к самому себе попирается третированием ближнего и всех, кто стоит ниже в варновой иерархии [11. Р. 10—11], а также кровавыми практиками жертвоприношений животных. Между тем и священство, и философы неизменно ссылаются на авторитет Вед как непогрешимый и истинный для оправдания и практики и теории, хотя при необходимости и Веды ничего для них не значат перед авторитетом святых или философов [11. Р. 14]. Вопрос состоит в том, являются ли действительно Веды откровением божественной мудрости, слова и закона Бога (Брахмана), чтобы служить высшим авторитетом и для верующих и для философов?

Категории «свадхарма», «дхарма», «санатана дхарма», «индусская религия» не выдерживают критики, основанной на знании содержания священных текстов, как и ссылки на Веды как общепризнанный авторитет для всех. Свадхарму отождествляют с индуизмом — «индусской религией», «религией народа Индии», — но этих терминов и даже представления нет ни в шрути, ни в смрити, а слово «хинду» — заимствовано от греков (Индия) и мусульман [11. Р. 26]. В священных текстах шрути и смрити отсутствует представление о религии праведных жителей страны — «пунья бхуми»; в Ведах говорится лишь об ариях и дасью. Для упоминаемых четырех варн от брахманов до шудр шастры не предусматривают общей дхармы — только для каждой варны. «Думать, что все индусы имеют общую дхарму, могут только невежественные люди», — заключает Сатьякама [11. Р. 28]. Но и кастовые правила и свадхармы тоже появились не сразу, и в современности они тоже трансформируются сообразно меняющимся обстоятельствам [7. С. 85]. Появление различных течений и групп (сект), почитающих *ишта-дэвата* (включая Вишну и Шиву), означало появление разных и новых свадхарм — но уже в средневековый период. Следовательно, «не существует никакой вечной *санатана дхармы*, выведенной из шастр» [11. Р. 33].

Веды, изучение которых доступно только дваждырожденным, авторитетны только для брахманов как опора их деятельности. «Шудры не могут ничего знать о Ведах, потому что им не дозволено даже слышать их чтение, и у них не может быть никакого *настоящего* почтения к писанию. Что же касается сект, они вполне довольствуются тем, чтобы ухватиться за любой фрагмент, который может быть приспособлен к обоснованию их мнений. Но очевидно, что их мало заботят те тексты Вед, которые противоположны их чувствам» [11. Р. 35].

В следующих диалогах Кришномохан использует термины «брахманизм», «брахманистская традиция», в т.ч. в оппозиции буддизму. Отсутствие общей религиозной основы для развития «индусской философии» и историческая эволюция религии, очевидная при обращении ко всему спектру священных текстов, ставят задачу выяснения ее происхождения — что тем сложнее, поскольку «наши древние авторы не оставили записей, которые можно было бы по праву назвать историческими» [11. Р. 39], и трудно определить хронологию событий, эпох и идей. Историк философии приходится «пролагать свой путь во тьме», поскольку во всех текстах по всем областям знания «гений поэзии имел абсолютную власть». «Все наши авторы были поэтами, — говорит Сатьякама. — Факты настолько смешаны в их сочинениях с вымыслами, что невозможно их разделить» [11. Р. 40].

И тем не менее, Кришномохан попытался восстановить «раннюю историю брахманистского разума (intellect) и пути происхождения различных школ философии» [11. Р. 40], отправляясь от идеи, что «брахманистский ум сформирован в матрице (mould) Вед», — поскольку они обладают высшим авторитетом во всех делах, хотя фактически известны «большой части только по имени». Если и есть в комплексе литературы действительно читаемые и изучаемые тексты, так это небольшие по объему Упанишады. Кришномохан отграничивает во всем ведийском комплексе мантры (т.е. самхиты) и брахманы от упанишад, поскольку первые два вида являются результатом религиозного вдохновения и догматического закрепления церемоний; это период «детства» национальной литературы, творение непросвещенных, но мистически одаренных людей, выражение религиозного благоговения [11. Р. 43]. Авторитет мантр нетрудно было распространить на весь ведийский комплекс, включая интерпретации церемоний в брахманах и упанишадах. Упанишады появляются позже, и именно они могут «стать проводником в историю индусской философии» по причине наибольшей «зрелости» их в ведийском комплексе, выраженной претензии на обладание «высшим знанием» (*naravidyā*) по сравнению со знанием Вед (*aparā*) и появлением первозданных (*rude*) признаков философской мысли [11. Р. 42]. Но и здесь поэзия и воображение доминируют над логикой, и нет попыток выработать метод, аргументацию, классификации и систематизации знания. «Смелые идеи внезапно поражают ваше воображение, но вы не находите никакого пути мысли к связям, которые вели бы вас дальше к сознанию автора, и тщетно искать причины, на которых они (идеи. — Т.С.) основаны. В возвышенных мыслях нет недостатка, но они подобны внезапным вспышкам, на которые вы можете взглянуть на мгновение, но которые немедленно оставляют вас в еще большей тьме» [11. Р. 42].

Рождение философии Кришномохан связывает с «масштабной революцией в сознании людей», произошедшей в период между временем создания эпосов «Махабхарата» и «Рамаяна» и эрой даршан [11. Р. 46]. Предпосылки этой революции — сугубо социальные, связанные с появлением и укреплением монополии брахманов на толкование Вед. Основываясь на данных «Махабхараты», ученый говорит об отсутствии кастового деления в этот период (оно появилось из различий в занятиях) и изначальной возможности читать Веды для всех. Однако брахманы как жреческий класс постепенно присвоили себе право размышлять

о духовной реальности и толковать знание, что видно уже по «Рамаяне» [11. Р. 44—45]. Шудрам была запрещена интеллектуальная деятельность, а кшатриям разрешено только чтение, но не толкование Вед. В итоге кшатрии оспорили самые основы брахманской власти, высшего выражения этот духовный вызов достиг в буддизме.

«Революция в сознании», совершенная Буддой Шакья Муни, заключалась в том, что он резко раскритиковал сам авторитет Вед, на котором брахманы основывали свои притязания на духовное руководство обществом. И поскольку буддистам в условиях отсутствия у них самой возможности ссылаться на «откровение» и «традицию» требовалось рациональное обоснование их учения, они создали философию. «Изучение философии и метафизики, следовательно, было абсолютно необходимо — ради самого их существования» [11. Р. 47].

С буддизмом связано и происхождение и развитие логики и метафизики, которые затем были интегрированы в брахманистские философские школы. Антиведийский рационализм буддизма «посеял семена ереси в самом лагере ортодоксии и был выращен самими поборниками шастр» — дух несогласия с ритуалами» [11. Р. 48]. Буддизм был изгнан за пределы Индии, но во всех школах обнаруживаются признаки компромисса между брахманистским и буддийским сознанием. Из шести школ только две — миманса и веданта — являются строго ортодоксальными; остальные пропитаны теми буддийскими элементами, которых можно придерживаться без вреда для верховенства брахманов [11. Р. 49]. При этом все школы заявляют о приверженности Ведам — только ради противопоставления себя буддистам, хотя ритуалу Вед они так же враждебны, как и последние.

В концепции Кришномохана появление брахманистской философии оказывается, по сути, восстановлением монополии брахманов на знание и влияние в обществе. Во-первых, появление философии привело к «усовершенствованию брахманского интеллекта и созданию элитарного знания». «В большинстве систем брахманистской философии мы находим мыслителей, не только обращающихся к *немногим избранным* посредством загадочных сутр, — вместо того чтобы обращаться ко всем на языке, понятном всем, — но также защищающих авторитет Вед — не заботясь об их доктринах и ритуале и, вводя простые физические и метафизические темы, обещают своим ученикам, ни много ни мало — окончательное освобождение души как награду за их интеллектуальный труд» [11. Р. 52]. Во-вторых, эзотерический характер философского знания с формальной опорой на авторитет Вед служили поддержанию пошатнувшегося в эпоху буддизма авторитета брахманов [11. Р. 50].

Затем Кришномохан дает краткие характеристики школам в порядке их появления, хотя и допускает, что его построения — это скорее вероятность, чем доказанная истина. «Первый плод брахманистской философии после поражения буддизма в Индии» — ньяя. Ее происхождение ученый связал с потребностью брахманов в применении метафизики для согласования противоречий и особенно — в опровержении критики. «Ньяя с ее методичным строем научных понятий, ее

логикой, физикой и метафизикой была явно приспособлена к обучению и развитию интеллектуальных способностей» [11. Р. 50]. Ее родоначальник Готама «проложил путь для развития брахманистской философии». Его достижения невелики — это открытие того же самого метода силлогизма, что и метод Аристотеля, хотя правила рассуждения и определения ложности суждений Готама «сослужили большую службу потомкам». Он открыл целый ряд областей знания и объединил их в 16 категорий (*topics* — *надартха*), но, подчиненная авторитету брахманов, эта система не была развита и не распространила свои методы на другие области познания, и не развернула критику священных текстов и свидетельств риши.

Как продолжение системы ньяя Кришномохан истолковывает вайшешику — систему, основанную Канадой. Ее атомизм представляется ему сходным с атомистическими взглядами эпикурейцев. Теория вайшешики объясняет появление мира первоначальным воздействием *адришта* — т.е. незримых причин (огня, воздуха и др.) на атомы, которые вполне материальны. Несмотря на определение дхармы и заявление об авторитете Вед в первых двух сутрах (имеется в виду «Вайшешика-сутра» Канады), в ней нет ни упоминания о самосущем верховном разуме, творящем мир, ни тем более о Боге, религии и этике — это атеистическая система.

Атеистической (*ниришвара*) является и санкхья, основанная Капилой, — он «пришел к полному отрицанию самого существования божества» из-за недоказуемости его существования и его роли творца мира [11. Р. 65—66]. Санкхью Кришномохан оценивает как более метафизическую по характеру в сравнении с ньяей и вайшешикой, как школу, оказавшую серьезное влияние на «народное сознание». Чтобы преодолеть страдания жизни, Капила предложил путь различающего знания — постижение 25 элементов структуры бытия, начиная с *пракрити* (природы) с ее тремя гунами-характеристиками и *пуруши* (души) [11. Р. 67—68]. Этот атеизм санкхьи изменен в системе йоги Патанджали — или шешвара-санкхьи, хотя идея Ишвары выведена из характеристик, данных Капилой душе (пуруше) — «не связанный страстями, трудами, результатами или воздаянием». При этом и Патанджали «не приписывает творения мира своему Ишваре» — он лишь гуру, учитель, «старший из существ», т.е. дух, главенствующий над остальными [11. Р. 68]. Вся система йога по содержанию — «фактически пестрое собрание духовных и телесных упражнений. Благодаря им можно обрести выдающиеся физические и интеллектуальные силы» — ради ощущения присутствия Бога в человеческой природе [11. Р. 69].

Иными словами, ни в одной из четырех школ нет идеи Бога как Верховного Сущего и Творца мира, и содержание их физических и метафизических теорий, по мысли Кришномохана, позволяют признать, что их рассуждения нимало не способствовали ни росту религиозных чувств, ни развитию гуманитарных наук [11. Р. 70].

В этом смысле философы ньяя, вайшешики, санкхьи и йоги подобны философам-досократикам, которые также выдвигали теории происхождения мира, но не обращались к постижению природы Бога [11. Р. 71]. Индийские философы

не были свободны от скептицизма, впервые появившегося в буддизме, и были не меньшими еретиками, чем буддисты в отношении к существованию Бога; их отличало лишь почтение к Ведам и замена ведийского ритуала метафизическими размышлениями. Однако благодаря им стало возможно развитие индуизма. Так, космогония санкхьи усвоена в самых известных *пуранах*, а «народная теология» связывает пурушу и пракрити с мужской и женской энергиями, Шивой и Парвати, и т.п. [11. Р. 74—75].

Возникновение мимансы Кришномохан связал с возможным желанием Джаймини примирить мнения тех, кто до него высказывал разные взгляды на реальность, — с помощью перехода от размышлений к практике, понимаемой как провозглашение обязанности — т.е. этического наставления, как осмысление дхармы как поведения. Если этическую революцию в Европе в свое время совершил Сократ, который заявил, что этические принципы происходят из сознания человека, то Джаймини потерпел в этом неудачу — он не связал моральные принципы с Всемогущим, пребывающим в человеческом сознании: «Рабская приверженность к ведийскому ритуалу не привела его сознание к таким размышлениям, — замечает Кришномохан. — У Джаймини не было другой идеи обязанности, чем „предписание Шрути“, да и то — отделенное от его Вдохновителя и его Воли». Из-за отсутствия внешней цели в обязанности и ее источника в мимансе существует «закон без законодателя, откровение без Бога» [11. Р. 77]. Т.е. суть этой системы — атеизм, *ниршивара*; она ничего не говорит о том, кто — Создатель Вед, но «человеческому уму нужно нечто более существенное, чем жертвоприношения и ритуалы Вед — авторитет которых не может соперничать с Разумным Создателем» [11. Р. 80].

Веданта, созданная Вьясой, представляет попытку другого решения проблемы теологии и этики (уттара-мимансы). Однако и в теории веданты нет настоящего теизма — Вьяса воспроизводит древнюю пантеистическую доктрину Упанишад: Бог (Брахман) нейтрализован, если не сведен к нулю, идеей его идентичности со всем видимым миром. «Если Брахман — достаточная причина, или Творец мира, то он также и его *субстанция* — как золото в браслете. Эта идентичность вселенной с Богом устраняет саму идею обязанности творений в отношении Творца», — заключает Кришномохан [11. Р. 80]. Термин «дхарма» мимансы в веданте заменен термином «Брахман». Варианты ведантистского учения — *виварта-вада* (признание нереальности мира), и *паринама-вада* (признание мира как реального) не изменяют сути веданты и просто отрицают идеи обязанности и ответственности. «Если человеческая душа идентична Божественному Духу, то какая может быть обязанность одной части по отношению к другой?» [11. Р. 83—84]. Неудивительно, что достойное поведение и труд заявлены лишь как *полезные* для достижения истинного знания.

Обзор истории индийской брахманистской философии привел Кришномохана к выводу, что все шесть школ рассматривают проблему предсуществующей материальной причины мира и отвечают на вопрос о том, «из чего создан мир». Каждая школа называет свой «материал»: веданта — Брахмана как субстанцию,

нья и санхья предлагает материалистические гипотезы о происхождении мира из атомов или природы; но ни одна система не ставит вопроса о Творце — «кем была создана вселенная» [11. Р. 84]. В этом заключены многие затруднения философов и особенности развития философии и познания в Индии. Кришномохан также отметил, что в индийских школах «физика, метафизика и теология были смешаны в единую массу, в которой все предметы исследования признаются важными, что впоследствии привело к упадку научного познания и деградации знания о вечности» [11. Р. 55—56].

Христианское мировоззрение Кришномохана Банерджи вместе с осведомленностью в истории европейской философии парадоксальным образом способствовали появлению первой индигенной концепции истории индийской философии. Его убеждение в том, что философия должна в первую очередь заниматься вопросом творения мира Творцом (мало отличаясь в этом от теологии!), задало подход к анализу индийской философии от противного — выяснения предмета ее интереса по первоисточникам, с предельным вниманием к терминологии и ее содержанию, не «вчитывая» в нее более поздних добавлений или не существующих в ней идей. Это позволило раскрыть инаковость индийской философии по сравнению с западной, хотя сходство в их исторической эволюции также обнаруживается: в устремленности к объяснению материальных первооснов вселенной философы древней Индии и Греции похожи, как и в выдвигаемых ими гипотезах. Инаковость индийской мысли начинается с предмета философии — происхождения вселенной, которое связывается с первоначалом, и это первоначало не всегда названо Богом. Непроработанность вопроса о творении мира оборачивается трудноразрешимыми проблемами в трактовке человека, его отношения к миру и Богу, а также в области этики.

К. Банерджи не только удалось создать адекватный для своего времени и первый индигенный образ индийской философии, но и решить методологическую проблему отношения к традициям мысли. Оставаясь индийцем и владея санскритом, необходимым для изучения философских трудов в оригинале, Кришномохан полностью дистанцировался от объекта исследования и предложил равноудаленную от всех школ позицию, которая позволяет смотреть на все школы и течения мысли как на варианты объяснения мира.

Образ индийской философии, созданный в «Диалогах», — это образ мысли, занимающейся вопросами бытия и мышления и развивающейся самостоятельно и собственным путем. Это процесс эволюции философской мысли в своеобразном взаимодействии-и-противостоянии школ и традиций, отрывающихся от сходных, но по-разному реализованных идей, и — в контексте социальной истории.

Концепция К. Банерджи, как и весь его труд, стала необходимым шагом для возникновения научной истории индийской философии, поскольку в ней обозначены не только методы, но и векторы исследования. Это вектор анализа истории мысли от ее генезиса в предфилософский период в священных текстах и формирования в условиях конкуренции разных социальных сил и религиозных учений — к складыванию и развитию традиций философствования. Другой век-

тор — анализ содержания каждой школы от первоисточника (сутр) во всем многообразии проблематики и эволюции. Наконец, третий вектор — исследование индийской философии в диалоге с другими философиями мира, и этот диалог выстраивает сам историк философии.

© Скороходова Т.Г., 2018

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Бурмистров С.Л. Движущие силы историко-философского процесса в философии неоведантизма // Вопросы философии. 2008. № 12. С. 153—162.
- [2] Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.
- [3] Mukerji Bithika, Neo-Vedanta and Modernity. Varanasi, Ashutosh Prakashan Sansthan, 1983.
- [4] Чоттопадхай Бонкимчондро. Исследование индусской философии // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 167—174.
- [5] Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982. Vol. I.
- [6] Halbfass W. India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. Albany: SUNY Press, 1988.
- [7] Псху Р.В., Крыштон Л.Э. История индийской философии в средневековой Индии и начало рецепции индийской философии в европейском интеллектуальном пространстве // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 148—160.
- [8] Скороходова Т.Г. Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815—1857). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012.
- [9] Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist. Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore: CISRS, 1982.
- [10] Muir J. Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions, Collected, Translated and Illustrated. In V vols. L.: Trübner & Co, 1860—1870.
- [11] Banerjea Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.—Edinburgh: Williams & Norgate, 1861.
- [12] Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-455-467

## **‘DIALOGUES ON HINDU PHILOSOPHY’ BY KRISHNAMOHUN BANERJEA: HISTORY OF THOUGHT IN THE INTERPRETATION OF INDIAN CHRISTIAN**

**T. G. Skorokhodova**

Penza State University  
Krasnaya str., 40, Penza, Russia, 440026

**Abstract.** The first Modern attempt to research a history of Indian philosophy by Indian scholar, theologian and social activist Krishnamohun Banerjea (1813—1885) is considered in the article. The purpose of the article is to show how in ‘Dialogues on the Hindu Philosophy’ is solved the problem of a choice of the basis for understanding by Indian intellectuals their own classical philosophy. Methodology of the article’s author is phenomenological approach which makes clear intentions and motives of the scientist and hermeneutical analysis of ‘Dialogues’. As a result, methodology of historical-philosophical research used

in the book is exposed: viz. principle of historicism, analysis of philosophical schools' Sanskrit sources, intercultural and interschool comparison, analysis of basic categories' origin. The content of dialogue is described, including Hinduism's content, a history of genesis of Brahminical schools and analysis of basic categories and ideas of Nyaya, Sankhya and Vedanta. Creating the image of Indian classical philosophy as indigenous thought on a being and thinking, K. Banerjea had resolved methodological problem of Indians' approach to their own philosophical traditions — as objective, non-attached to any school and based on strict analysis of sources.

