

**МЕТАМОРФОЗЫ СУБЪЕКТА: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ПОСТМАРКСИЗМА И ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

*В статье рассматриваются концепции субъекта, представленные в философии постмарксизма, а также в ортодоксальной и неортодоксальной индийской философии. С помощью компаративного анализа предпринимается попытка рассмотрения данных концепций субъекта в едином контексте.*

**Ключевые слова:** проблема субъекта, компаративный анализ, постмарксизм, философия индуизма, буддизм.

A.S. Samarin

**THE SUBJECT METAMORPHOSES: COMPARATIVE ANALYSIS OF POST-MARXISM AND INDIAN PHILOSOPHY**

*The concepts of the subject presented in the philosophies of post-Marxism, and also in orthodox and heterodox Indian philosophy are considered in the article. The attempt of this subject concept consideration in the uniform context by means of the comparative analysis is made.*

**Key words:** subject problem, comparative analysis, post-Marxism, Hindu philosophy, Buddhism.

Субъект, взятый в онтогносеологической плоскости, традиционно включается в фундаментальную бинарную оппозицию «субъект-объект». Следующие исторические и социально-политические обстоятельства требуют корректирования дефиниции субъекта, а также уточнения его локализации. Фундирован ли он индивидом, осуществляющим процесс познания? Какова мера свободы в действиях субъекта относительно объекта, который он исследует?

**Целью** данной работы является исследование концепции субъекта, представленной в философии постмарксизма. Для более полной презентации проблематики осуществляется обращение к концепции субъекта, представленной в индийской философии.

Из необходимости обращения к концепциям, представляющим разные культуры и традиции философствования, вытекает потребность воссоздания в процессе исследования общего проблемного поля. Это становится возможным с применением метода компаративного анализа, с помощью которого структурно различающиеся философские концепции помещаются в общий контекст.

Для того чтобы войти в проблематику, обратимся к генезису современной модели субъекта.

Современное представление о субъекте берёт начало в философии Рене Декарта. Он заложил понимание характерных черты субъекта, каким его представляли философы последующих веков. Субъект, согласно Декарту, является активным началом процесса познания, овладевающим объектом посредством корректной постановки проблемы и последующим процессом её разрешения: «осознавая себя как субъект, познание признаёт, что его задача – заполнить разрыв между собой и интересующим его предметом, причём заполнить его совершенно определённым образом – результатами своей деятельности» [3, с. 105]. Данное представление предполагает независимость от внешних по отношению к субъекту обстоятельств (конкретно у Декарта – посредством работы «радикального сомнения») и сущностную неизменность. Субъект как бы стоит над ситуацией, обзревает комплекс проблем и «выбирает» подходящие для актуального исследования. Объект в данном случае сугубо противоположен субъекту – он статичен, его задача в процессе познания – претерпевать внимание «светильника» разума и одну за другой сдавать свои тайны. Вместе взятое, это лежит в основании классической модели субъекта в философии Нового времени.

Неклассическая модель субъекта появляется в связи с научными открытиями первой половины XIX века. Имена, с которыми связывается переход к неклассической модели: Карл Маркс, Огюст Конт и Чарльз Дарвин. В данной модели субъект является зависимым от окружающей реальности. В гносеологической плоскости – процесс познания детерминируется отличительными характеристиками объекта исследования.

Постнеклассическая модель, которая интересует нас в данном исследовании, есть продукт рефлексии гуманитарных дисциплин во второй половине XX века по поводу революции, произошедшей в естественных науках (особенно в физике) в первой половине столетия. Если в неклассической модели субъект представляется зависимым от объективных обстоятельств, то в постнеклассической – его зависимость начинает граничить с полным растворением в господствующем объекте. Расширяется и количество сфер реальности, в

которые исследователи помещают субъект: это прежде всего разнообразные дискурсы, а также области, не принадлежащие ни одной области научного знания, располагающиеся «между» – на стыке лингвистики и эстетики, культурологии и психоанализа и т.д.

Следует артикулировать общую черту, которая позволяет сравнивать концепции субъекта восточной и западной философии – проблематичность бинарной оппозиции «субъект/объект». Используемый в данной статье термин «расщеплённый субъект» заимствован из концепции Жака Лакана. Под расщеплённым субъектом понимается осложнение выделения связей между объектом и субъектом в европейской философии после начала доминирования постструктурализма, которое начало всё более напоминать ситуацию, сложившуюся по этому вопросу в Индии столетия назад.