**Key words:** history of Indian philosophy, orthodox schools, Nyaya, Sankhya, Vedanta, Krishnamohun Banerjea, methodology

## REFERENCES

- [1] Burmistrov S.L. Dvizhuschie sily istoriko-filosofskogo processa v filosofii neovedantizma. *Voprosy filosofii*. 2008. № 12. S. 153—162.
- [2] Kostyuchenko V.S. Klassicheskaya vedanta i neovedantizm. M.: Mysl, 1983.
- [3] Mukerji Bithika, Neo-Vedanta and Modernity. Varanasi, Ashutosh Prakashan Sansthan, 1983.
- [4] Chottopaddhay Bonkimchondro. Issledovanie indusskoy filosofii. Per. s angl. *Voprosy filosofii*. 2016;11:167—174.
- [5] Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982. Vol. I.
- [6] Halbfass W. India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. Albany: SUNY Press, 1988.
- [7] Pskhu R.V., Krysh-top L.E. Istoriya indiy-skoy filosofii v srednevekovoy Indii I nachalo retseptsii indiy-skoy filosofii v evropeyskom intellektualnom prostranstve. *Voprosy filosofii*. 2017;5: 148—160.
- [8] Skorokhodova T.G. Mladobengaltsy. Ocherki istorii socialnoy mysli Bengalskogo Vozrozhdeniya. (Pervyi period, 1815—1857). SPb.: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2012.
- [9] Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist. Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore: CISRS, 1982.
- [10] Muir J. Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions, Collected, Translated and Illustrated. In V vols. L.: Trübner & Co, 1860—1870.
- [11] Banerjea Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.—Edinburgh: Williams & Norgate, 1861.
- [12] Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents. Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.

### Для цитирования:

Скорородова Т.Г. «Диалоги об индусской философии» Кришномохана Банерджи: история мысли в интерпретации индийского христианина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 455—467. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-455-467.

### For citation:

Skorokhodova, T.G. 'Dialogues on Hindu Philosophy' by Krishnamohun Banerjea: History of Thought in The Interpretation of Indian Christian. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):455—467. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-455-467.

### Сведения об авторе:

Скорородова Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», Россия, 440026, г. Пенза, ул. Красная, 40 (e-mail: skorokhod71@mail.ru)



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-468-475

## «ОН ОТКРЫЛ ЗАВЕСУ ТАЙНЫ СМЫСЛОВ»: ОБЗОР ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ ФАРИД АД-ДИНА ‘АТТАРА

Ю.Е. Федорова

Институт философии РАН  
Гончарная, 12, стр. 1, Москва, Россия, 109240

В истории классической персидской литературы творчество поэта-суфия Фарид ад-Дина ‘Аттара Нишапури (1145/46—1221) стоит в одном ряду с именами прославленных поэтов рубежа XII—XIII вв. Санаи (ум. 1131) и Джалал ад-Дина Руми (ум. 1273). Однако автор данной статьи ставит перед собой задачу представить ‘Аттара не столько как поэта, сколько как мыслителя, который внес значительный вклад в развитие персидского суфизма. Исследование выстраивается на основе анализа одного из важнейших его сочинений — поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*). Особое внимание уделяется описанию категорий и принципов теоретизирования, отражающих философский способ осмысления мира. Автор обращается к методам филологического и текстологического анализа, прибегает к философской интерпретации поэтического текста, выявляя взаимосвязь между конкретными поэтическими концептами и философскими понятиями. Новизна исследования заключается в том, что впервые в отечественной историко-философской иранистике предпринимается попытка системного изложения философских взглядов ‘Аттара. Анализ явных отсылок и скрытых аллюзий на отдельные концепты и важнейшие положения суфийского учения, освещение философской стратегии ‘Аттара и особенностей его понимания философствования, сопоставление идей поэта с философскими построениями крупного суфийского мыслителя Ибн ‘Араби (1165—1240) позволяет автору вписать его творчество в контекст исламской средневековой философской традиции.

**Ключевые слова:** классическая исламская философия, суфизм, персидская поэзия, ‘Аттар, Ибн ‘Араби, Бог, мир, человек, душа, единобожие

Суфийская философская традиция получила наиболее полное развитие в области персидской поэзии. Причем влияние суфизма на персидскую поэзию классического периода (XI—XV вв.) было столь значительно, что чуть ли не каждый известный поэт того времени был суфием, а крупный суфийский мыслитель — поэтом. Справедливость этого замечания подтверждается творчеством такого крупного автора, как Фарид ад-Дин ‘Аттар.

Он родился в селении Кадкан неподалеку от города Нишапур в провинции Хорасан около 1145—1146 гг. [1]. Будущий поэт происходил из семьи преуспевающего аптекаря и врача. Отец дал ‘Аттару прекрасное образование, обучил врачеванию, познакомил с основами медицины и фармацевтики. Именно этому ремеслу Фарид ад-Дин был обязан своим поэтическим псевдонимом — «аптекарь» (*‘attar*). Тем не менее, ‘Аттар однажды решил оставить аптекарское ремесло и обратился к изучению суфийского учения, которое с тех пор стало одной из главных тем его поэтических сочинений.

Однако есть несколько объективных факторов, не позволяющих однозначно указать на его приверженность конкретному суфийскому направлению. Во-первых, у нас нет письменных свидетельств, подтверждающих версии о том, что ‘Аттар обучался в каких-либо суфийских братствах или у конкретных наставников-шейхов [2. С. XIX]. Во-вторых, сам ‘Аттар никогда не говорил о себе как о суфии и называл себя лишь рассказчиком о суфийских подвижниках [3. С. 454]. Тем не менее, есть версии, что ‘Аттар был знаком с известным хорезмским суфием Мадж ад-Дином Багдади (ум. 1209 г.) или с одним из его учеников уже в Нишапуре [4. С. 78]. Нельзя точно сказать, путешествовал ли ‘Аттар за пределы Ирана или же всю жизнь провел в родном Нишапуре. Даже о его смерти сохранилось немало преданий. Большинство из них сообщают о том, что ‘Аттар погиб во время захвата Нишапура монгольской армией в 1221 г. [5. С. 18].

В сочинениях ‘Аттара получили осмысление основные проблемы суфийской философской традиции — понимание единобожия, непротиворечивое описание взаимосвязи Бога и мира, истолкование понятия «путь к Богу». В большей или меньшей степени эти темы освещаются в четырех главных поэмах ‘Аттара.

В «Книге тайн» (*Асрар-нама*), самом раннем его сочинении, кратко излагается суфийская концепция познания и попутно ведется речь о быстротечности человеческой жизни, суетности и порочности мира. В «Книге несчастья» (*Мусибат-нама*) поэт выстраивает сюжет, опираясь на реальную суфийскую практику сорокадневного бодрствования. Главный герой «Книги несчастья», путник, отправляется в медитативное странствие по разным сферам физического и духовного миров и в конце возвращается к своей душе, становится средством самопознания Бога [6]. В «Божественной книге» (*Илахи-нама*) ‘Аттар обращается к истории о халифе и его шестерых сыновьях, решившихся поведать отцу о своих сокровенных желаниях. Долгие беседы приводят сыновей халифа к признанию иллюзорности их устремлений и осознанию того, что искомое ими «сокровище» (Бог) на самом деле сокрыто в душе каждого из них. Самая известная поэма ‘Аттара — «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*) — посвящена рассказу о путешествии душ человеческих, которых олицетворяют птицы, к Богу-Симургу. Именно в поэме «Язык птиц» наиболее полно и последовательно изложена суфийская концепция пути к Богу.

В этой поэме ‘Аттар прямо говорит о своем отношении к философскому методу представителей фальсафы, развивавших античные модели философствования. Он противопоставляет два вида мудрости: мудрость греков и мудрость религии. Лишь приобщение к последней, по мнению ‘Аттара, может открыть путь ко всему богатству духовного знания [7. С. 260]. Эти рассуждения подводят нас к вопросу о понимании ‘Аттаром философии. Он полагает, что философия не может сводиться к одним лишь теоретическим рассуждениям об абстрактных понятиях. Она должна получить практическое воплощение, принять форму философской беседы (здесь можно провести аналогию с Диалогами Платона). У ‘Аттара это прежде всего беседа о Боге, живая мудрость религии. Она выстраивается на фундаменте суфийского учения: поэт разъясняет нам основные положения суфизма, привлекая в качестве наглядной иллюстраций своих идей разнообразные коранические сюжеты и истории древнего Ирана.

При всем при этом мы можем говорить об особой стратегии осмысления реальности, которой следует 'Аттар. Она основана на использовании парных категорий, составляющих такие соотношения, как «душа — тело» (*джан — тан*), «мир бренный — мир тайн» (*дунья — джахан-и асрар*), «вера — неверие» (*дин — куфр*), «гибель — пребывание» (*фана' — бака'*) и др. Особенно примечателен тот факт, что большинство этих пар представляют собой разновидность более фундаментального категориального соотношения «явное — скрытое» (*захир — батин*).

Возникает вопрос: каков характер этих соотношений? Нужно ли мыслить их как оппозиции или же есть нечто, обеспечивающее их единство, но не явленное нам пока по какой-то причине? Ответить на эти вопросы мы попытаемся чуть позже, а пока рассмотрим, каким образом в поэме «Язык птиц» прослеживается описанная нами стратегия.

Все размышления 'Аттара затрагивают три уровня: 1) мироздание, включающее в себя земной и духовный миры; 2) человек, как соединение души и тела; 3) душа человека (уступившая низменным порывам или устремленная к Богу). Итак, следуя общей средневековой традиции, 'Аттар выделяет в структуре мироздания бренный (материальный) мир и вечный (духовный) мир, который он называет «миром тайн». Материальный мир явлен нам воочию, но в силу порочности участь его незавидна: однажды он разрушится, погубив всех, кто его населяет [7. С. 120]. Его противоположность — мир тайн — скрыт от глаз непосвященных. Он нематериален и потому обладает совершенной красотой, вечен и неизменен. Именно в мире тайн «сокрыто» подлинное основание красоты, добра и истины — Бог [7. С. 145—146].

От рассуждений о мироздании 'Аттар переходит к человеку, которому отведено совершенно особое место. С одной стороны, он — творение Бога, как и все сущее, и потому принадлежит бренному миру. С другой — он принял от Бога завет веры, обязался соблюдать закон, получил посмертное воздаяние и тем самым утвердил свою причастность высшему, духовному миру. Этот особый статус человека, его «промежуточное» положение на границе мирского и божественного, зафиксирован в исламском вероучении. 'Аттар же предпринимает попытку осмыслить эту данность, опираясь на суфийское учение. Согласно поэту устройство человека аналогично устройству мироздания: у него есть тело (материальная, видимая часть) и душа (нематериальная, невидимая часть) [8. С. 197]. В поэме «Язык птиц» тело понимается как силоч для души-птицы, в котором она томится [7. С. 39].

Затем 'Аттар обращается к анализу устремлений человеческой души. Эта тема активно развивается в первой главе поэмы «Язык птиц» [7. С. 66—68]. По этим душевным порывам можно судить о целях, которые преследует человек. Если он стремится укрепить связь с бренным миром через удовлетворение низменных порывов, то им движет *нафс*, т.е. «душа побуждающая к злу» (*нафс-и аммара*), животная и порочная. Если же человек всецело обращен к самопознанию и богопознанию, это означает, что им руководит *джан*, т.е. «душа, обретшая покой» (*нафс-и мутма'инна*), разумная и чистая. Тем не менее, некорректно говорить

об обращении 'Аттара к традиционному, восходящему к античности, представлению о том, что душа состоит из трех частей: «растительной», «животной» и «разумной». Ведь под понятием *джан* в его поэмах подразумеваются все возвышенные, благие и добродетельные устремления человека, тогда как термин *нафс* обозначает средоточие всего низменного, злого и порочного в человеке.

А теперь вернемся к вопросу о том, как надлежит мыслить описанные выше соотношения. 'Аттар говорит, что в своем неведении мы принимаем эти оппозиции за нечто подлинное, т.е. реально отражающее положение вещей, но это далеко не так. Во-первых, разве справедливо утверждать, что соотношение «тело — душа» представляет собой абсолютную оппозицию, если человек — это единство тела и души. Более того, у 'Аттара человек вмещает в себя все мироздание, которое оказывается «сокрыто» в нем самом (ср. двустихия из «Божественной книги»: «Войди хоть раз в океан своей груди, чтобы увидеть весь мир, сокрытый в тебе <...> И землю и небо увидишь ты там, ибо ты сам — и тот мир, и этот») [8. С. 196]. Здесь речь идет о человеке, который открыл в себе удивительную способность — он знает о «себе в Боге», т.е. может узреть вторую сторону своего существования. Это не под силу всем остальным людям, в распоряжении которых находится только их земная жизнь. Совершенный человек как бы соединяет в себе и мирское, и божественное существование, обладает ими в равной степени, — в этом его главное отличие от других людей [9. С. 98]. Во-вторых, 'Аттар развивает еще одну важную мысль о том, что тело и душа одинаково являют Бога (ср. двустихие из пролога «Язык птиц»: «Хотя Ты и скрытое сокровище в душе, // Но являют Тебя и тело, и душа») [7. С. 42]. В-третьих, 'Аттар упоминает о том, что низменные порывы души могут трансформироваться в возвышенные, и животная душа (*нафс*) человека через нравственное самоочищение может обратиться в душу, обретшую покой (*джан*).

В тексте «Языка птиц» можно увидеть зачатки идей, нашедших свое полное воплощение в концепции единства бытия, основные положения которой были сформулированы младшим современником 'Аттара Мухйи ад-Дином Ибн 'Араби (1165—1240). Для того чтобы понять, в чем заключались философское новаторство Ибн 'Араби и особенности философского подхода 'Аттара, я сделаю несколько предварительных замечаний.

В исламской мысли классического периода, в том виде, как она сформировалась ко времени 'Аттара, можно выделить несколько важных положений, касающихся понимания характера взаимосвязи между Богом и миром: 1) Первоначало трансцендентно миру; 2) Первоначало абсолютно едино; 3) Первоначало является первопричиной всего сущего, независимо и полностью самостоятельно; 4) все сущее располагается в строго иерархичном порядке по отношению к Первоначалу.

Принципиально иная стратегия истолкования соотношения «Бог — мир» сложилась в философском суфизме, крупнейшим представителем которого был Ибн 'Араби. В основе его онтологии — утверждение двуединства миропорядка. Бог и мир у Ибн 'Араби не противопоставлены, они мыслятся как рядоположенные, взаимообусловленные, онтологически фундируют друг друга [10]. Высказы-

валось предположение, что большое влияние на Ибн ‘Араби оказал ‘Аттар [11], но прямых текстологических подтверждений этому факту нет. Тем не менее, нельзя не отметить тот факт, что оба эти автора предпринимали схожие попытки осмыслить положение об одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру. Зато доподлинно известно, что философские взгляды ‘Аттара во многом повлияли на персидского поэта Махмуда Шабистари (1288—1339), который неоднократно ссылался на него в поэтическом трактате «Цветник тайны» [12].

Итак, в философской системе Ибн ‘Араби единство Бога и мира достигается в Истине истин, в «Третьей вещи», в которой находятся т.н. «утвержденные воплощенности», т.е. вещи без атрибута «бытие» или «небытие». «Третья вещь» оказывается связующим звеном между Богом и миром, т.к. не принадлежит полностью ни Богу, ни миру [13. С. 55]. Именно она помогает сохранять мироздание в единстве и целостности при наличии в нем двух разных полюсов — божественного и мирского. В поэме ‘Аттара нет аналогичных философских построений: он не упоминает ни о какой Третьей вещи, ни о каком бы то ни было посреднике между Творцом и сотворенным. Тем не менее, он не стремится полностью устранить оппозиции «тело — душа», «бренный мир — мир тайн», «низменная душа — возвышенная душа», т.е. окончательно устранить онтологический разрыв между Творцом и творением. Ведь тогда бессмысленно было бы говорить о необходимости нравственного совершенствования и духовного восхождения как важнейших этапов на пути к Богу.

Согласно ‘Аттару, Бог непознаваем разумом, тем не менее душа человека может соединиться с ее Творцом. В этом отношении очень показательны то, как ‘Аттар мыслит процесс богопознания. Многие суфийские авторы полагали, что богопознание основано на «реализации максимы „познай себя“, которая содержится в словах пророка Мухаммада „Кто познает себя, познает своего Господа“» [13. С. 419]. ‘Аттар разделяет эту точку зрения и пишет о том, что только познав свое собственную душу, человек может отыскать путь к Богу. Завершается этот путь достижением состояния *фана*’, т.е. гибелью человеческого Я, теряющего свою отделенность от Бога [7. С. 233—234].

Основным способом богопознания ‘Аттар называет «растерянность» или «смятение» (*хайра*). В философском суфизме сложилось представление, что способ познания Бога должен быть адекватен самой божественной природе. Будучи «живой реальностью», Бог ежесекундно воплощается как мир, в тот же миг мир теряет свою воплощенность и возвращается в Бога. Эта ежесекундная божественная «пульсация» может быть схвачена только в состоянии растерянности, когда происходит синхронизация состояний познающего (суфий) и познаваемого (Бог).

Пытаясь осмыслить процесс богопознания, ‘Аттар опирается на все богатство поэтической образности персидского языка. Анализ описания встречи царя птиц — Симурга и тридцати птиц (си мург) дает нам возможность говорить об особом ‘аттаровском понимании единства бытия [7. С. 247]. Ключевую роль здесь играет поэтический концепт «зеркало». Во-первых, «зеркало» — это сердце, тот особый

духовный орган познания, в котором реализуется растерянность. У ‘Аттара именно сердце — зеркало птиц, отполированное до блеска, отражает Симурга. Во-вторых, «зеркало» — это также и Бог. Души-птицы, познающие Бога, смотрят в это зеркало и отражаются в нем. Невозможно разделить зеркало и отражение, сердце познающего и Бога. Так и единство миропорядка устанавливает и поддерживает единый Бог, и каждая вещь в мире представляет собой своеобразное «отражение» Бога, сотворившего ее.

Подводя итог этому краткому обзору, отметим, что ведущей темой в рассуждениях ‘Аттара оказывается утверждение единобожия, преодоление двойственности и разделенности на оппозиции при осмыслении всего многообразия окружающего нас мира. Поэма «Язык птиц» явилась результатом глубокой рефлексии ‘Аттара над фундаментальными философскими проблемами: соотношение Бога и мира, дилемма одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру, проблема самопознания и богопознания и др. Особый подход к их решению во многом определил облик всей исламской философской традиции. Что же касается ‘Аттара, то его поэтическое наследие позволяет говорить о нем как о незаурядном суфийском мыслителе, который неизменно стремился снять «завесу» неведения, мешающую людям обрести истину.

© Федорова Ю.Е., 2018

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Reinert B.* Attar, Farid al-Din // *Encyclopaedia Iranica* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.iranicaonline.org/articles/attar-farid-al-din-poet> (дата обращения 26.10.2018).
- [2] *Lewisohn L., Shackle Ch.* [Ed.] *Attar and the Persian Sufi Tradition: the Art of Spiritual Flight*. London; New York: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006. xxvii + 355 p.
- [3] *‘Амтар Фарид ад-Дин Мухаммад ибн Ибрахим.* Мусибат-нама. Мукаддама, тасхих ва та‘ликат-и Мухаммад Риза Шафи‘и Кадкани (Книга несчастья. Введение и комментарии Мухаммада Реза Шафи‘и Кадкани). Тихран: Истишарит-и Сухан, 2007. 957 с. (на перс. яз.)
- [4] *Landolt H.* ‘Attar, Farid al-Din // *Medieval Islamic civilization: an encyclopedia* / Josef W. Meri, ed. New York: Routledge, 2006. V.1. xliii + 878 + 155p.
- [5] *Фурузанфар Б.* Шарх-и ахвал ва накд ва тахлил-и асар-и шайх Фарид ад-Дин Мухаммад ‘Аттар-и Нишабури (Изложение биографии и критическое исследование сочинений шейха Фарид ад-Дина ‘Аттара Нишапури). Тихран, 2008. 682 с. (на перс. яз.)
- [6] *Ritter H.* *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar*. Tr. O’Kane J. with the editorial assistance of Radtke B. Leiden: Brill. 2003. xxvi + 832 p.
- [7] [*‘Амтар Фарид ад-Дин*]. Мантик ат-гайр. Асар-и Фарид ад-Дин ‘Аттар Нишабури (Язык птиц. Сочинения Фарид ад-Дина ‘Аттар Нишапури). Бар асас-и нусх-и Парис. Тасхих ва шарх-и Казим Дизфулийан. Тихран: Тилайа, 2014. 613 с. (на перс. яз.)
- [8] *Лахути Л.Г.* Маснави Фарид ад-Дина ‘Аттара «Илахи-наме». К проблемам понимания и перевода // *Вестник Российского государственного гуманитарного университета*. 2011. № 2 (63). М.: Издательский центр РГГУ, 2011. С. 180—220.
- [9] *Смирнов А.В.* О подходе к сравнительному изучению культур. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009. 132 с.
- [10] *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука, 1993. 328 с.

- [11] *Ibn al-‘Arabi Muhyiddin*. The Universal Tree and the Four Birds: Treatise on Unification (al-Ittihad al-kawni). Int., trans. and comm. by Jaffray A. Oxford: Anqa Pub., 2006. viii + 127 + 20 p.
- [12] Лукашев А.А. К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Сана‘и и Шабистари) // Рассыпанное и собранное: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2017. С. 342—383.
- [13] Смирнов А.В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн ‘Араби // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2012. № 3. М.: Наука — Вост. лит., 2012. С. 41—61.
- [14] Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-468-475

## “HE LIFTED THE VEIL OF THE MYSTERIES OF MEANING”: SUMMARIZING OF FARID AL-DIN ‘ATTAR’S PHILOSOPHICAL VIEWS

Yu.E. Fedorova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
Goncharnaya st., 12/1, Moscow, Russia, 109240

**Abstract.** The literary achievements of the major Persian Sufi poet Farid ad-Din ‘Attar Nishapuri (1145/46—1221) ranges with the great poets of the turn of 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> century Sanai (d. 1131) and Jalal al-Din Rumi (d. 1273) in the history of classical Persian literature. However, the author of this article sets himself the task of presenting ‘Attar not as a poet, but as a thinker, who made a significant contribution to the development of Persian Sufism. The study is based on the analysis of the most important Attar’s poetical composition — “The Language of the Birds” (*Mantiq al-tayr*). Particular attention is given to the description of the categories and principles of theorizing, reflecting the philosophical approach to understanding reality. The author uses the methods of philological and textological analysis, the method of philosophical interpretation of the poetic text, identifying the relationship between specific poetic concepts and philosophical terms. The novelty of the research lies in the fact that it is representing systematically Attar’s philosophical views of for the first time in Russian philosophical Iranian studies. Analysis of the explicit references and the hidden allusions to specific concepts and the most important provisions of the Sufi doctrine, description of ‘Attar’s philosophical strategy and his understanding of philosophy, comparing ‘Attar’s views with the philosophical ideas of the major Sufi thinker Ibn ‘Arabi (1165—1240) allows the author to put ‘Attar’s philosophy into the context of Islamic medieval philosophical tradition.

**Key words:** Classical Islamic Philosophy, Sufism, Persian Poetry, Farid al-Din ‘Attar, Ibn ‘Arabi, God, World, Man, Soul, Monotheism (*tawhid*)

### REFERENCES

- [1] Reinert B. Attar Farid al-Din. Encyclopaedia Iranica [On-line Edition]. Access mode: <http://www.iranicaonline.org/articles/attar-farid-al-din-poet> (the date of request 26.10.2018).
- [2] Lewisohn L., Shackle Ch. [Ed.] Attar and the Persian Sufi Tradition: the Art of Spiritual Flight. London; New York: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006. xxvii + 355 p.
- [3] ‘Attar Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim. Musibat-namah. Muqaddama, taskhih va ta‘liqat-i Muhammad Reza Shafi‘i Kadkani (The Book of Sorrow. Int., comment. by Muhammad Reza Shafi‘i Kadkani). Tehran: Suhan Publ., 2007. 957 p. (in Persian)

- [4] Landolt H. 'Attar Farid al-Din. Medieval Islamic civilization: an encyclopedia. Josef W. Meri, ed. New York: Routledge, 2006. V.1. xliii + 878 + 155p.
- [5] Furuzanfar B. Sharkh-i akhval va naqd va takhlil-i asar-i shaykh Farid al-Din Muhammad 'Attar-i Nishaburi (Biography definition and critical study of Sheikh Farid al-Din 'Attar Nishaburi's poems). Tehran, 2008. 682 p. (In Persian)
- [6] Ritter H. The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar. Tr. O'Kane J. with the editorial assistance of Radtke B. Leiden: Brill. 2003. xxvi + 832 p.
- [7] ['Attar Farid al-Din]. Mantiq al-tayr. Asar-i Farid al-Din 'Attar Nishaburi (The Language of the Birds. The complete works of Farid al-Din 'Attar Nishaburi). Bar asas-i nuskh-i Paris. Taskhah va sharkh-i Kazim Dizfuliyani. Tehran: Tilaya Publ., 2014. 613 p. (In Persian)
- [8] Lahuti L.G. Masnavi Farid ad-Dina 'Attara "Ilakhi-name". K problemam ponimaniya i perevoda [The mathnawi of Farid-al-Din 'Attar "Ilahi-Nama". Problems of understanding and translation]. *Vestnik RGGU*. 2011;(63)2:180—220. Moscow: RGGU Publishing House. (In Russ.)
- [9] Smirnov A.V. O podkhode k sravnitel'nomu izucheniyu kul'tur [What does 'comparative study of cultures' mean?]. Saint-Petersburg: Trade Unions Humanitarian University Publishing House, 2009. 132 p. (In Russ.)
- [10] Smirnov A.V. Velikiy Sheikh Sufizma. Opyt paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn Arabi [The Great Shaykh of Sufism. A Sample of Paradigmatic Analysis of Ibn 'Arabi's Philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 328 c.
- [11] Ibn al-'Arabi Muhyiddin. The Universal Tree and the Four Birds: Treatise on Unification (al-Ittihad al-kawni). Int., trans. and comm. by A. Jaffray. Oxford: Anqa Pub., 2006. viii + 127 + 20 p.
- [12] Lukashev A.A. K voprosu ob universal'nosti kategorial'nykh otnosheniy (na materiale proizvedeniy Sana'i i Shabistari) [On the question of universality of categorical relations (on the material of the poetic compositions of Sanai and Shabistari)]. *Rassypannoe i sobrannoe: kognitivnye priemy arabo-musul'manskoy kul'tury*. Otv. red. A.V. Smirnov. Moscow: Sadra: LRC Publ. House, 2017. P. 342—383. (In Russ.)
- [13] Smirnov A.V. Bog-i-mir i Istina istin: logiko-smyslovoy analiz osnovaniy kontseptsii Ibn 'Arabi [The God and the world in their relation to the Third Thing: a logic-and-meaning analysis of Ibn 'Arabi's philosopheme]. *Isra'q: Islamic Philosophy Yearbook*: 2012, no 3. Moscow: Nauka — Vost. lit. Publ., 2012. C. 41—61. (In Russ.)
- [14] Nasyrov I. Osnovaniya islamskogo mistitsizma (genesis i evolyutsiya) [The Foundations of Islamic mysticism (genesis and evolution)]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ. 552 p. (In Russ.)

**Для цитирования:**

Федорова Ю.Е. «Он открыл завесу тайны смыслов»: обзор философских взглядов Фарид ад-Дина 'Аттара // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 468—475. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-468-475.

**For citation:**

Fedorova Yu.E. "He Lifted the Veil of the Mysteries of Meaning": Summarizing of Farid al-Din 'Attar's Philosophical Views. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):468—475. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-468-475.

**Сведения об авторах:**

Федорова Юлия Евгеньевна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: julia\_fedorova@mail.ru).



## ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА DISCUSSION PLATFORM

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-476-485

### HOME LANGUAGE AND LANGUAGE HOME: THE EXPERIENCE TO APPLY L. WITTGENSTEIN'S METHODOLOGY OF "PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS" TO THE THEORY OF BORDERS\*

S.V. Shachin<sup>1</sup>, L.A. Komleva<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Murmansk Arctic State University  
*Kapitana Jegorova Str. 15, Murmansk, Russia, 183038*

<sup>2</sup>The Volgograd Physical Education Academy  
*Lenin Avenue 78, Volgograd, Russia, 400005*

**Abstract.** This article shows the relationship of primitive language with corporal life, which (i.e. life), includes solid bodies' manipulation in the house construction. At the same time, the subjects of speech make certain projections, that is, they propagate those attitudes of consciousness that they had possessed while performing those corporal operations and which are expressed in speech forms, on the rest of the reality that had emerged from a stable state. We prove the inapplicability of these projections to the modern nonlinear processes comprehension in the context of the global crisis. L. Wittgenstein's philosophy of language analysis is transformed into J. Habermas's philosophy of communicative mind through the understanding of the problem of individuality in order to preserve the subject of the modern era from disintegration. As a result the ways to overcoming non-genuine contemporary globalization are found out through the interpenetration of the senses in the perception and comprehension of being in different cultures and peoples.

**Key words:** primitive language, corporal life, house construction, projection, new European entity, the philosophy of communicative mind, individualization through generalization, home as a language and language as a house, a new form of globalization

"The new immensity" — these words, which stand in the title of one of the Jürgen Habermas books [see: 4], are again applicable to the modern world. On the one hand, globalization has generated processes similar to the great migration of peoples, which makes it possible to draw analogies with the situations of the late Roman Empire and is a symptom of the gradual extinction of civilization. This is the topic that has been present in the conservative thought since the famous O. Spengler's book, "The Decline of Europe" [see: 17; 10. S. 197, 328, 637]. On the other hand, the retrograde motion has appeared. It consists of regionalization, which leads to the fact that the world is once again split into relatively autonomous economic and socio-cultural formations, seeking to self-sufficiency and weakly interacting with each other — sanctions against Russia,

---

\* The authors of the article thank the professor of the University of Helsinki, Thomas Wallgren, for his fruitful comments, which made it possible to improve the article, for the approving feedback on the article and for the text of L. Wittgenstein in English and German with parallel translation provided via the Internet.

retaliatory barriers to mutual free trade and economic cooperation with the West in general and the growth of anti-Western sentiment in Russia in recent years, all these facts are merely a general trend's manifestation. As a result, public consciousness enters a state of confusion and loss of stable landmarks, and loss of confidence in the fact that the mass consumption society will continue to exist. However, there is a danger that the reasonable form of the world understanding will be fully destroyed together with the non-genuine form of interpretation of being and the subjectivity of the modern era will be finally disintegrated into isolated fragments.

To counter this trend, we need to see how the language preserves the memory of the true being and true human existence in the world. This idea was introduced into philosophy by Martin Heidegger (in this sense, language is "the house of ... being" (1)). But first it is necessary to let the spirit of the language express itself freely, the condition of which is to liberate it from the shackles and distortion. This is where L. Wittgenstein's "Philosophical Investigations" methodology can help us. We consider it on the basis of its perception in the modern Frankfurt School, namely, in the works of Habermas and H.-J. Schneider (who compares the ideas of Jürgen Habermas and the great American analytical philosopher R. Brandom and traces their origins in Wittgenstein's philosophy of language).

First, we consider how the language points to the connection with bodily actions preceding speech practice. Also we consider the so-called projections (H. Schneider), that is, such initial attitudes of human consciousness toward the world around, transferred from the usual everyday practice, which can distort reality when faced with very complex processes in a crisis (that is, L. Wittgenstein's ideas will be applied to the current global crisis) (1). Then, on the basis of J. Habermas's approach, as it was set out in the book "To the logic of the social sciences" (1971) and "Post-metaphysical thinking" (1988), we consider the philosophy of Ludwig Wittgenstein's individuality based on our interest in the modernist subjectivity preservation through its transformation into intersubjectivity (2). Finally, the rethinking of these erroneous projections and the dialectical solution of the problem of individuality, connected with each other, will allow us to suggest some principles for constructing a language that will be adequate to the current situation of the growth of chaos and the formation of a new world order out of chaos (3).

### **(1) How the language points to the connection with bodily actions**

At the very beginning of "The Philosophical Investigations" Ludwig Wittgenstein discusses the problem of "primitive language" (reminiscent of the language of young children), which goes back to St. Augustine, and therefore directly addresses to the construction of the house:

*"The language is meant to serve for communication between a builder A and his assistant B. A is building with building-stones: there are blocks, pillars, slabs and beams. B has to pass the stones, and that is in the order in which A needs them. For these purposes they use a language consisting of the words "block", "pillar", "slab" and "beam". A call them out; — B brings the stone which he has learnt to bring at such-and-such a call".*  
[18. § 2. p. 3]

For Wittgenstein this example is important because he tries to understand how the speaker and the listener are related to the objective world when they jointly perform certain corporal actions in it. At the same time, the corporal actions level precedes the language game. Wittgenstein's desire was to see how the most complex structures that arise spontaneously in language games always presuppose this activity of a person as a corporeal being with objects having weight, shape, strength, etc., and this corporal practice level neglecting leads to huge distortions when we try to understand linguistic structures as something independent. The classic example of such operations with bodies for Wittgenstein was the construction of a house. The sequence of these actions involves two stages. First, a choice of the desired object from many ones that were in the heap is made, and the first stage is completed when the given object is taken in hand. During the second stage, the chosen object is connected to the other objects in accordance with certain rules. After that the initial selection is performed and integration begins on the new level in accordance with the principle that is found. In connection with this fact, you can make a consideration based on the scientific principle of systems theory, according to which any system makes order absorption from the environment by choosing one material substrate, which it needs, and then the internal structure of this material system itself is being built up on a new level in accordance with the principle of its organization. (The work of the digestive system of the body arises in connection with it.)

Developing Wittgenstein's thoughts, H.J. Schneider offers a slightly different model of bodily actions that precede complex language games: the ash heap distribution to find lenses in it, then the pieces of ash are deposited into one vessel, and the lenses into another. According to Schneider:

*"The bodily actions previous to language which are at our disposal (that is, the actions "to take something in hand" and "put in a jar"), could form the initial point for Ch. Peirce "pragmatic maxim", according to which the meaning of the word is the way by which one's statement could encourage us to actions. Thus, the step of determining (Prødizieren) on the lowest level can be attributed to the actions of a type "to put in a container A" and the generalization operation (Referieren) can be attributed to the actions such as "to take a lens or a piece of ash during a sorting". Language activities are directly necessary non-linguistic actions extensions" [14. S. 155] (Translated from German into English by authors of this article).*

The question arises here: is it not too long for us to discuss these lenses, pieces of ash, rocks, gullies and other "medium-hard things", rather than to answer the question of the subject which is the most important for the logic and methodology and the question of identity which is the most important one for our self-understanding? And what about the events and processes: they are not given like material things, aren't they? Where is subject and object structure taken in our minds from in general, whether is it the result of feedback the objective reality on us, which consists of separate "solid" things, incomprehensible things-in-themselves (Dinge an sich) in I. Kant's sense, etc. of thinkable or unthinkable existence?

And just here the novelty of Wittgenstein was that he refused to answer the questions of this kind due to the fact that they are *not properly set*. According to Wittgenstein, the language game development is due to *the continuously occurring projection*, during

which one and the same paradigm of an actor and activity is used to different semantic contents. The given paradigm is the basis of the subject and object structure which gives us the form to express our thoughts via language. That is the broad applicability of the logical forms such as those known to mathematical logics, is caused not with the world structure which is independent from us or a priori structures contained in our thoughts, but *is generated by ourselves*: we ourselves treat different cases, life offers us, in a similar way, that is, according to those two schemes that have just been described. That we believe is lying in the nature of things, in fact, according to Wittgenstein, is incorporated into the rate of presentation (*Darstellung*) of reality in language. However, the difficulties appear here constantly. They consist in the fact that language can describe reality not adequately, and there will be disagreements between our experience and its linguistic expression. This is due to an unjustified proliferation of the activity projection beyond its validity; as a result our language seems to become too rude, physical and subjective [see: 14. S. 167—168].

This is especially true of the process of the reality understanding, when the complex events manifest a certain, easy to understand ill will. These complex events are the result of a plurality of relatively autonomous operating reasons coupling and also spontaneous deviations from causal chains due to the entry into force of uncertainty factors (for example, due to the presence of free will in the Kantian sense in human actions). Meanwhile, language “conversion into physical state” prevents us from finding of guidance in a world that is not always subservient to the original physical scheme of a house building or lenses retrieving in a pile of ashes. The fact is that both a bunch of ash and a house belong to a well manageable things that are available to our understanding, as a result of that we can accomplish these things by manipulating certain efforts. Projections are failed when reality goes beyond our logic when we cannot draw a meaning of things, not because of the fact that our concepts are weak, but because of the fact that these things do not belong to the circle of our concepts (as Kouzma Proutkov told in the famous aphorism) (2). So, simple schemes of this kind deprive us of an adequate orientation and therefore they have to be transformed into structures built according to a different logic. And we have to start with the fact to comprehend the functioning of our projections and failures in them owing to unjustified extensions of projecting schemes beyond their applicability. The discrepancy of the language with the reality will not be eliminated but understood and thereby philosophy will fulfill a therapeutic function which was promoted by Ludwig Wittgenstein.

## **(2) The philosophy of individuality by Ludwig Wittgenstein**

As an example of such therapeutic function realization we shall consider the problem of individuality, namely, the way of expressing the experience of our ego in the language on the basis of the Wittgenstein’s language game paradigm. As it is noted by Habermas one of the reasons of “linguistic turn” for Wittgenstein was to solve the problem of identity. The Descartes’ position that individuality finds his/her basis in self-consciousness, in the act performed by the subject of certification of one’s existence by means of thought was not sufficient for him. Wittgenstein also sought to find in the reflexive relation of the cognizing subject to his consciousness a moment breaking

through the subjective framework. A coherent system of objective and social world formation in the mind of every member of a society in the linguistic philosophy is explained not by the transcendental genesis of meaning but by the joint usage of language, which rules define the ways of the world understanding by the individuals [see: 5. S. 52—54].

Having carried out the strict demarcation of the sentences with logical relationships from the facts with empirical relationships, Wittgenstein raised problem to show how the relationships between the symbols implicate the relationships between social activities, how social norms can be “read” in the grammatical structure of the language. According to L. Wittgenstein’s point of view expressed in the “Philosophical Investigations”, grammar simultaneously defines the limits of the reality interpretation, so the rules of the language also contain the practical point of establishing a framework of meaning. To interpret reality in a language in different ways is not just to give different interpretations (the choice of which is arbitrary) of one and the same system of the described facts, but also create various linking systems of the facts themselves — this is the “*language games*” [see: 3].

Thus, the most important problem of mediation between the different “language games” and finding a universal moment in each of them is set. To do this, we need to address the problem of language understanding. According to Wittgenstein, understanding is based on the domination over “language game” rules, that is, over the ways of establishing of mutual relations between language symbols, states of consciousness of the subject and his actions, as well as a reality to which language refers the subject. Human ability to dominate over the language game rules is acquired through his/her participation in the communication within the certain “life forms”. The grammatical rules of speech are also virtual socialization process rules. This conclusion was made by L. Wittgenstein.

Jürgen Habermas went further and showed the possibility of mutual transformations of meanings between various “language games”: the interpreter mediates various types of socialization processes, based on the reflexivity of the process of socialization through which he passed himself. For this purpose the idea of “language games” restraint and their pluralism must be overcome: the reflective component can be found in the rules of “language games”. In this context Habermas adds Wittgenstein’s ideas about the “language games”: speech understanding should be viewed not only as a virtual repetition, fast “scrolling” of the language rules learning process by a subject in his/her consciousness, but also as a result of the *interpretation* put force in case of the given rules violation [see: 3. S. 244—254].

This means that in any language, in addition to the specific life form’s project the unlimited communicative community is anticipated as an unbroken form of intersubjectivity [see: 8. S. 226—227]. The problem of individuality in its relationship with the world and with other thinking subjects using speech to understand the world, in which they live, can be solved in a new way by means of linguistic philosophy. And the *formal pragmatics* developed by D. Austin, J. Searle and creatively developed by Jürgen Habermas gives us the key to this problem [see: 1], [15], [16], [6. S. 144—149].

It should be noted that L. Wittgenstein himself came very close to the idea that the utterance is also a linguistic action, having discovered that the statements carry not only a neutral information, but also express the attitude of the speaker to it: “One will point to places and things — but in this case the pointing occurs in the *use* of the words too and not merely in learning the use” [18. § 9. p. 6]. Therefore, the following J. Habermas analysis is the creative continuation of L. Wittgenstein’s ideas on the basis of tradition in the language philosophy.

According to J. Habermas ideas, under the terms of the formal pragmatics in the analysis of the process of linguistic communication of individuals we need to examine not only the theme of a dialogue and the agreement maintenance but *the mutual understanding prerequisite* in the language, on the basis of which any dialogue leads to consensus. First of all, it is necessary to comprehend certain structure, forming a common dialogue context, and then this structure can be filled with certain content, and can be transformed as a result of their internal modifications depending on the content of the dialogue. This structure is assumed by three speaker’s claims on the importance of his statements, which he raises before the listener, making a statement: to the verity (in relation to the external world), to the accuracy (in relation to social world) and to the truthfulness (in relation to his/her own inner world). These claims to the importance are expressed in the so-called performative element of the language act. The presence of performativity protects the language from becoming a closed system in which meaning is automatically generated on the basis of following the rules of the language game, so that the participants of communication themselves are not important (they can be replaced by some technical means of communication). However, if the statements themselves are actions, acts, then the use of speech involves three basic communicative roles: the speaker, the listener and the neutral observer. These roles should be performed by specific participants in verbal communication, so that a certain result can be achieved that is mutual understanding between them. The speaker addresses the statement to the listener, and if the listener agrees with the claim to the significance of the speaker’s statement, accepts his motivation for the joint action, then the speaker returns to himself, having established the reciprocal relationship with the listener. It turns out that the speaker finds himself as “alter ego of the other ego” [see: 2. S. 15—16], [9. Bd. 1. S. 144—148].

It remains for us to consider how this happens on a concrete example. During the occupation of the performative position (it is expressed in phrases such as “I warn you that...”) the speaker must assume the “perspective” of the listener, that is, take into account possible expectations of the behavior of the speaker existed in a listener in the situation that describes the propositional element of the language act (“...it’s cold outside” — the listener in these circumstances, for example, dresses warmer). On the other hand, the listener also assumes “the prospect” of the speaker, being exposed to the linguistic act, expressed in the utterance performative element (in this example, a warning is in its meaning anticipation of certain actions, which resulted in the fact that a listener will be able to avoid the negative consequences of a particular state in the world and the speaker is just waiting the given actions from the listener), and the speaker finally meets his own subjectivity as a “alter ego of alter ego”. Finally, both the listener and

the speaker can take the perspective of a neutral observer (e.g. the listener can interpret that the speaker's warning is not important for him, because he is more experienced than it could be imagined by the speaker). This leads to the dialogue semantic field a change, brings communication to a new level, with the result that, if the speaker and the listener are willing to continue the process of communication consistently, the agreement content will include several "horizons" of meaning comprehension at the same time (in our example, the listener will clarify the speaker how he feels cold weather and why he does not feel uncomfortable in it).

On the other hand, "the exchange of perspectives" between the participants of the dialogue does not eliminate the distance between them completely. Each of the participants in the communication, having integrated all three dialogical roles (a speaker, a listener and a neutral observer) in their verbal behavior, spontaneously treats them separately, when a person takes on one of these roles in the process of communication, and differently makes mutual transitions between them. (For example, the speaker can become a listener, perceiving experience of self-awareness of the speaker who is the "former" listener with interest in the cold weather of the North, but the person will become a neutral observer, as soon as he realizes that he cannot follow the speaker in his subjective outlook, but he may wish to share his own perceptions of the middle latitudes warm weather which is more familiar to this individual). As a result of the dialogue participants' intentions the communicators always deviate from the standard content of any linguistic expression, and the universalization of the persons who are the members of communication comes back to individualization dialectically. (Analyzing the problem of individuality in linguistic philosophy of Wittgenstein's followers the authors used the material of the work of Habermas' "Post-metaphysical thinking" [see: 5. S. 31—32, 58—59].)

Thus, the meaning in speech is arisen from the fact that the participants in the dialogue follow not only the rules of the correct usage of words in the language game, but also the rules governing the procedure of the dialogue, which are related to the communicative roles of the speaker, listener and the neutral observer. And if Ludwig Wittgenstein recognized "language games" and "life forms" pluralism yet, then in the course of further development of linguistic philosophy the universal prerequisites of understanding have been discovered in the language that allow to come to the "unity of communicative reason in diversity of its voices (positions)" according to the precise aphorism of J. Habermas [see: 7. S. 153—157].

### **(3) Principles for constructing a language that will be adequate to the current situation**

We conclude by gathering all the methodological ideas of the article. To convert from the house building language to the language as a means of modern subject integrity preservation through the development of its reasonable capacity, we need to overcome unnecessarily corporal projections' model, which was discussed in part (1) of the given article. This model is based on the experience the limited world, consisting of items available to our technical manipulation. In this case we are not talking about the destruction of such a model, but the comprehending of impossibility of its unjustified transfer to non-linear processes, that are developing at high speed and open to new unintended

effects processes. Language analysis in the style of Wittgenstein should perform a therapeutic function, showing irregularities in the normal functioning of our projections due to their unjustified dissemination. And if Wittgenstein himself stopped at this fact, the subsequent formal pragmatics developed in the writings of D. Austin, J. Searle and J. Habermas, has opened the way for us to build a philosophy of a dialogue on the basis of the philosophy of language. In this case the language turned out to be a medium, i.e. the medium of communicative reason, in which socialization occurs through individualization (*Individuierung durch Vergesellschaftung*) according to J. Habermas. The member of the dialogue, in obedience to the call of the language, first provisionally stands at the point of view of another, who brings a different perception of life with his voice (for which there are even no concepts in our language as Kouzma Proutkov wrote about it). But then, one and the same language encourages such an operation of self-reflection in the other, with the result that he begins to express the experience of being opened to him in terms of the first participant in the dialogue. In this case exchange of perspectives takes place, vocabulary of both languages expands, the languages begin to serve as a means of the world discovery in its universality, and the original concepts are transformed. Only after successful completion of the dialogue projections connecting our speech with the life practice corporal level can be resumed again, but now these projections will be altered. (Relatively speaking, people will start to build homes differently, from different materials as they did before or to understand that home, like ships, are filled with air that is why they are free to change their form by taking into account this point, inaccessible to rough corporal actions. For example, nowadays it is proved by the means of the art of sliding walls in Japan and Feng Shui in China.) As a result, the artificial borders preventing the speaker and the listener to understand each other will be removed and a mobile media of communicative mutual understanding will be formed. Then the narrowly corporal “home language” will be able to start turning into “the language home”, and the modern spurious globalization will be able to turn into a more harmonious and perfect globalization through the detection of currently hidden abilities in the subject. And while “neither I nor you will have an opportunity to live in this beautiful time” (as in N.A. Nekrasov’s poem), however, philosophy can offer a project which is then, will begin, to grow up in reality like a seed, from which a cultivated tree can grow. For all the apparent chaos there is a movement to a new order, which realizes positive opportunities that were hidden in the past stability states, but then they could not fully express their potential...

© Shachin, S.V., Komleva, L.A., 2018

## NOTES

- (1) “Language still denies us its essence: that it is the house of the truth of being”. Ref. to: [11. P. 243]. Also refer to: [12].
- (2) Kouzma Petrovich Proutkov is a literary mask, under which the poets Alexei Tolstoy and the Zhemchuzhnikov brothers (Alexei, Vladimir and Alexander Mikhailovich) performed in the Russians magazines “Sovremennik”, “Iskra” and others in the 1850s and 1860s. In the Russian culture, the aphorisms of this collective author (published in the collection “Benefits of Meditation” (1854)) were valued as an example of subtle intellectual humor. This is the aphorism number 66: “Many things are not clear to us, not because our concepts are weak; But because these things are not included in the range of our concepts”. See: [13].

- (3) “I shall also call the whole, consisting of language and the actions into which it is woven, the ‘language-game’” [see: 18. § 7. P. 5]. Also: “Here the term ‘language-game’ is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity or of a form of life” [see: 18. § 23. P. 11].
- (4) In detail L. Wittgenstein considers the intertwining of the processes of socialization and learning the correct use of words in the language in: [18. § 6. P. 4—5]. Hence follows the famous proposition from Wittgenstein: “What is supposed to show what they (i.e. the words in the language — Authors’ note) signify, if not the kind of use they have?” [18. § 10. P. 6]. Also see, but in the affirmatives in Wittgenstein: “And how he ‘takes’ the definition is seen in the use that he makes of the word defined” [18. § 27. P. 13—14].

## REFERENCES

- [1] Austin, JR. How to do Things with Words. Oxford: University Press, 1962.
- [2] Habermas, Jürgen. Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser “Philosophie des Geistes”. In: Habermas, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1968. S. 9—47. (In Germ.)
- [3] Habermas, Jürgen. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1973. (In Germ.)
- [4] Habermas, Jürgen. Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1985. (In Germ.)
- [5] Habermas, Jürgen. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1988. (In German.)
- [6] Habermas, Jürgen. Bemerkungen zu J. Searles “Meaning, Communication and Representation”. In: Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*. S. 136—152. (In Germ.)
- [7] Habermas, Jürgen. „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“. In: Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*. S. 153—187. (In Germ.)
- [8] Habermas, Jürgen. Individuierung durch Vergesellschaftung: Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität. In: Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*. S. 187—241. (In Germ.)
- [9] Habermas, Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1987. Bd. 1, 2. (In Germ.)
- [10] Hahn, Theodor. Wie ich meine Zeit sah. Wehlhalden: Klas Lackschewitz-Verlag, 2010. (In Germ.)
- [11] Heidegger, Martin. „Letter on Humanism“ (1947). Ref. to: URL: [http://pacificinstitute.org/pdf/Letter\\_on\\_%20Humanism.pdf](http://pacificinstitute.org/pdf/Letter_on_%20Humanism.pdf) (a date of last access: 03.11.2017).
- [12] Heidegger, Martin. „Der Feldweg“ (1949). Ref. to: URL: [http://wuenricht.de/robe/keine-zeit/images/Dateien\\_zum\\_Download/heidegger-feldweg\\_2.pdf](http://wuenricht.de/robe/keine-zeit/images/Dateien_zum_Download/heidegger-feldweg_2.pdf) (a date of last access: 03.11.2017). (In Germ.)
- [13] Prutkov, Kouzma. “Wikizitatnik”. Ref. to: URL: [https://ru.wikiquote.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%B7%D1%8C%D0%BC%D0%B0\\_%D0%9F%D1%80%D1%83%D1%82%D0%BA%D0%BE%D0%B2](https://ru.wikiquote.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%B7%D1%8C%D0%BC%D0%B0_%D0%9F%D1%80%D1%83%D1%82%D0%BA%D0%BE%D0%B2) (a date of last access: 03.11.2017). (In Russ.)
- [14] Schneider, Hans Julius. Universale Sprachformen? Zu Robert Brandoms “expressiver Deduktion” der Gegenstand-Begriff-Struktur. In: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und der Vernunft der Öffentlichkeit*. Festschrift für Jürgen Habermas. Hrsg. von Lutz Wingert und Klaus Günter. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 2001. S. 151—191. (In Germ.)
- [15] Searle, JP. Speech Acts. Cambridge: University Press, 1969.
- [16] Searle, JP. Expression and Meaning. Cambridge: University Press, 1979.
- [17] Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes*. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: C. H. Beck-Verlag, 1918. (In Germ.)
- [18] Wittgenstein, Ludwig. Philosophical Investigations. Philosophische Untersuchungen. (PI 1953). Hrsg. von G.E.M. Anscombe und R. Rhees, übersetzt von G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1953. [Deutsch mit englischer Übersetzung]. (In English and German.)

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-476-485

## **ЯЗЫК ДОМА И ДОМ ЯЗЫКА: ОПЫТ ПРИМЕНЕНИЯ МЕТОДОЛОГИИ «ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ» Л. ВИТГЕНШТЕЙНА К ГРАНИЦЕВЕДЕНИЮ**

**С.В. Шачин<sup>1</sup>, Л.А. Комлева<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Мурманский Арктический государственный университет  
ул. Капитана Егорова, д. 15, Мурманск, Россия, 183038

<sup>2</sup>Волгоградская Академия физической культуры  
Проспект Ленина, д. 78, Волгоград, Россия, 400005

В предлагаемой статье показана связь примитивного языка с телесной жизнью, которая (т.е. жизнь) заключается в манипулировании твердыми телами при строительстве дома. При этом субъекты речи совершают определенные проекции, то есть распространяют те установки сознания, которыми они обладали при совершении данных телесных операций и которые выражаются в речевых формах, на остальную реальность, вышедшую из стабильного состояния. Доказывается неприменимость этих проекций к осмыслению современных нелинейных процессов в контексте всемирного кризиса. Через осмысление проблемы индивидуальности с целью сохранения субъекта эпохи модерна от дезинтеграции философия языкового анализа Л. Витгенштейна трансформируется в философию коммуникативного разума Ю. Хабермаса. В результате выясняются пути преодоления неподлинной современной глобализации через взаимопроникновение смыслов при восприятии и постижении бытия разными культурами и народами.

**Ключевые слова:** примитивный язык, телесная жизнь, строительство дома, проекции, новоевропейский субъект, философия коммуникативного разума, индивидуализация через обобществление, дом как язык и язык как дом, новая форма глобализации

### **Для цитирования:**

Шачин С.В., Комлева Л.А. Язык дома и дом языка: опыт применения методологии «философских исследований» Л. Витгенштейна к границеведению // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 476—485. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-476-485.

### **For citation:**

Shachin S.A., Komleva L.A. Home Language and Language Home: the Experience to Apply L. Wittgenstein's Methodology of "Philosophical Investigations" to the Theory of Borders. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):476—485. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-476-485.

### **Сведения об авторе:**

*Шачин Святослав Вячеславович* — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, социальных наук и права социального обеспечения Мурманского арктического государственного университета (e-mail: s\_shachin@mail.ru).

*Комлева Людмила Александровна* — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин и иностранных языков Волгоградской академии физической культуры (e-mail: s\_shachin@mail.ru).



## ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-486-498

### MEGHANĀDĀRISŪRI'S DOCTRINE OF THE JĪVA AS THE SUBJECT OF KNOWING: A CONCEPTUALLY CRITICAL REFLECTION ON THE TRADITIONAL TEACHING

Gerhard Oberhammer

*Trans. from German by Halina Marlewicz*

Institute of Oriental Studies, Uniwersytet Jagielloński

*Al. Mickiewicza, 3, 31-120 Kraków, Poland*

In the Sanskrit tradition of the Rāmānuja School, Meghanādārisūri, an older contemporary of Venkaṭanātha, is one of the few authors of the past whose philosophical doctrine is known not only through isolated citations but in the form of a fully preserved text: *Nayadyumaṇi*. It was first printed in 1956 in Madras (1), and consists of twelve treatises devoted to individual problems, which were possibly already summarized by the author under this title, and which allow a relatively good picture of his teaching. It is noteworthy that Meghanādārisūri evidently belongs to a different tradition of teachers from that in which Venkaṭanātha stands. According to tradition, Meghanādārisūri is one of those who goes back to Śrīrāmamiśra (2), to which he also seems to refer in the introductory verses to *Nayaprakāśikā* (3), his commentary on Rāmānuja's *Śrībhāṣyam*.

His doctrine of the sentient subject Meghanādārisūri unfolds in the *Prameyanirūpaṇam*, the last of the texts contained in *Nayadyumaṇi*, in which, following Yāmunamuni (4), he makes the I-object (*ahaṃartha*) as the Ātman the subject of his analysis, first by rejecting false teachings, especially of the Lokāyata. His actual investigation of the doctrine of the nature of the *jīva* follows then in the NDy p. 238, 25—248, 23, subsequent to the conceptual characterisations of his definition of the *jīva*, with which he had initiated his investigation: “The *jīva* is the eternal and real subject of cognition (*jñātā*), whose essence is cognition, which is of the atomic smallness, and the body of Brahman” (5).

It is remarkable that Meghanādārisūri calls this subject of cognition (*jñātā*) *jīva*, both in its definition and in the remark concluding the discussion “Therefore it is established that the *jīva* is as we have said” (6) while he only speaks of the Ātman in the inquiry itself, except in the places where he exposes his own doctrine. One wonders what

the reason for this is. Obviously both concepts are not identical in their meaning and the concept of the Ātman, except in the polemics, serves for the explanation of the *jīva*, so that one may suppose the term “*jīva*” means the Ātman, as it actually is its reality in the living entity, while the Ātman designates the “I”-object as such without, however, consisting only of its definite reality.

It is also noticeable in the definition that the last determination of the *jīva*, namely that it is the “body” of Brahman (*brahmaśarīrabhūtaḥ*) is not mentioned anymore in the investigation itself, even though Meghanādārisūri gives even the reason for mentioning the concept in the definition (7) and the body-definition of Rāmānuja, to which he dedicated a separate, albeit short treatise in the *Nayadyumani* (8). Therefore it may not be farfetched to presume that Meghanādārisūri did not want to explicitly discuss this ultimately theological problem in his philosophical *Prameyanirūpanam*, which deals with the categorial objects of cognition. But if one wants to understand his doctrine of the spiritual subject of the living being as such, Meghanādārisūri's understanding of Rāmānuja's body-definition and thus his statement that the *jīva* is the body of the Brahman, is indispensable for its evaluation; in spite of the *jīva* being an independent category as a substance, it is this what actually justifies the ontological relational unity of the sentient subject with the divine Paramātman, which is fundamental to the school.

Rāmānuja had clearly defined the body by means of his definition (9), thus making it suitable for a conceptual reflection in theology. The conceptual reception of the definition by Meghanādārisūri three hundred years later is therefore not only significant to the thinker himself, but it is also a valuable testimony as to how the body concept of Rāmānuja was received and evaluated aside from the teaching tradition of Veṅkaṭa-nātha, in the face of how sparse the surviving literature of the early school is.

Thus, possibly for the first time, Meghanādārisūri poses the question of the logical value of this definition, questioning it with a certain historical detachment. In the treatise *Śarīralakṣaṇanirūpanam* mentioned above, he wonders if Rāmānuja's body-definition is not too narrow and therefore flawed. For plants are also bodies of living beings, but have neither a life breath (*prāṇa*) nor activity (*kriyā*). “But also in [animals such as] cattle, etc., a gradation of sentience [‘Geistigkeit’] is observed, and the word ‘body’ also does not express a specific form of appearance (*ākṛtī*), because in insects, etc., no common (*anuvṛtta*-) form of appearance is observed; it is also revealed that the [individual] Ātman is the ‘body’ of the [Paramātman]” (10).

The objection is a serious one. Not only does Rāmānuja's definition seem not to apply to some bodies (*avyāpti*), nor is there any common or similar form of appearance (*anuvṛttākṛtā*), which in Viśiṣṭādvaita replaces the Vaiśeṣika category of the universal generic (*sāmānya*). And in the case of the individual Ātman being the “body” of the Paramātman it is not there in any case, due to its invisibility. Meghanādārisūri solves this difficulty with the help of a short remark: “Therefore, the use (*pravṛtti*) of the word [‘body’] is [justified] — as in the case of eternity — because it is an *upādhi*” (11). This very short statement reveals the change in Meghanādārisūri's understanding of Rāmānuja's body-definition by bringing into focus the conceptual value of the defined object: The object of the definition is not the physical body as such, but a concept, and

this concept is an *upādhi*. The eternity mentioned by Meghanādārisūri as an example of an *upādhi* refers to a passage in his *Naya prakāśikā*, which shows what is meant by the concept of *upādhi* in the case of the eternity of time. There he responds to the objection of an adversary that time has been handed down in the tradition as eternal and therefore as an independent reality: “[This] is not so, because the thought and language use of ‘time’ has as the cause only the place having the ‘connection with the light of the sun’, etc. as an *upādhi* and the linguistic usage of the ‘eternity’ is possible because it has no destruction without continuation” (12).

The argument of Meghanādārisūri becomes comprehensible, if one understands what is meant by the concept of *upādhi*. Taking into account his analysis of time and the example of the eternity, one would like to understand the term, as it is used here, as a concept, which was obtained by the interaction of objectively given circumstances and by its content, which makes circumstantial conditions appear as a new, self-contained reality. In this sense the body which Rāmānuja defines, in the understanding of Meghanādārisūri, is not the concrete, physical body of a particular living being, but that which makes the physical reality of a being appear as a body: the three-fold relationality defining the nature of the body, and in the case of each and every respective body is understood by Meghanādārisūri as an *upādhi*.

Thus, Meghanādārisūri does not question the body-concept of Rāmānuja when he analyses the concept, in accordance with the formal-conceptual requirements of contemporary discourse of his times, and defines it as an *upādhi* but conceptualizes it more sharply, and thereby obtains a grasp of the term that is also valuable for the theological reflection of the school. For although the “body” of the *jīva* in the *samsāra* is the circumstance-condition of the Ātman, which disappears at the time of death, for the Ātman as the “body” of the Paramātman it has, in its meaning, a totally different modality [Befindlichkeit], even if Meghanādārisūri does not address it in the present context. Although it remains a circumstance-conditioned modality [Befindlichkeit] of the Ātman, yet it neither has a beginning, nor an end. The Ātman is, as an eternal substance, never given otherwise than as the “body” of the Paramātman (*apṛthaksiddha*) and therefore is — as it were — “being wanted” [verfügt] by the Paramātman as its “body”. How this can be assumed is explained by Meghanādārisūri in another passage when he discusses how the omnipresent Paramātman can come into contact (*saṃyoga*) with the shapeless (*aparichinna*), individual Ātman:

The contact (*saṃyoga*) of the highest [Ātman] with the thought of the *jīva* (*jīvadhiyā*) takes the form of an immediate permeating (*vyāpararūpa*), as in the case of wood and fire. Therefore the śruti [says]: ‘By permeating everything Nārāyaṇa is present’. This penetrating from the inside (*antarvyāpti*) of an atomic (*aṇu-*) substance is possible, because of his infinite subtleness. Therefore the śruti says: ‘he is subtler than an atom’, because permeating is easy for him. For when permeating from within, the subtleness of the permeating one is necessary. Being permeated (*vyāpyatvam*) results from the fact of being to-be-supported and to-be-directed, as well as from the fact of being the rest (*śeṣatva*), because [in the śruti] is revealed that the Supreme is the Ātman of all, and because it is revealed that other than him is his body. Because being-the-body and being-the-Ātman correspond to being supported, etc., or being the one who supports, etc. In the immediate permeating, however, it is [understandable] that it is another being, because it is cognized by [another] means of cognition (13).

This text is important for Meghanādārisūri's understanding of the body-concept of Rāmānuja, because it shows how he specifically conceived this determination as an *upādhi*: a particular being, whether sentient or non-sentient, is not a "body" due to its being, but due to being permeated by a spiritual being "from within" (*antarvyāpti*) and is thus "supported" and "directed" by the latter and is the "rest" to him, just as if it were taken possession of, forming with it a relational unity. That this happens since the concept of the body is an *upādhi*, is the conceptual-formal expression of the fact that the spiritual being, which makes it to be a body, is its enlivening principle. This is certainly the case with the body of the individual Ātman. In the individual Ātman as the body of the Paramātman, however, a problem arises. Given that the latter is eternal and sentient as a categorial being, one wonders what can be the enlivening principle, when it makes it into its (i.e. Paramātman's) body. Even though the fact of being the body of the Paramātman could be the *a priori* condition for the individual Ātman as a categorial being, there is no statement of Meghanādārisūri in this regard. It is rather that being the life-giving principle of making the respective substance the body happens in such a way, that also the individual Ātman, as the body of the Paramātman, is permeated within by him (*antarvyāpti*) and thus forms with him a relational unity, on which its ontological dependence on the Paramātman is founded, and to which the individual Ātman *a posteriori* must correspond ethically and spiritually, in categorial action (14).

In the *Prameyanirūpanam* Meghanādārisūri begins the actual study of the *jīva* after refuting the teachings of those who deny that the Ātman is an independent being. He starts with an extensive *pūrvapakṣa* of the Nyāya-Vaiśeṣika which is for him the least acceptable doctrine of the Ātman:

The Ātman had neither knowledge as its nature (*jñānasvarūpa*) nor is it an eternal subject of knowing (*jñātā*), because in [the stage of] a deep sleep etc., neither the Ātman nor its knowledge appears. But if [both] do not appear, one cannot say that the Ātman is like that. For the nature of the knowing subject is always to be the substratum of knowing. But then it is not possible for knowing to arise because of the contact of the senses with the objects. Nor is knowing in sleep based on experiencing the thought of well-being (*sukha*) and of oneself at the time of sleep when one [thinks] on awakening: 'I slept well', because it conflicts with the psychic situation of the lack of knowledge in your sleep when you say 'I did not know anything'. Rather, the [thought] 'I have slept well' is the subsequent well-being caused by sleep [by] actually [thinking]: 'I have slept in my sleep as well as I feel now'. That is why the Śruti [says]: "In truth, I do not recognize myself [thinking] now 'I am this one' (15)" and 'having passed away there is no consciousness anymore'" (16), they teach that both in deep sleep and in emancipation there is no cognition. If the [Ātman] were in its nature cognition and the subject of cognition then it should be omniscient and independent from the senses, because it is all-present and in contact with all things. The assumption that the Ātman is atom-small and moves there is not right, because it is more complicated (*gauratva*). [...] In the case when the body alone is moving, this is easier. Since one perceives the enjoyer [of the *adrṣṭa*] in a distant place, the connection with the [omnipresent] Ātman, like the *adrṣṭa*, is there. Namely, this is rooted by the *adrṣṭa* and does not have the *adrṣṭa* as a cause that is elsewhere. [...] Therefore the Ātman is omnipresent, dull (*jāḍaḥ*) and possesses the sentience only accidentally (17).

The text is a concise summary of the opponent's doctrine of the Ātman, which Meghanādārisūri, in his survey at the beginning of the analysis of the *jīva* (18) has

mentioned as the first of the doctrines to be refuted, and the refutation of which forms a structure for his own teaching. After clarifying the Śruti quotations (19) uttered by the opponent as an argument for his doctrine, he picks up on the main argument of the adversary that the Ātman in deep sleep has no knowledge and therefore the not-knowing as the nature:

Even if the activity of appropriation is lacking, because there is no object to be known, the Ātman is, in its essence, cognition (*jñānasvarūpa*), since the ‘I-object’ (*ahamartha*) shines as ‘I’. The knowing is independent from another one shining. On the other hand lamps etc. are not self-luminous, because they require the cognition. The thought and language use of ‘shining’ in their case is only a co-cause of knowing, therefore [your] thesis is refuted because also at another time, when the appropriation does not happen, the luminosity of the [apperceiving] consciousness of the testimony of the Ātman is there (20).

In order to refute the opponent’s argument, Meghanādārisūri distinguishes here two independent aspects in the human cognizing: on the one hand the apperceiving recognition of the I-object (*ahamartha*), and, on the other hand, the ‘knowing’ which is grasping of the object, which becomes a conscious realization due to the fact that the *jīva* is the subject of knowing. The apperceiving knowing of the subject, which for Meghanādārisūri is the nature of the I-object (the *ahamartha*) is ultimately the knowing consciousness of the Ātman, which therefore also makes the subject aware of the object grasped in the act of cognition, and thus makes the act of acquiring become knowledge, which act of acquiring knowledge could not do (21). This knowing, which belongs to the nature of the I-object, is independent from the act of knowing, and therefore eternal (22). Thus Meghanādārisūri can show how the subject itself can experience his well-being even in deep sleep without such an act:

In this way, even though there is no activity of the external or internal psychic apparatus, [also for the knowledge] ‘I have slept well’, due to the fact that it is the property-bearer of the well-being and [this] is an experience of the I-object (*ahamartha*), on the basis of a [superior] representation that is [the I-object], by its very nature it is the cognizing subject of [this] knowledge (23).

This distinction of ‘knowing’ as substance-like, independent phenomenon, and of the Ātman as its apperceiving subject (*ātmasākṣika*) makes one first think of the Sāṃkhya but it is basically different from its epistemology. While in the Sāṃkhya of the classical time the Puruṣa is an eternal inaffectible principle of sentience (*cetana*), that exists for itself in emancipation (see *kaivalya*), the Ātman, the object of the self-referential word ‘I’ (*ahamarthaḥ*), is a dynamic relational subject, which by its nature is not only cognition, but also the subject who actively recognizes the object grasped by cognition. Meghanādārisūri speaks in another quotation of the fact of “being the knower of knowledge” (*jñānajñātṛtva*). He returns, in another passage, to this “being the knower of knowledge”, and makes it clear as such, by justifying it:

Nor is it that the Ātman, in order to know an object, requires another [faculty] of cognition, if he, according to its nature shines as knowing. Because it is the I-object, which is by its nature inwardly turned. Since [this] is in the space of the heart, objects appear in its light because of [its] atomic smallness, because of the contact [of ‘knowing’] with the

objects such as pots etc., for the sake of the supporting substratum. [And] the appearance of the knowing subject, [when cognising] ‘I have slept well’ belongs to the apperceiving knowledge of the Ātman (*ātmāsākṣika*). ‘Knowing’ has no subject, there is no luminosity solely on the basis of [its] self, even if being the subject of knowing is the proper nature [of knowing]. Also this belongs to the apperceiving knowing [of the Ātman]. Even if one gets the knowledge ‘I know’, the ‘knowing’, different from the I-object, which is the supporting substratum, is only for the sake of this substratum of ‘knowing’, as in the case of [the knowledge] ‘he does’, the fact of being active and of being the subject (24).

This text is important. However, if one wants to understand the idea of Meghanādārisūri in its implications, the explanation of this text must go further. Already the very concept of the atomic smallness (*anutvam*) is not immediately obvious. How should one think of the sentient Ātman as atomic small? Does a spiritual being have a spatial size at all? Meghanādārisūri is well aware of the problem and solves it elsewhere, possibly for the first time and with concepts which are available for him:

The supporting substratum (*āśraya*) [of the knowing of a particular thing] is, according to the śruti ‘this atomic small (*anuḥ*) Ātman one should recognize by the mind’ (25). This designation does not arise because of its connection with the *manas*, but because of a metaphorical usage (*lakṣaṇāpatteḥ*). Because the object of the [word] ‘I’ (*ahaṃ iti arthasya*) appears (*prakāśa*) only within the body, not elsewhere, it is proven that it is limited (*paricchinnatvam*). [But] even though it is limited, it is not of the extension of the body, because [only] the openness (*vikāsādivikārāpatteḥ*) of [‘knowing’], etc., is changed, when it enters the gross [material] body. Therefore, it is ‘atom-small’. [But even if] it is also atom-small, a painful sensation in the feet, etc., is possible by means of ‘knowing’ (26).

Meghanādārisūri expresses himself strangely concise and indirect. Why? We do not know it: probably not because he was not sure of his ideas. They seem to be consistent on closer inspection. but possibly the adequate concepts are missing. This could indicate that he formulates these ideas here for the first time and could not rely on any corresponding tradition. At any rate, we are only dependent on our interpretation without having an explicit statement from his side. In order to show the metaphorical character of the word *anutvam*, he begins with clear facts, namely that the self-referring word ‘I’ (*ahamityarthaḥ*) is the knowing subject (*dharmibhūtajñānam*), and that it appears only in the sphere of one's own body, and not elsewhere. From this it follows that it is “limited” (*paricchinna-*). But what does the *paricchinnatvam* mean here? To clarify this, he adds: “it is, though limited, not of the extension of the body” (27), which he explains with the words “because a change of the openness (of ‘knowing’, etc.) occurs when entering the gross [material] body” (28). But this makes no real sense. Unless one understands this additional sentence in the sense that only when entering into the material body, there occurs a change in the openness of knowing and the circumstances that condition it, and therefore the Ātman already before and independently of this should be limited, and therefore ‘atom-small’ (29). The argument is then logically reasonable, but does not explain how this limitation of a sentient being is to be thought out of itself.

If, however, another passage of Meghanādārisūri is included in the interpretation, with which he justifies, in the first passage quoted here, why the I-object (*ahamārtha*) whose essence is knowing, needs further act of cognition in order to cognize an object,

it becomes possible to understand the concept of being limited according to its content. As a reason for this, Meghanādārisūri mentions there that the I-object is turned inward in accordance with its being, (30) thus equating factually the *pratyaktvam* with the *paricchinnatvam*. Thus, “limitedness” is not defined as being limited by something else, but as an inward-turned, self-centered being of the respective I-object, which establishes the relational *individuality* of its own self.

Thus, the word *anūtvam* gains its metaphorical meaning, namely that the I-object as a spiritual reality has no spatial extension, and therefore is shapeless (*amūrta-*), but that through its individual inwardness can still be localised in space; when it is in the *saṃsāra*, in the physical area of the heart (31).

This analysis of what is meant by the word *anūtvam* goes far beyond a clarification of a linguistic expression. It brings, through its meaning we have put forward, in the close relationship to the concept of individuality, if it is not really identical with this concept. This “being-oneself”, which results from the self-limitation of the “inner space” as I-relatedness, gives it its value as a relational partner of the Paramātman, making it the sole subject of acting, and makes it the “place”, where the Paramātman can immediately encounter it. How this is to be substantiated, Meghanādārisūri sums up at the end of a longer argumentation by saying:

[This] shapelessness, by virtue of being atom-small, is revealed in [the statements] of the śruti... Does it not then appear that the Ātman, when it is shapeless, cannot get in contact with the distant object of pleasure which has the *adrṣṭa* as its cause, and thus does not attain it? [No!] The getting in contact of the Supreme with the thinking of the *jīva* penetrates [it] from the outside and from the inside, as in the case of the wood being penetrated by the fire. Therefore the śruti says: ‘having permeated everything, Nārāyaṇa is present’. And this penetrating of the atom-size substance is [possible] because of its exceeding, great fineness. ... For, permeating from within requires the exceeding fineness of the permeating one (32).

This penetrating is ultimately the relationality of the Paramātman with the *jīva*, which makes the *jīva* the body of the Paramātman. Eventually, it also is this individual inwardness that makes it possible to show the respective acting and thus the individual destiny of the I-object as one’s own (33).

If one returns to the text in which Meghanādārisūri argues for the necessity of a further independent principle of knowing, it appears striking that it is due to the atomic smallness of the I-object (*anutva* of the *ahaṃartha*), because this one (*ahaṃartha*), by virtue of the subject-related-inwardness (*pratyaktvam*), requires a mediating principle in order to bridge the distance to the external object, yet in spite of the duality, the reality of knowing should be one alone. Meghanādārisūri is aware of this problem. Already as substances, “knowing” and the I-object (*ahaṃartha*) form a unity. Although they are each independent eternal substances, they do not unite with the other by contact (*saṃyoga*), but by the fact that they never occur independent of each other (*apṛthaksthītatvāt*), and form a unity of the supporting substratum and the one being supported (*āśrayāśrayībhāva*):

Even though the Paramātman and its ‘knowing’ are omnipresent, they are both a relational oneness of a supporter and being supported, because they never occur separately

(*apriiddhaksiddhatvād*). In their activity (*sphūrtili*), on the other hand, there is no dependence [of the two] on another means of cognition, insofar as it occurs only on its own due to the self-luminosity. There is no difference between ‘knowing’ and the Ātman. The illuminating of another object, however, [in the knowledge] results from the ‘knowing’ which is a property [of the Ātman] (*svadharmabhūtajñānam*). Its [knowing] luminosity happens on its own, but not for itself (*svasmai*) though it is knowing, but it occurs by its nature only as a consequence of its being for its supporting substratum [the Ātman]. Due to its being, the Ātman is not dependent on being grasped by means of cognition, because it is, due to its being the I-object (*ahamarthaḥ*), established as real (*siddhaḥ*). Regarding the knowledge of its properties such as atomic smallness etc., there exists such a dependence, also with regard to another Ātman, insofar as it is a property-bearer, because such one cannot be grasped through the I-consciousness of the other. The ‘knowing’ which is a property (*dharmabhūtajñānam*), though it is cognition, is perceived as luminous in its being for [its] substratum (34).

This passage is the oldest textual proof of the school's Sanskrit tradition known to me, in which one seeks to explain conceptually why the substantial ‘knowing’ grasps its object out of itself (*svataḥ*), yet does not do so ‘for itself’ (*svasmai*) but for the I-object, the *jīva*, which is its supporting substratum (*āśrayam*) (35). In contrast to the luminosity (*prakāśa*) of the ‘knowing’, as Meghanādārisūri says, *svaniṣṭhaḥ*, (36) “the self-knowledge of the *jīva* is in relation to itself”. One is tempted to translate: “being at oneself”; this corresponds to what he means by *pratyaktvam*, “turned inward”, that is, ultimately “self-aware”; because the *jīva*, by his limited individuality (*aṇutva*) cannot go out of itself, but “in itself” remains. This cognition is independent of cognitive means because it is *siddhaḥ*, “being certain” due to its I-awareness. The term *siddhaḥ* cannot mean ‘proven’, it must mean an aspect of the *jīva* itself, because it is independent of any other act of knowing, that is, it can only be aware of itself as such, or, as Meghanādārisūri says in the latter place (37), be *ātmasākṣikaḥ*, the one that testifies to oneself. One first thinks of the witnessing of the sāmkyist Puruṣa. However, this is not possible because of its ontological relationality to the Paramātman as its ‘body’, and the relatedness to the own body as a body-having. The term *svaniṣṭhaḥ*, or the self-testifying ‘inwardness’, can only mean the *jīva* insofar as it is in consciously apperceiving awareness of every mediated knowledge.

With this, Meghanādārisūri has fundamentally set the keystone to his outline of the onto-theology of the human subject. The unity of the cognition of the subject is not only *de facto* presupposed as eternal, separated, non-occurring independently (*aprihaks-thitatva*) but structurally grounded in itself and therefore understandable. Only the I-object is in the possession of its being, so that it can be the apperceiving principle of knowledge and thus its supporting substratum (*āśraya*). It alone is a consciously acting subject, for whom the ‘knowing’ grasps the object and thus assumes the function of the senses, etc.

The senses no longer have a mediating function, but are merely openings through which ‘knowing’ can emerge. Meghanādārisūri discusses this in a brief excursus, summarizing the aspects of ‘cognition’ (*dharmabhūtajñāna*) important to him in the context of his doctrine of the human subject: it is the ‘cognition’ that, by virtue of its ontological

uniting relation of the ‘supporter and being supported’ (*āśrayāśrayibhāva*) with the I-object, is the reason of its openness (*vikāśa*) for everything (38). However, this ‘knowing’ is limited to the cognition by means of the sensory organs, due to the karman when entering the saṃsāra: “Therefore, because the object, to be illumined [in the knowledge], depends on ‘knowing’, this [‘knowing’] requires contact with the latter, and it is narrowed by the karman in the saṃsāra, the organs of senses such as the eye, etc., are the gates of going out of the body” (39). Thus, Meghanādārisūri seems to have denied the senses their cognitive function and assigned it to cognition, even though one should not imagine the sensory organs as empty openings, but rather as a kind of filter that influences and differentiates the modality of the outward cognition.

Meghanādārisūri is also aware of this when, in spite of his remark that the sensory organs are, as it were, gates through which cognition can go out of the body, on the occasion of the double form of appearing of the one fire-substance mentioned by him as analogy, for instance as the glitter of the gems and as a flaming fire, he says:

In the same way, in the case of knowing and its supporting substratum (*āśrayaḥ*), we also [assume] a twofold form of cognition [of these], although it is only one single knowing, insofar as it has passed through one [of the sense organs], is not perceived as omnipresent and as not eternal but in the state of being-retained is correctly proved to be such, and has therefore, because of the different co-cause, only one fixed object (40).

But what was the inner logic that had led Meghanādārisūri to assume that this cognition grasps its object not for itself (*svasmai*) but for its supporting substratum (*āśrayaḥ*): the I-object? Apparently, the ontological unity of the I-object and the cognition, which, in spite of the fact that this ‘cognition’ can only be a substance, can be thought of only as an analogy with a quality, because of the fact of never existing separately (*apṛthaksthītva*) of the two (41). As cognition, it could grasp its object, as a quality which, as such, existed only because of its substratum; it could only be activated by its substratum, according to its intention, and therefore it is functioning only ‘for this’, and not ‘for itself’ (*svasmai*), should not two subjects arise (42).

This ontologically complex unity becomes understandable in its functional unity, when Meghanādārisūri refutes the opponent’s objection to the idea of the self-referential cognition of the I-object as ‘I’, that the I-object (*ahamartha*), just as the fine atoms cannot be perceived because of its “atomic fineness” (*aṇutva*). Cognition, as the property of the *ahamartha* (*dharmabhūtajñānam*) shines out of itself for the latter (*atmānam pratisvapṛakāśatā*), since it is associated with it through the relation of the “supporter and being supported” (*āśrayāśrayaibhāvaḥ*), while the *ahamartha*, in turn, becomes conscious as a subject of knowing oneself as grasped in cognition (43).

#### ABBREVIATIONS

|       |                             |
|-------|-----------------------------|
| ĀS    | <i>Ātmasiddhi</i>           |
| BĀU   | <i>Bṛhadāraṇyakopaniṣad</i> |
| ChU   | <i>Chandogyopaniṣad</i>     |
| MaṇḍU | <i>Maṇḍukyopaniṣad</i>      |
| NDy   | <i>Nayadyutaṇi</i>          |
| NPra  | <i>Nayapṛakāśika</i>        |
| ŚrīBh | <i>Śrībhāṣya</i>            |

## NOTES

- (1) *Nayadyumani* by Meghanādārisūri. Crit. Ed. with Introduction and Notes by V. Krishnamacharya and T. Viraraghavacharya [*Madras Government Oriental Series* 141]. Madras 1956.
- (2) See T. Viraraghavacharya's Introduction to *Nayadyumani*, p. CXIVff.
- (3) *Nayaprakāśika* by Meghanādārisūri, in *Śrībhāṣya or Brahmasūtrabhāṣya* by Rāmānuja with 1. S'rutaprakāśikā by Sudarśanabhaṭṭāraka, 2. Bhāvaprakāśikā by Raṅgarāmānujamuni, 3. S'ruta-pradīpikā by Sudarśanabhaṭṭāraka, 4. Nayaprakāśikā by Méghanādārisūri, 5. Tattvaṭīkā by Védāntadeśika, 6. Mūlabhāvaprakāśikā by Raṅgarāmānujamuni, 7. Nyāyasudarśana by Varadanāra-yaṇabhaṭṭāraka, 8. Adhikaraṇasārāvali by Védāntadeśika, 9. Adhikaraṇacintāmaṇi by Varada-nāthasūri, 10. Viśayavākyadīpikā by Raṅgarāmānujamuni. Ed. by V. Anantacharya and V. Krish-namacharya. 3 vols. Madras 1937—1941.
- (4) See Yāmunamuni, ĀS, verse 3: *tatra dehendriyamaṇapṛāṇadhībhyo 'nyo 'nanyasādhanah | nityo vyāpī pratikṣetram ātmā bhinnah svataḥ sukhī || 3 ||* — „The Ātman is different from the body, the *manas*, the life-breath and the cognition (*dhīh*); it is eternal, permeating (*vyāpin*), and happy of one's own (*sukhin*).
- (5) NDy p. 234,16: *jīvaś ca nityo vastubhūto jñānasvarūpo jñātā anuparimāṇo brahmaśarīrabhūtaḥ*.
- (6) NDy p. 248,23: *ato 'smaduktaprakāra eva jīva iti siddham*.
- (7) NDy p. 234,20: *brahmaśarīrabhūta iti tasya svāntryanirāsaḥ*. — “[The expression] ‘the body of Brahman’ excludes the fact that [the *jīva*] is independent”.
- (8) *Śarīralakṣaṇanirūpaṇam*, NDy p. 1—7.
- (9) NDy p. 5,1f.: *ato yasya cetanasya yad dravyaṃ sarvātmanā svārthe dhārayitum ca śakyam taccheṣataikasvarūpaṃ ca, tat tasya śarīram iti lakṣaṇam*. — NDy p. 5,1f.: “Which substance, for which a sentient [being] must be directed and maintained (*dhārayitum*), for its own purpose in its whole being, and which is, by its very nature only, „the Rest” to it, is its body.” = ŚrīBh II p. 222,11f.
- (10) NDy p. 4,12—16: *sthāvarāṇām api cetanaśarīratvam āṇḍajaṃ jīvajam udbhijam, yāti sthāvaratām ityādiśrutismṛtisiddham. caitanyāsphūrtis tu dehaviśeṣasaṃbandhanibandhanā. caitanyatāratamyam ca paśvādau drśyate. śarīraśabdaś ca na gavādiśabdavat ākṛtviśeṣavā-cakah ananuvṛttākārakṛtapaśvādiṣu taddarśanāt. ātmāder api śarīratvaśravaṇāc ca*.
- (11) NDy 5,1: *ato nityavādivad upādhitvāc ca tacchabdapravṛttih*.
- (12) NPra p. 1344, 6—8: *na; ādityāditejhasaṃyogādyupādhitō deśasyaiva kālavavyavahārahetutvāt. tasya ca niranvayavināśābhāvato nityatvavyavahāropapatteḥ*.
- (13) NDy p. 245, 20—27: *parasya jīvadhīyā saṃyogaś ca dāruvahnivad antarbahir-nir-antaratayā vyāpanarūpaḥ. ata eva vyāpya nārāyaṇaḥ sthitaḥ iti śrutih. anu-dravyāntarvyāptiś ca tasya atisaukṣmyād upapannā. ata eva hi tasya anoraṇiyān iti vyāptisaukaryāt śrutih. antaryvāptau hi vyāpakasya sauksmyam evāpekṣitam. vyāpya-tvaṃ ca dhāryatvaniyāmyatvaśeṣatvapara-yavasitam, parasya sarvātmatvaśravaṇāt. taditarasya taccharīratvaśravaṇāc ca tatsiddhiḥ. dhāryatvāder dhārakatvāder eva hi śarīratvam ātmatvaṃ ca. na ca niranratatayā vyāptau na vastvantaratvam pramāṇād vastvantarasiddheḥ*.
- (14) Hence the idea of retribution of works according to the pleasure or displeasure of Paramātman. See NDy p. 249,1ff.
- (15) From ChU 8,11,1.
- (16) BĀU 2,4,12.
- (17) NDy p. 238,25—239,13: *nanu nātmā jñānasvarūpaḥ na nityaṃ jñātā ca. susuptyādiśy ātma-tajjñānāyor aprakāśāt. aprakāśatve cātatsvabhāvatvaniścayaḥ. sarvadā jñānāśrayatvam eva hi jñātrītasvarūpatvam. tadā cārthendriyasamnikarṣāj jñānodayaś cānupapannaḥ. na ca sukham aham asvāpsam iti prabodhe svāpakālinayoh sukhānubhavasvānubhavayoh pratyavamarśāt svāpe 'pi jñānam. na kiṃcid aham aveḍiṣam iti svāpakālinajñānābhāvapratyavamarśavirodhāt. sukham aham asvāpsam iti tu svāpahetukapaścād bhāvisukhaviśayam. yathedānīm sukhaṃ bhavati tathāsvāpsam ity arthaḥ. ata eva hi nāha khaly aham evaṃ saṃpratyātmānam jānāmy ayaṃ aham asmīti na pretya saṃjñāsti iti susuptamuktayor jñānābhāvapratīpādakaśrutī. tasya jñānañātrītasvarūpatve ca sarvagatatvāt sarvapadārthasaṃbandhāc cendriyānapekṣam sarva-*

*jñānaṃ syāt. sarvagatatvaṃ ca. na tatrāṅvātmagamanakalpanā gauravāt. dehamātragamane tu tallāghavam. dūradeṣe bhogyapadārthadarśanāc ca tatrādr̥ṣṭavad ātmasaṃyogaḥ. adr̥ṣṭa-nimittād hi tadutpattih. na hy anyatrasthādr̥ṣṭanimittāḥ sah. ... atah sarvagato jaḍa evāgan-tukacaitanya ātmā.*

- (18) NDy p. 235,1—12.
- (19) NDy p. 239,7—26.
- (20) NDy 240,1—5: *vedyāsambandhāt vittisphuraṅbhāve 'py ahamity ahamarthapra-kāsanāc cātmā jñānasvarūpaḥ. jñānatvaṃ nāmānyānapekṣatayā prakāśamānatvam. pradīpādayas tu jñānāpekṣaprakāśā iti na svayaṃprakāśāḥ. teṣāṃ prakāśavyavahāro jñānasahakāritāmātrāt. etenārthavittisv evāhamarthasya bhānam iti pakṣo 'pi nirastāḥ anyadāpi tadbhānasyāt-masākṣikatvāt.*
- (21) NDy p. 240,4f.
- (22) NDy p. 240,4f.: *etenārthavittisv evāhamarthasya bhānam iti pakṣo 'pi nirastāḥ.*
- (23) NDy p. 240,6f.: *tathā sukham aham svāpsam iti bāhyāntahkaraṇavyāpāroparatāv api sukhad-harmitayā 'hamarthasyānubhūtatayā parāmarśāc ca tasya jñānañātr̥sva-rūpatvam.*
- (24) NDy p. 243,1—7: *na cātmano jñānasvarūpatvena prakāśakatvād arthajñānāya na jñānāntarāpekṣeti. ahamarthasya jñānasvarūpatve 'pi pratyaksvabhāvatvāt. aṅutvād hṛdayadeṣe 'vasthitatvāt ghaṭādyarthasaṃyogād viṣayaprakāśa svāśrayāyiveti ātmasākṣikaḥ sukham aham asvāpsam ityādau jñātur evāvabhāsa iti ca. jñātr̥tvavirahe na kevalāmaprakāśo 'sty eva jñātr̥tvasya svarūpānubandhitve 'pi. tad apy ātmasākṣikam. jānāmīti sphuraṇe 'pi jñānaṃ tadāśrayāhamarthāt pṛthaktvenaiva prakāśate jñānāśrayatayā karotītyādau kriyātatkartror iva.*
- (25) MaṅḍU 3,1,9.
- (26) NDy p. 242,16—20: *āśrayas ca eṣo 'ṅur ātmā cetasā veditavyaḥ iti śruter aṅur ātmā. na ca manaḥsambandhāt tadvyapadeśaḥ lakṣaṅāpatteḥ. deha eva ahamityarthasya prakāśād anyatrāprakāśāc ca paricchinnatvaṃ siddham. paricchinnatve 'pi na dehaparimitatvam. sthūlādidehapraveṣe vikāśādivikārāpatteḥ. ato 'ṅur eva. aṅutve 'pi pādādivedanāprakā-śojñānadvāropapannaḥ.*
- (27) *paricchinnatve 'pi na dehaparimitatvam.*
- (28) *sthūlādidehapraveṣe vikāśādivikārāpatteḥ.*
- (29) *ato 'ṅur eva.*
- (30) NDy p. 243,2: *ahamarthasya jñānasvarūpatve 'pi pratyaksvabhāvatvāt.*
- (31) NDy p. 243,2: *aṅutvād hṛdayadeṣe 'vasthitatvāt.*
- (32) NDy p. 245,17—24: *tasyāṅutvenāmūrtatvaṃ śrāvyaṭe śrutiṣu. ... evam amūrtatve 'pi svasaṃ-bandhopapattir ātmana iti tadadr̥ṣṭanimittādūrasthabhogyapadārthānir-vṛttih? parasya jīvadhiyā saṃyogaś ca dāruvahnivad antarbahirmirantaratayā vyāpanarūpaḥ. ata eva vyāpya nārāyaṅaḥ sthītaḥ iti śrutiḥ. aṅudravayāntarvyāptiś ca tasya atisaukṣmyād upapannā. ... antarvyāptau hi vyāpyakasya saukṣmyam evāpekṣitam.*
- (33) See the argumentation NDy p. 243,4ff., especially the discussion NDy p. 244,12—18 concerning the establishing of the *svatvam*.
- (34) NDy p. 246,12—20: *paramātmatajjñānayoḥ tu sarvagatayor api sarvadā apr̥thaksthitatvād āśrayāśrayibhāva eva saṃbandhaḥ. sphūrtau tu svaprakāśatvāt svata eveti na pramāṅnāntarāpekṣā tasya. etad ātmajñānayoḥ aviśiṣṭam. padārthāntaraprakāśas tu svadharmabhūta-jñānāt. āśrayaprakāśas tu svaniṣṭha eva. svabhāvataḥ saṃvittve 'pi jñānasya prakāśaḥ svataḥ na tu svasmai. kiṃ tu svasattayā svāśrayāyiva svabhāvataḥ. ātmano na svasattāyāḥpramā-ṅagrāhyatvāpekṣā ahampratyayād eva siddhatvāt. aṅutvādidharmajñāneṣu tu tadapekṣā. anyātmasu dharmiṣv api teṣāṃ parāhampratyayāgr̥hyamānatvāt. dharmabhūtajñānaṃ vijñānatve 'pi svasattayā svāśrayāya prakāśamānaṃ dr̥ṣyate.*
- (35) This assumption, aside from the dating of the text, is a puzzling one because Meghanādārisūri does not use the terms *dharmabhūtajñānam* or *dharmībhūtajñānam* as usual terms but rather gives the impression that they are used analogously, following the flow of language.
- (36) NDy p. 246,15.

- (37) NDy p. 243,3 and 5.
- (38) See NDy p. 243,1—7, footnote 37, and NDy p. 246,2—4: *apṛthaksthītāvāśrayāśrayi-bhāvo dravyayor vā dravyaguṇayor vā. pṛthaksthityarhayos tu dravyayoḥ saṃyoga eva saṃbandhaḥ. guṇādes tu na dravyāt pṛthaksthityarhatety āśrayāśrayibhāva eva.* — “[The oneness] of the supporter and being supported (āśrayāśrayibhāvaḥ) occurs between two substances as well as a substance and [its] properties, if they [in the two cases mentioned] do not occur separately (apṛthaksthitam). The connection between two substances is the contact (saṃyogaḥ) in the case of separately occurring [substances]. However, qualities, etc., which cannot occur separately, can [only] be the supporter and being supported”.
- (39) NDy p. 243,8—10: *ato viśayasya jñānādhīnaprakāśatvāt tasya ca tatsaṃyogādhīna-tvāt saṃyogasya saṃsāradaśyām karmaṇā saṃkucitatvena dehād bahirgamaṇā-peṣatvāt gamane ca cakṣurādayo dvāram.*
- (40) NDy p. 243,23—26: *evaṃ jñānatadāśrayayor api asmābhir apy ātmāśritajñānasya nityatva-sarvagatatvājñānāt āvṛtatvāvasthāyām pramānataḥ siddhau ekadvāraṇiḥ-sṛtasya sarvārt-haprakāśanarūpakāryādarśanāt sahakāribhedād eva niyatārthapra-kāśakatvam iti dvairūpyam saṃvidaikarūpye 'pi. āśrayāśrayibhāvo 'pi svabhāvād eva taijasamaṇiprabhayor iva.*
- (41) See NDy p. 243,27f.: *evaṃ dravyatve gunatvavyavahāras tu guṇānām iva nityatadāśraya-tvādīnā. evaṃ jñātrtvasādhanaprasaṅgāt jñānasvarūpam api nirūpitam* — “Such is the linguistic usage of the word ‘quality’, according to the fact that [knowing, though] it is a substance, as the properties [of the I-object] have (it) eternally as the substratum”.
- (42) See NDy p. 246,21—27: *nanu katham svasmai svayam iti ātmatajjñānayoḥ saṃ-vittvāviśeṣe 'py etad vaiśamyam? ātmano jñānāśrayatvena pradhānatvāt jñānasya tadāśritatvenātmārthatvāt. tayor viśeṣaḥ pratyakṣasiddhaś cety uktam. jīvajñānānām parasparasambandhe teṣām sama-vyāptikatvād vyāpyavyāpakabhāva āpekṣiko draṣṭavyaḥ, yathā śyāmatvaśākādyāhārapariṇatyoh. jīvatajjñānayoḥ tv āśrayāśrayibhāvaḥ saṃbandhaḥ tayor apṛthaksthitatvāt. evaṃprabhātadāś-rayādiṣv api draṣṭavyam. evaṃ prāsaṅgikam api prakṛtopayogīyannirūpanam.* — “But how does the difference of the Ātman and ‘knowing’ come about, such that [only the Ātman] recognizes himself [and] for himself, even though [both] are cognitions? Since the Ātman, because it is the substratum of knowledge, is the primary factor (pradhānatvāt), and because the knowing has Ātman as the purpose. The difference between the two is obvious. ... The connection of the jīva and cognition is [the unity of] the supporting and being supported (āśrayāśrayibhāvaḥ) because both are not separate.”
- (43) Vgl. NDy p. 247,1—8: *nanv ātmano 'nutve tasya tadguṇānām cāpratyakṣatvam pārthivapa-ramāṇugunānām iveti. na; pārthivānutadguṇānām īśvarādipratyakṣatvāt. na ca ātmano 'smadā-dyapratyakṣatā. pārthivānvādiṣv ayogyatvasyāvadhṛtatvād iti. bāhyārthasya cakṣurādiviśayas-yaivāsmadādivipratyakṣatvāt pārthivānutadguṇānām ca tadanarhatvenāpratyakṣatvāt. ātmanas tv aṇutvena cakṣurādyaviśayatve 'pi saṃvidrūpatvena svayamprakāśatvāt pratyakṣatvopa-pattiḥ. ata eva hy ātmano 'hamity anyāpekṣaḥ prakāśaḥ. dharmabhūtajñānasyāpi jñānat-venātmānam pratisvaparakāśatā.* — “But is not the Ātman [itself] according to [his] nuclear small unit and [therefore] also his properties not perceptible like the fine earth atoms, etc.? — No, because the earth atoms with their properties etc., are perceptible for God. Also, it is not that the Ātman could not be perceived by us because it lacks suitability in the fine earth atoms, and so on. For an external object is perceived by us if it is an object of the eye, etc. but the fine earth-atoms, with their qualities, lack the aptitude for them, and therefore their non-perceptibility arises. But the Ātman, even though it is not an object of the eye because of its atomic smallness, since, according to its spirituality, shines out of itself, it is perceptible. Because of this, the illumination of Ātman is independent of anything other than self-consciousness. And also the knowing, which is a quality of the [Ātman], shines out from itself towards the Ātman; and also the śruti [teaches] that the Puruṣa is his own light”.

© Oberhammer, G.

© Marlewicz, H., 2018

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-486-498

**УЧЕНИЕ МЕГХАНАДАРИСУРИ О ДУШЕ  
КАК СУБЪЕКТЕ ПОЗНАНИЯ:  
КРИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ  
ТРАДИЦИОННОГО УЧЕНИЯ**

**Г. Оберхаммер**

*Перевод с немецкого Г. Марлевич<sup>1</sup>*

<sup>1</sup>Институт востоковедения

Ягеллонский университет

*Аллея А. Мицкевича, 3, 31-120, Краков, Польша*

**Для цитирования:**

Oberhammer G. Meghanādārisūri's Doctrine of the Jīva as the Subject of Knowing: a Conceptually Critical Reflection on the Traditional Teaching. Перевод с немецкого Г. Марлевич // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2018. Т. 22. № 4. С. 486—498. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-486-498.

**For citation:**

Oberhammer G. Meghanādārisūri's Doctrine of the Jīva as the Subject of Knowing: a Conceptually Critical Reflection on the Traditional Teaching. Trans. from Germ. by H. Marlewicz. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):486—498. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-486-498.

**Сведения об авторах:**

*Оберхаммер Герхард* — австрийский индолог и философ.

*Марлевич Галина* — профессор факультета востоковедения Ягеллонского университета (e-mail: halina.marlewicz@uj.edu.pl).



## НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ SCIENTIFIC REVIEWS

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-499-508

### ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ГЕРМАН КОГЕН В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»\*

**В.Н. Белов, В.Б. Петров, А.В. Лебедева**

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

2018 год — знаковый год для исследователей неокантианства в целом и творчества Германа Когена в частности. Ровно сто лет назад умер основатель марбургской школы неокантианства. Поэтому в течение этого года в различных городах и странах проходят научные мероприятия, приуроченные к данному событию. В частности, уже состоялись конференции в Грайфсвальде (3—5 апреля), в Иерусалиме (7—8 мая), была выделена специальная секция на конференции в Санкт-Петербурге (29—31 мая) и запланирована большая конференция во Франкфурте (28—31 октября).

Российский университет дружбы народов в сотрудничестве с Академией Канта Балтийского федерального университета имени И. Канта 4—5 июня также организовал и провел международную научную конференцию «Герман Коген в истории русской философии».

Хорошо известно, что глава марбургской школы неокантианства Герман Коген — знаковая фигура для истории русской философии. И в то же самое время — загадочная. Все, кто обращается к анализу роли этого немецкого мыслителя в истории русской философии конца XIX — начала XX веков, сталкиваются с парадоксальной, казалось бы, ситуацией. Несмотря на огромный авторитет среди русских философов, особенно молодых, которые ежегодно, начиная с 1895 года, пополняли студенческую аудиторию марбургского мэтра, а некоторые начинали под его руководством путь к научным высотам защитами диссертационных работ (О. Бук, Д. Гавронский, Н. Гартман, С. Рубинштейн и др.), действительно продуктивного исследования творчества Германа Когена в России дореволюционного периода не состоялось.

Работу первого дня конференции открыл доклад **Дворкина И.С. (Иерусалим, Еврейский университет) «Истоки философии диалога в учении Г. Когена»**, где проводится мысль о том, что именно Коген является родоначальником современной версии философии диалога.

---

\* Статья написана при финансовой поддержке инициативного гранта «Наука и миф».

В докладе И. Дворкин стремился обосновать два тезиса. Первое, что философия, которой принадлежит будущее, — это философия диалога. Второе, что важнейшие основания философии диалога содержатся в учении Германа Когена. Причем под философией диалога он понимает не экзистенциалистское подчеркивание значимости межличностных отношений и не гуманитарное исследование межличностной природы литературного текста, а фундаментальное направление в философии, своего рода новую «первую философию», которая понимает мир как предмет творческих межличностных отношений.

По мнению автора доклада, философия Когена формирует совершенно новый взгляд на человека, рассматривая его не как отделенную индивидуальность, а реляционно, как сочетание личности с межличностным взаимодействием. Коген понимает человека как Со-Человека, человека вместе с его ближним (Mitmensch). Такая постановка вопроса позволяет заново отнестись к вызовам марксистской и ницшеанской философии. Проблема личности рассматривается в контексте отношений Я—Ты, Я—Мы. В этом же плане рассматриваются отношения человека к миру и Богу.

Эти концепции были развиты или заново сформулированы рядом мыслителей 20-го века и стали основой для философии диалога как оригинального философского направления. Развитие этих идей Дворкин затем проследил также у Ф. Розенцвейга, М. Бубера, М. Кагана, М. Бахтина, В. Библера.

В итоге автор доклада сделал вывод о том, что философия Германа Когена принадлежит как бы двум эпохам, как продолжение кантовской философии она представляет собой систему критического идеализма, вносящую ряд важных поправок в кантовское учение. Но, одновременно, философия Когена становится основой совершенно новых подходов, которые развиваются в философии 20-го века, и как мы надеемся, сыграют центральную роль в философии века двадцать первого.

Обсуждение проблемы отношения в философии Г. Когена было продолжено в докладе **Сокулер З.А. (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова) «Корреляция как особый тип отношения в религиозной философии Г. Когена и проблема ритуала в религии разума»**, автора монографии «Герман Коген и философия диалога» (М., 2008). Она подчеркнула тот момент, что Герман Коген неизменно выступал критиком Гегеля, Шеллинга и их последователей. В самой поздней своей работе «Религия разума из источников иудаизма» он атакует их под наименованиями пантеизма и романтизма. Для него неприемлемы учения, ведущие к растворению Бога в мире или к растворению человека в Боге либо к обожествлению человека.

Коген противопоставляет диалектической идее «снятия» противоположностей и превращения любой друговости в «свое иное» особого рода отношение, которое он называет «корреляция». Речь идет прежде всего о корреляции «человек — Бог», которая, согласно Когену, требует корреляции «человек — человек».

З. Сокулер обратила внимание на то, что корреляция в понимании марбургского неокантианца — это такое отношение, члены которого сущностно определяются названным отношением, при том что различие между ними не только

не устраняется, но напротив, предохраняется этим отношением. В то же время в корреляции оба члена должны быть активно вовлеченными. Ни одна сторона не должна, так сказать, полностью перехватить всю инициативу. Именно в корреляции Бога и человека раскрывается, согласно когеновской религии разума, понятие Бога. В силу корреляции Бог выступает как нравственный идеал, а данный им Закон — как нравственные предписания.

По мнению автора доклада, когеновская идея корреляции получает свое дальнейшее развитие в философии Франца Розенцвейга и Эммануэля Левинаса.

**Дмитриева Н.А. (Москва, МПГУ — Калининград, БФУ им. И. Канта)** в своем докладе «**Герман Коген о России: взгляд из Марбурга**» обратилась к анализу малоизвестных фактов, связанных с отношением Когена к России, ее политике и культуре. Она указала на важность исследования этого аспекта когеновского мировоззрения, поскольку, по мнению некоторых исследователей творчества марбургского неокантианца (Х. Видебах, А. Пома), поездка Когена в Россию в 1914 г. способствовала изменению оснований его философско-этической концепции: если до этого когеновская этика строилась на понятиях общественного договора и любви к ближнему, то после 1914 г. их место занимает «сочувствие» (Mitleid). Каким было его отношение к России до и после поездки? Что определяло это отношение — и как последнее отражалось на его общении с учениками из России? Ответы на эти и другие вопросы должны дать ключ, необходимый для того, чтобы подтвердить или опровергнуть указанную выше гипотезу западных когеноведов. Материал для поиска ответов дают так называемые малые тексты Когена (преимущественно 1906—1916 гг.), а также эпистолярный и философская публицистика его друзей и учеников. Выясняется, что Коген внимательно следил за событиями в России, которые касались культурного, правового и политического статуса еврейского населения, однако специфика его информированности становится определенным вызовом для исследователей. Прием, оказанный ему в России разными группами интеллигенции в 1914 г., с одной стороны, вдохновил его на продолжение просветительской деятельности, а с другой — усугубил его опасения о судьбе еврейской культуры в России и укрепил в неприятии российской политической системы, что не замедлило сказаться на содержании его публичных выступлений в первый год Мировой войны. Особую главу в «русской» истории Когена составляет его отношение к ученикам из России, в которых он видел, как показала Н.А. Дмитриева, не только отражение проблем российского общества, но и мощный научный потенциал — о возможностях его реализации Коген радел до последних дней своей жизни.

**Белов В.Н. (Москва, РУДН)** в докладе «**Герман Коген и русская философия: к истории отношений**» попытался прояснить причины недостаточного, мягко говоря, внимания со стороны русских исследователей к философии Германа Когена.

Он отметил, что прежде всего, это — сложность текстов немецкого философа, связанная и с ориентированностью его системы на науку, прежде всего математику и математическое естествознание, и со скрупулезной работой с кантовской терминологией и логикой мысли, в то время как отечественная философия в оба

периода своего наивысшего расцвета, то есть в первой половине XIX века и на рубеже XIX—XX веков, отождествляла себя с философией культуры, ориентированной на мировоззренческие темы в широком смысле.

Также не предавала популярности и желания переводить и публиковать в стране с господствующей православной религией и религиозной философией, опирающейся на эту христианскую конфессию, тексты марбургского философа и его религиозно-философская позиция. Герман Коген не только не скрывал своей принадлежности к иудейской вере, но и активно разрабатывал проблемы философского значения еврейской религии.

Наконец, не последнюю роль играл и тот факт, что все основные произведения Когена имели большой объем, несколько раз им перерабатывались и переиздавались еще при жизни самого философа.

В докладе **Гершович У. (Иерусалим, Еврейский университет) «Герман Коген как интерпретатор Писания и Талмуда»** было указано на то, что в своем последнем произведении «Религия разума из источников иудаизма» Герман Коген выступает не только как философ, но и как интерпретатор классических еврейских источников. При этом интерпретация источников для Когена является частью философского проекта. Автор доклада критически рассмотрел немногочисленные попытки описания подхода Когена в исследовательской литературе и поставил вопрос о том, насколько инновационным является предложенное им философское осмысление источников. У. Гершович обсудил также отношение Когена к традиционной еврейской библейской экзегезе и к библейской критике, рассмотрел его концепцию перехода от мифа к эпосу в еврейских источниках и сформулировал характерные черты его подхода, проиллюстрировав их рядом примеров.

**Пржиленский В.И. (Москва, МГЮА)** в своем докладе «**Неокантианство в советской и постсоветской юриспруденции: жизнь под чужим именем**» попытался наметить некоторые базовые линии, по которым советская юриспруденция становилась все более и более неокантианской. По мнению автора доклада, это — логика и методология науки, онтология и аксиология. Сама структура построения теоретического знания — онтология, гносеология (логика + методология), аксиология — неорганична ни для аутентичного марксизма, ни для более позднего «ленинизма».

Автор доклада отметил также роль московского методологического кружка, реабилитировавшего неокантианскую идею методологии как особого раздела теории познания. Его основоположники А.А. Зиновьев, Г.П. Щедровицкий, Б.А. Грушин и М.К. Мамардашвили невольно способствовали появлению требования прописывать «методологические основы исследования» во введении к диссертации и в рассуждениях о «предмете и методе науки», в обязательном порядке присутствующих в начале учебного курса или учебника.

**Фролова Е.А. (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова)** в докладе «**Неокантианская философия права П.И. Новгородцева и марксизм**» указала на то, что, анализируя доктрину Маркса, Новгородцев выделил несколько аспектов этой теории и характеризовал ее как «типичную утопию земного рая», «систему

абсолютного коллективизма», отрицающую самостоятельный смысл личного существования, «разрывающую связь человека с мировым законом добра» и не видящей в мире ничего, кроме действия материальных сил. Марксизм, по оценкам Новгородцева, не может претендовать на научное изложение идей, поскольку он (марксизм), отрицая все сверхъестественное и чудесное, в то же время предсказывает осуществление на земле абсолютного идеала, которое нельзя понять иначе, как выход из естественных условий, как «чудо всеобщего преобразования».

Тем не менее, по мнению автора доклада, это несоответствие, на которое справедливо обращает внимание русский юрист, носит, скорее, мировоззренческий характер — Новгородцев, как представитель неокантианской философии права, выступал приверженцем идеала самодостаточной, самоценной личности, не заслоняемой никакими общественными формами, в отличие от жестко детерминированной экономическими отношениями социологической доктрины Маркса.

**Владимиров П.А. (Саратов, СГУ им. Н.Г. Чернышевского)** в своем докладе «**Философия В.Э. Сеземана: истоки формирования теории чистого знания**» обратился к анализу творчества одного из самых значительных представителей русской неокантианской мысли — В.Э. Сеземана. Он сконцентрировал свое внимание на теории чистого знания русского философа, где явно прослеживается влияние критической философии Г. Когена. В.Э. Сеземан, как и марбургский философ, выделяет теорию познания в качестве неотъемлемой части философии, в которой следует придерживаться критического подхода.

П. Владимиров также подчеркнул, что философия В.Э. Сеземана выстраивается исходя из единой с Марбургской школой проблемы обоснования достоверных принципов познания. Наиболее отчетливо преемственность во взглядах В.Э. Сеземана выявляется в применяемой методологии и выборе области исследования, но существенное различие обнаруживается в интерпретации ключевого вопроса теории познания. Русский философ ставит вопрос не о том, как и какими способами достижимо объективное знание, а о том, что есть знание само по себе. Данный вопрос не получил однозначного ответа, и в условиях современного развития междисциплинарного знания приобретает новое качество актуальности для философии.

С жизнью и творчеством малоизвестного русского последователя марбургской школы неокантианства **А. Вейдемана** познакомила в конце работы первого дня конференции молодой исследователь **Лебедева А.В. (Москва, РУДН)**. Она отметила оригинальность и глубину его гносеологии, а также необходимость поиска и анализа работ философа, посвященных другим областям философского знания.

Второй день работы конференции открыл доклад польского исследователя **Копчух Л. (Люблин, Университет им. Марии Кюри-Склодовской)** «**Герман Коген и Николай Гартман о свободе воли и автономии: исторический и современный контекст**». В нем автор попытался реконструировать и проанализировать концепты свободной воли и автономии, предложенные Г. Когеном и Н. Гартманом. Он подчеркнул, что оба этих концепта опираются на критику

кантовского решения проблемы свободы как свободы воли. Коген, в частности, отталкивается от отождествления Кантом свободы и автономии, когда быть свободным, согласно Канту, означает быть самостоятельной причиной какого-то поведения. Коген же утверждает, что Кант неправильно понимает чувство автономии; он рассматривает субъекта деятельности как свободного и автономного человека, полагая, что мы, как субъекты морали, уже свободны. Марбургский философ, по мнению Копчуха, утверждает, что мы еще не свободны. Коген утверждает, что положение автономного «Я» двойное: «Я» является субъектом саморегулирования, и в то же время я должен быть достигнут в результате этого законодательства. То есть автономию следует воспринимать не как данность (Кант), но как заданность.

Н. Гартман, в отличие от Г. Когена, предлагает оценивать разницу между «Я», как субъектом и «Я» как объектом нравственной деятельности, в контексте разницы между позитивной и отрицательной свободой, и как раз положительная свобода означает у него автономию. В заключение своего доклада польский исследователь сделал вывод о том, что обе концепции — Когена и Гартмана — при всех их различиях указывают на существование общей неразрешимой проблемы, а именно: по-видимому, человеческая автономия содержит внутреннее противоречие.

**Тремблэй Ф. (Калининград, БФУ им. И. Канта)** в своем докладе «**Николай Лосский и Николай Гартман против Германа Когена и когенианства: спор о субстанции и отношении**» обратил внимание на факт поддержки Н. Гартманом позиции своего учителя в Санкт-Петербургском университете Н. Лосского по ключевым вопросам, по которым последний вступает в спор с основными представителями марбургской школы неокантианства. Один из таких вопросов — вопрос о существовании субстанции. Коген в своих работах «*Kants Theorie der Erfahrung*» (1885), «*Logik der reinen Erkenntnis*» (1902), Наторп в работе «*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*» (1910), а также Кассирер в «*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*» (1910) стремятся заменить метафизику субстанции теорией отношений. В отличие от них Гартман, вслед за Лосским, утверждает, что отношения должны основываться на субстанциальных понятиях. В частности, Лосский называет идеализм марбуржцев абстрактным именно потому, что в нем нет конкретной субстанции. Гартман поддерживает в этом вопросе позицию своего русского учителя, считая, что все отношения должны, в конце концов, относиться к своему субстрату, в противном случае мы будем иметь регресс в бесконечность.

Докладчик указал также на то, что в данном конфликте мы сталкиваемся с проявлениями более широкого конфликта мировоззрений, а именно конфликта русского онтологизма и немецкого субъективизма. И, по его мнению, Гартман остается в этом конфликте в значительной степени верным русскому онтологизму, чем своим профессорам и коллегам из Марбурга.

В своем докладе **Махлин В.Л. (Москва, МПГУ)** «**Г. Коген и М. Бахтин: к истории рецепции**» обратился к решающему в философии XX века событию поворота от традиционной гносеологии к новой онтологии, в котором, по его мнению, М. Бахтин участвовал как русский мыслитель, причем участвовал совершенно своеобразно.

Это своеобразие, как подчеркнул докладчик, находит свое выражение в отношении к Г. Когену и неокантианству в целом. В исторической ситуации, когда, по словам Г.-Г. Гадамера, «неокантианство погибло в окопах первой мировой войны», М. Бахтин — в отличие, с одной стороны, от Гуссерля, Хайдеггера и др., а с другой — от «диалогических мыслителей» 1920-х годов (Ф. Розенцвейг, М. Бубер и др.) — не отказался от идеи «системы философии» Канта и Когена. В своих программных текстах Невельско-Витебского периода Бахтин, как представляется, радикально преобразовал систематический подход к бытию как событию, сохранив при этом характерную для Когена антиметафизическую направленность и, в частности, критическую позицию по отношению к романтизму и гегельянству в философской эстетике.

**Катречко С.Л. (Москва, ГАУГН)** в докладе «**Кантова теория опыта, трансцендентальный метод и современная наука**» напомнил о методологическом понимании Когеном трансцендентальной философии Канта. По мнению докладчика, так понимаемый трансцендентализм задает кантову теорию опыта, которая соответствует такому разделу современного философского знания как философия и методология науки. Методологическое понимание трансцендентализма трактует трансцендентальную философию не как метафизическую систему, а как метод. Герман Коген, опираясь на достижения современной ему математики и естествознания, во многом трактует трансцендентальный метод как использование метода «бесконечно малых» (инфинитезимального метода). При этом он придает принципу бесконечно-малых не столько математический, сколько метафизический смысл, связывая с бесконечно-малым первоначало сущего и его объективную реальность. Докладчик подчеркнул, что это — именно оригинальная когеновская, а не изначальная кантовская трактовка трансцендентального метода.

Катречко отметил также, что второе открытие кантовского «методологического» трансцендентализма происходит в рамках аналитической (англосаксонской) традиции во второй половине XX в., начало которому было положено работами П. Стросона, У. Селларса, Б. Страуда, И. Беннета и др. Она вносит в понимание кантовского трансцендентального метода существенные изменения и связывает с ним прежде всего трансцендентальную аргументацию (англ. *transcendental arguments*), под которой понимается тип рассуждений, используемый Кантом в аналогиях опыта и трансцендентальной дедукции категорий из «Критики чистого разума» (A84—92/B117—69, B218—66, B274—9, B811—23).

В своем докладе «**Кассирер: корректировка Когена**» **Качур И. (Иерусалим, Еврейский университет)** попыталась доказать, что в своей философии Кассирер переосмысливает фундаментальные для системы Когена понятия.

В частности, докладчик указал на то, что философия Кассирера, следуя поставленной Когеном задаче избавления процесса познания от всего, напоминающего элементы или субстанции, превзошел учителя на этом пути. Он из понятия отношения развивает понятие символа, которое становится ключевым для его философии культуры. Первичность отношения по отношению к данному элементу реальности доминирует у Кассирера в восприятии, в построении времени и про-

странства, в языке, в мифологическом и религиозном мышлении, в научном естествознании. Именно это позволяет Кассиреру показать культуру как множественность «миров» — форм, в каждой из которых действуют свои правила образования смысла, функционируют разные структуры времени и пространства. Принцип заданной цели заменяется открытостью процесса развития каждой формы духа, неопределенностью его дальнейшего развития; любая точка в нем содержит разные возможности. Этика и религия теряют то значение, что имели у Канта и Когена; религия становится частью мифологического мышления. В итоге, можно сказать, что Кассирер по отношению к Когену проделывает ту же исправительную работу, что и Коген в свое время совершил по отношению к Канту. В этом смысле философия Кассирера — это действительно продолжение программы учителя.

**Корнилаев Л.Ю. (Калининград, БФУ им. И. Канта)** в докладе «**Г. Коген и Э. Ласк: к вопросу о влиянии**» остановился на двух перспективах своей темы. Во-первых, пересечения идей фиксируются на уровне интерпретации критической философии Канта, во-вторых, имеются заметные сходства в предпосылках и разработке самостоятельных проектов философов, в основе которых заложена идея общей системы философии и логики чистого познания.

В своем докладе «**Влияние Германа Когена на Русское баденское неокантианство (на материале творчества Бориса Валентиновича Яковенко)**» **Сторчеус Н.В. (Рязань, РГУ)** обосновала три главных момента. Во-первых, по мнению докладчика, Герман Коген являл для Б.В. Яковенко пример строгой научности, которому тот старался следовать. Во-вторых, в области методологии Г. Коген был признанным авторитетом для русского философа. И, наконец, в-третьих, влияние Г. Когена на Б.В. Яковенко находится в рамках влияния неокантианства вообще и ограничивается признанием его заслуг в определенной сфере. В целом, пришла к выводу Сторчеус, Яковенко гораздо ближе по своим взглядам именно к баденскому неокантианству.

**Нижников С.А. (Москва, РУДН)** в своем докладе «**Неокантианство и науки о духе**» сделал акцент на значении баденской школой всех наук на естественные — науки о природе, и гуманитарные — «науки о духе», т.е. о человеке и человеческом обществе. При этом он подчеркнул, что разделение носит принципиальный характер, ибо у названных наук качественно разный предмет, а значит должны отличаться и методы его познания. Если «науки о природе» стремятся познать истину, то «науки о духе» — осознать и создать ценности.

Сравнить философские концепции двух друзей и коллег М. Кагана и М. Бахтина попытался **Кораев Г.Т. (Калининград, БФУ им. И. Канта)** в своем докладе «**Философия истории М. Кагана и первая философия М. Бахтина: сходства и расхождения**». Прежде всего он указал на то, что как Бахтин, так и Каган считали решающим для своего становления философию неокантианства. Каган, который сам являлся неокантианцем, в своих философских трудах прямо использовал язык и методы неокантианства. Бахтин также отдавал неокантианству должное.

Докладчик отметил то, что философские проекты Кагана и Бахтина имели общую цель — построить философию действительного бытия. Для Кагана такой философией выступала философия история, для Бахтина — первая философия. Кагану и Бахтину в их философии были важны категории открытости и незавершенности бытия, тема причастности бытию, понятие личность для обоих играло важную роль для построения философии.

Также Кораев остановился и на расхождении двух философов и их проектов. Эти расхождения в первую очередь связаны с методами работы, которые предпочитали философы. Каган работал по-неокантиански — он конструировал понятия о мире, систематически прочерчивал их связи. Бахтин же избрал путь феноменологического исследования — конструированию понятий он предпочитал анализ и описание переживаемого мира.

**Попов Д.Н. (Ярославль, ЯрГУ им. П.Г. Демидова)** в своем докладе «**Актуальность идей Г. Когена в разрешении проблемы „непонятого Гуссерля“**» обратил внимание на то, что исследователи реализации феноменологического подхода в философии образования сталкиваются с проблемой «непонятого Гуссерля» (Н.В. Мотрошилова, В.Б. Сокол). Также как Г. Коген увидел необходимость актуализации идеи И. Канта, которые были раскритикованы и отвергнуты как заблуждения, обнаружилась необходимость актуализации некоторых идей Э. Гуссерля (интенциональности, трансцендентальной intersубъективности, феноменологической редукции). Особенно интересно, отметил докладчик, что между этими идеями прослеживаются параллели актуальные для практического использования идей Гуссерля в современной феноменологической традиции.

© Белов В.Н., Петров В.Б., Лебедева А.В., 2018

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-499-508

## **THE INTERNATIONAL CONFERENCE HERMAN COHEN IN THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY**

**V.N. Belov, V.B. Petrov, A.V. Lebedeva**

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)  
*Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation 117198*

### **Для цитирования:**

Белов В.Н., Петров В.Б., Лебедева А.В. Обзор международной конференции «Герман Коген в истории русской философии» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 499—508. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-499-508.

### **For citation:**

Belov V.N., Petrov V.B., Lebedeva A.V. The International Conference “Herman Cohen in the History of Russian Philosophy”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):499—508. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-499-508.

**Сведения об авторе:**

*Белов Владимир Николаевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: belovvn@rambler.ru).

*Петров Василий Борисович* — кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: petrov\_vb@pfur.ru).

*Лебедева Анастасия Владимировна* — студентка магистратуры по направлению «Философия. Знание и ценности: трансформации в изменяющемся мире» Российского университета дружбы народов (e-mail: belovvn@rambler.ru).



## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-509-514

### ФЕНОМЕН ДУХОВНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ «ВЫЗОВ» ИЛИ АЛЬТЕРНАТИВА ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ?

РЕЦ. НА: «ДУХОВНОСТЬ»: Дискурс и реальность / Ореханов Георгий,  
прот., Колкунова К.А. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — 152 с.

**А.Ю. Бердникова**

Институт философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Анализ феномена *духовности* с точки зрения современного религиоведения, являющийся главной темой и основной задачей рецензируемого издания, представляет собой многоплановую и сложную исследовательскую задачу. Сама по себе «духовность» является предметом изучения для целого комплекса наук: философии, религиоведения, теологии, социологии, культурологи, психологии, медицины и т.д. Как «глобальный тренд» [1. С. 6] этот феномен приобретает особую остроту и актуальность также в политических, публицистических, повседневных дискуссиях (в качестве примера можно вспомнить такие известные в современном российском и мировом информационном пространстве выражения, как «духовные скрепы», «духовный кризис», «духовные ценности» и т.д.). Но при этом, как верно отмечают авторы данной монографии, в области современного религиоведения достаточно сложно определить статус духовности со строго научной точки зрения: «Духовность как предмет исследования не проста, границы ее с религией так и не были проведены» [1. С. 33]. Сложившуюся ситуацию с современными исследованиями духовности как религиозного феномена можно считать отчасти парадоксальной: с одной стороны, по меткому замечанию авторов монографии, «духовность» на данный момент можно назвать «самым обсуждаемым термином в социологии и психологии религии за последние 20 лет» [1. С. 16]; с другой стороны, компетентных научных исследований данного феномена в современном религиоведении на данный момент очень мало (в русскоязычном научном поле — практически совсем нет) (1). В целом, духовность можно «поместить практически в любой контекст» [1. С. 67] как научного, так и вненаучного дискурса, прямым

следствием чего, по мнению авторов, выступает некомпетентность, публицистичность, отсутствие академического стиля и чрезмерная эмоциональная нагруженность религиозных и теологических исследований духовности (на долю которых приходится наименьший процент исследований данного феномена в науке). Вполне удачной и безусловно оригинальной в свете всего вышеозначенного попыткой концептуализации духовности как самостоятельного религиозного феномена с научной точки зрения можно с полным правом считать и саму рецензируемую монографию.

Монография состоит из введения, заключения и двух основных частей. Во введении кратко описываются дискурсивные трансформации понятия «духовность» в обществе постмодерна (отличительными признаками которого, по мнению авторов монографии, являются релятивизм, критическое отношение к наследию прошлых эпох и культурное разнообразие [См.: 1. С. 7]).

Понятие «духовность», зародившееся, по мнению авторов, в V в. н.э., в XX в. проходит достаточно быструю эволюцию от узкоспециального термина орденского католического богословия до альтернативы традиционной конфессиональности и ортодоксальным религиозным формациям. Авторы утверждают, что вслед за «секулярным веком» (термин, которым, по признанию многих социологов религии, — Ч. Тейлора, Р. Паникарра, Х. Кокса и др. можно обозначить XX столетие) наступил век индивидуализации, приватизации и атомизации духовного и религиозного опыта личности (истоки данной теории, по их мнению, лежат еще в антропологическом учении М. Фуко). Отличительной чертой современного общества в целом (в том числе и современного религиозного дискурса), по мнению авторов, выступает полная смена ориентиров: благодаря Интернету и развитию информационных технологий взамен внешним авторитетам — учителям, врачам, священникам, — человек сам для себя становится главным авторитетом во всех областях, практических и теоретических. Отсюда рождаются современные коннотации феномена духовности как сложного и разнородного «сплава» личного духовного поиска, религиозной эклектики, восточных эзотерических и медитативных практик, информации, почерпнутой из различных книг, телепередач и т.д. Духовность в такой ситуации буквально становится «ярлыком для чего угодно — от глубокой интроспекции до процедур в салоне красоты» [1. С. 18]. Поэтому важным методологическим принципом для своего исследования авторы рецензируемой работы считают *работу с контекстами* рассмотрения понятия «духовность», а не «жесткие рамки определений» данного феномена [Там же].

Первая часть монографии посвящена анализу теоретических исследований духовности — англоязычных: «вера без принадлежности» («believing without belonging») Г. Дэви; теория «имплицитной религии» («implicit religion») Э. Бейли; концепция «гражданской религии» Р. Белла; концепция «живой религии» Н. Аммерман, а также концепции «внеконфессиональной» и «внерелигиозной» духовности У. Брюс, Д. Бейкера, Р. Минни, Дж. Фарина, Б. Циннбауэр, Дж. Прескотта, К. Паргамента, Р. Уитноу, Д. Вульфа, У. Попп-Байер и др.; немецкоязычных (восходящих к идеям М. Вебера, Э. Трельча и П. Тиллиха): теория «невидимой

религии» Т. Лукмана и продолжение его теории в работах М. Вольраб-Зар; «социология духовности» Х. Кноблауха; идея духовности как личностного мистического опыта индивида Х. Штрайба; концепция «контингенции» («die Kontingenz») Д. Поллака; и русскоязычных, основной массив которых, по мнению авторов, приходится на области психологии и социологии («ориентирами» для исследователей здесь выступают теоретики западного психоанализа, — К.Г. Юнг, В. Франкл, советские психологи — Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, советские философы — М.К. Петров, М.К. Мамардашвили, а также современные «христианские психологи» — Б.С. Братусь, В.И. Слободчиков, Т.А. Флоренская и др). Оригинальный пласт осмысления духовности как самобытного феномена находится также в трудах целой плеяды русских религиозных философов конца XIX — начала XX вв. (где «пальма первенства», по мнению авторов монографии, принадлежит Н.А. Бердяеву и И.А. Ильину).

Вторая часть работы посвящена прикладным исследованиям феномена духовности. Основными темами, затрагиваемыми авторами здесь, являются: изучение молодежной религиозности в современной Германии (в контексте специфики различных субкультур, процессов секуляризации, а также переосмысления трагического наследия немецкого фашизма); анализ феномена «лоскутной религиозности» («Patchwork-Religiosität») (2) в современном немецком богословии, социологии и психологии религии; рассмотрение феномена «духовной, но не религиозной» идентичности в современной социологии религии; анализ движения Нью-эйдж как характерного проявления постмодернистской духовности.

В заключении авторами монографии подводится итог о соотношении религии и духовности как двух сложных и комплексных явлений, сосуществующих и трансформирующихся вместе в контексте современной социокультурной ситуации в России и в мире. Характерными признаками этой ситуации являются: рост интереса к религиозной проблематике в целом на фоне прогрессирующего «расцерковления» людей; формирование «новой религиозности», основой которой является синтез *всех* религиозных и околорелигиозных систем, «вера во все»; определяющее значение индивидуального религиозного опыта личности; полное неприятие официальной церковной догматики как проявления «духовного насилия». Стоит отметить здесь, что мнение о сосуществовании и совместной трансформации феноменов традиционной религиозности и «новой духовности» уже имело место быть в более ранних работах, посвященных религиозно-философскому анализу духовности: так, Е.Д. Руткевич, рассматривая антиномию «религиозность—духовность», трактует ее как противопоставление двух различных проявлений духовности: объективной «традиционной» и субъективной «пост-современной» [3. С. 5]. Эту же позицию разделяет, постулируя в своих работах «рядоположенность» духовности и традиционно понимаемой религиозности (а не «последовательную смену» их друг другом) еще одна отечественная исследовательница Е.А. Степанова [См.: 4. С. 133].

Резюмируя все вышесказанное, можно сказать, что рецензируемая книга ставит перед своим читателем не меньше дискуссионных вопросов, чем готовых

ответов и выводов, что, с одной стороны, полностью отражает собой неоднозначность и широкий объем предмета данного исследования, а с другой — способствует его дальнейшей концептуализации. Так, к примеру, к разряду таких вопросов можно отнести поиск места «духовности» в постсекулярном пространстве религиозного дискурса, что намечается в книге пунктирной линией (в частности, в тех местах, где говорится об идеях Ю. Хабермаса и А.И. Кыржелева); к разряду перспектив для дальнейших исследований можно отнести и рассмотрение феномена «духовности» не только как альтернативы «строгой» и «ортодоксальной» религиозности, в роли которой он часто выступает в данной работе, но также и в контексте религиозного свободомыслия, в классическом своем определении понимаемого как «признание и осуществление права разума на свободное критическое рассмотрение религии» [2. С. 961—962].

Несмотря на то, что данная монография, без сомнения, расширяет представления о духовности как довольно малоизученном с научной точки зрения, но популярном и широко используемом в повседневном информационном дискурсе феномене, ее также нельзя назвать и свободной от недостатков. Так, одним из основных упреков в адрес уже упоминавшейся ранее книги К. Вааймана является «крен» его рассуждений о духовности в сторону христианской религии: «Было бы излишне категорично утверждать, что в работе К. Вааймана преобладает исключительно религиозная направленность, ...но очевидна некоторая узость подхода. Так, при невероятно большом обилии фактологического материала, подробностей религиозных практик и т.п. преобладают примеры из христианства и иудаизма, а упоминание восточных религий предельно конспективно и фрагментарно. Так же довольно скудны ссылки на психологические теории и материалистически ориентированные концепции» [5. С. 128]. Похожие недостатки можно встретить и в работе прот. Георгия Ореханова и К.А. Колкуновой. Ради справедливости стоит отметить, что здесь нет «крена» в сторону православия, анализ духовности дается с принципиально беспристрастных научных позиций, но при этом «неохваченными» остаются преломления этого феномена в ряде систем: исламе, восточных религиях, а также в мирских и повседневных сферах (хотя такой срез в работе тоже намечается, например, в разделе об анализе понимания духовности в среде военнослужащих).

Теоретическую часть работы, несмотря на практически исчерпывающий анализ немецкоязычных, англоязычных и русскоязычных исследований духовности, тоже можно было бы дополнить, обозрев не менее важные франкоязычные (это касается, в первую очередь, концепции «церковной принадлежности без веры» («*belonging without believing*»)) упоминающейся в других разделах книги современной французской исследовательницы Д. Эрвье-Лёже), италияязычные и т.д. исследования. Но эти незначительные недостатки также, вслед за самими авторами данной работы, можно считать лишь «вызовами» для дальнейшего расширенного исследования духовности как практически необъятного феномена в российском и мировом религиозно-философском дискурсе.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Одно из самых фундаментальных научных исследований понятия «духовность» в религиозном дискурсе принадлежит нидерландскому ученому и философу, профессору Института Титуса Брандсмю в Неймегене Кейсу Ваайману. В переводе на русский язык данное исследование вышло в 2009 г. См.: Ваайман Кейс. Духовность. Формы, принципы, подходы. В 2-х тт. / пер. с нидерл. А. Лукьянова, Т. Чикиной, Н. Холмогоровой; под ред. А. Лукьянова. М.: Библиейско-богословский Институт св. Апостола Андрея, 2009. Т. 1. XXVI + 590 с.; Т. 2. VIII + 410 с. Исследованию феномена духовности в широком контексте западной (по большей части европейской) социологии религии посвящены также статьи: Степанова Е.А. Новая духовность и старые религии // *Религиоведение*. 2011. № 1. С. 127—134; Руткевич Е.Д. От «религиозности» к «духовности»: Европейский контекст // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология*. 2014. Вып. 1. С. 5—25; Руткевич Е.Д. «Социология духовности»: проблемы становления // *Вестник Института социологии*. 2014. № 2 (09). С. 36—65.
- (2) Более подробные исследования феномена «Patchwork-Religiosität» можно найти в работах прот. Георгия Ореханова. См.: Ореханов Г., прот. Секуляризация и постмодерн: религиозные процессы в молодежной среде в современной России и Европе и их социально-богословская рефлексия // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия. 1: Богословие. Философия*. 2014. Вып. 6 (56). С. 101—118; Ореханов Георгий, прот. «Patchwork-Religiosität» «Лоскутная религиозность»: особенности изучения явления в современном немецком контексте // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2015. № 6 (62). С. 94—112; Ореханов Ю.Л. Пэчворк-религия Л.Н. Толстого // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2016. № 4 (38). С. 100—105 и т.д.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] «Духовность»: Дискурс и реальность / Ореханов Георгий, прот., Колкунова К.А. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 152 с.
- [2] *Тажуризина З.А.* Свободомыслие в отношении религии // *Религиоведение: Энциклопедический словарь*. М.: Академический Проект, 2006. С. 961—962.
- [3] *Руткевич Е.Д.* От «религиозности» к «духовности»: Европейский контекст // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология*. 2014. Вып. 1. С. 5—25.
- [4] *Степанова Е.А.* Новая духовность и старые религии // *Религиоведение*. 2011. № 1. С. 127—134.
- [5] *Устинкин Д.Н.* Рец. на: Ваайман Кейс. Духовность. Формы, принципы, подходы: в 2 т. / пер. с нидерл. А. Лукьянова, Т. Чикиной, Н. Холмогоровой; под ред. А. Лукьянова. М.: Библиейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2009. Т. 1. XXVI + 590 с.; Т. 2. VIII + 410 с. // *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. 2010. № 3. С. 127—129.

## THE PHENOMENON OF SPIRITUALITY IN MODERN RELIGIOUS STUDIES: SCIENTIFIC “CHALLENGE” OR ALTERNATIVE TO TRADITIONAL RELIGIOSITY

REVIEW of G. Orekhanov (archpriest), K.A. Kolkunova (ed.)  
“Spirituality”: Discourse and reality.  
Moscow: PSTGU, 2017. 152 p. (In Russ.)

A.Yu. Berdnikova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
Goncharnaya st., 12/1, Moscow, Russia, 109240

### REFERENCES

- [1] «Duhovnost'»: Diskurs i real'nost' ["Spirituality": Discourse and Reality]. Orekhanov Georgij, prot., Kolkunova K.A. M.: Izd-vo PSTGU, 2017. 152 p. (In Russ.)
- [2] Tazhurizina Z.A. Svobodomyслиe v otnoshenii religii [Free-thinking in its connection about religion] In: *Religiovedenie: Entsiklopedicheskii slovar'* [Religious studies: Encyclopedic Dictionary]. M.: Akademicheskii Proekt, 2006. pp. 961—962. (In Russ.)
- [3] Rutkevich E.D. Ot «religioznosti» k «dukhovnosti»: Evropeiskii kontekst [From “Religiosity” to “Spirituality”: The European context] In: *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Sotsiologiya* [RUDN Journal of Sociology]. 2014;1:5—25. (In Russ.)
- [4] Stepanova E.A. Novaya dukhovnost' i starye religii [New “Spirituality” and Old Religions] In: *Religiovedenie* [Religious Studies]. 2011. № 1. pp. 127—134. (In Russ.)
- [5] Ustinkin D.N. Rets. na: Vaaiman Keis. Dukhovnost'. Formy, printsipy, podkhody: v 2 t. / per. s niderl. A. Luk'yanova, T. Chikinoi, N. Kholmogorovoi; pod red. A. Luk'yanova. M.: Bibleisko-bogoslovskii Institut sv. Apostola Andrey, 2009. T. 1. XXVI + 590 c.; T. 2. VIII + 410 s. [A revue of: Vaaiman Keis. Spirituality. Forms, principles, approaches. In 2 vols. / trans. by A. Lukyanov, T. Chikina, N. Kholmogorova; ed. by A. Lukyanov. M.: Bibleisko-bogoslovskii Institut sv. Apostola Andrey, 2009. Vol. 1. XXVI + 590 p.; Vol. 2. VIII + 410 p.] In: *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Proceedings of the Volgograd State Pedagogical University], 2010. № 3. pp. 127—129. (In Russ.)

### Для цитирования:

Бердникова А.Ю. Феномен духовности в современном религиоведении: исследовательский «вызов» или альтернатива традиционной религиозности? Рец. на: «Духовность»: Дискурс и реальность / Ореханов Георгий, прот., Колкунова К. А. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — 152 с. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 509—514. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-509-514.

### For citation:

Berdnikova A.Yu. The Phenomenon of Spirituality in Modern Religious Studies: Scientific “Challenge” or Alternative to Traditional Religiosity. Review of G. Orekhanov (archpriest), K.A. Kolkunova (ed.) “Spirituality”: Discourse and reality. Moscow: PSTGU, 2017. 152 p. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):509—514. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-509-514.

### Сведения об авторе:

Бердникова Александра Юрьевна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: alexser015@yandex.ru).