Перейдём к концепции постмарксизма, рассматривающейся в двойной перспективе: через критический дискурс-анализ Э. Лакло и Ш. Муфф, а также через философию С. Жижека.

Э. Лакло и Ш. Муфф являются одними из ключевых теоретиков постмарксизма и разрабатывают свою концепцию субъекта в плоскости политической борьбы, считаясь с провозглашённой в философии постструктурализма «смертью субъекта» как с проблематизацией вопроса о возможности локализации субъекта.

Критический дискурс-анализ, который был создан Лакло и Муфф, идёт вразрез с установками классического марксизма и отрицает решающую роль сферы экономики в понимании вопроса о детерминированности субъекта: *«благодаря включению политического элемента в модель «базис/надстройка» социальные процессы больше не развиваются только в одном направлении»* [4, с. 65]. Таким образом, ведущая роль в формировании субъекта, а в дальнейшем и в предоставлении сферы для проявления его активности принадлежит политике. Доступ к любым феноменам социального или физического мира опосредован происходящим в сфере дискурса. Политическая же сфера выполняет роль арены для столкновений разных субъектов дискурса, в противоборстве которых выявляются наиболее сильные. Понимание «политики» автором «Гегемонии и социалистической стратегии» очень широко: *«для Лакло и Муфф политика – это определенная организация общества, которая исключает все другие возможные способы устройства. В этом случае политика – это не только «поверхность», которая отражает более глубокую социальную реальность. Скорее, именно социальная организация – это результат непрерывных политических процессов»* [4, с. 72].

Концепция Лакло и Муфф фундирует субъект в дискурсивных практиках в контексте борьбы за власть. В этом отношении они выступают последовательными марксистами, поскольку продолжают традицию основателя направления в рассмотрении политической плоскости как основной сферы реализации субъекта, сферы, в которой осуществляется борьба за общественные изменения. Проблема с субъектом в концепции Лакло и Муфф заключается в том, что данный взгляд депсихологизирует субъект, делает его возможным как принципиально коллективный.

Словенский философ Славой Жижек в разработке проблематики субъекта опирается на концепцию французского психолога и создателя структурного психоанализа Ж. Лакана. Стиль философствования Жижека сходен с традицией, принятой в постструктурализме: большое количество отсылок к сферам искусства, политики, общественной жизни, создание как можно более насыщенного контекстуального поля. Хотя сам философ называет себя последователем диалектического материализма.

У него принципиальным моментом, проблематизирующим вопрос о субъекте, является Реальное. Реальное – это глубинное основание любого феномена, основной характеристикой которого является сущностная пустота. В то же время Реальное выступает организующим началом любой вещи или её действия. Оно принципиально скрыто от соприкосновения с внешностью бытия, поскольку является его травматической наличностью. Его проявления во внешнем по отношению к нему самому бытию обычно оцениваются воспринимающими это явление как катастрофа, крушение символической структуры бытия. При этом связь Реального с вещами неотъемлемая: *«Реальная Вещь является фантазматическим призраком, присутствие которого гарантирует последовательность нашей символической системы взглядов, позволяя нам таким способом избежать столкновения с её конститутивной непоследовательностью («антагонизм»)»* [2, с. 39].

В отличие от Лакло и Муфф, Жижек локализует субъект в психологической реальности (как индивида, так и социальных отношений). Но локализация эта необычна: *«реактуализация сильного понятия субъекта у Жижека парадоксальна и не имеет ничего общего с простым восстановлением того понимания субъекта, которое было развито в классической новоевропейской философии. Лакановская трактовка, на которую опирается Жижек, предполагает, что децентрированность и отчуждение принадлежат к самому существу субъекта»* [1, с. 190]. Возможность активного преобразования окружающей действительности, таким образом, вытекает из внутренней потребности к поиску путей самоидентификации – при том, что окончание этого процесса не представляется возможным.

В отличие от Лакло и Муфф, у Жижека не возникает проблемы с концептуальным отражением противоречивости и антагонистичности процессов в политической реальности. Зато возникает иная – с самим потенциалом преобразования, который наличествует у субъекта. Позиционируя себя как активного преобразователя политической действительности, субъект у Жижека практически не имеет выхода к этой самой политике: «Жижековское «радикальное политическое действие» не разрешает общественных проблем и не ведёт к коренным улучшениям, а лишь снимает блокировки с некоторых способов мысли и действия и способно неопределённым образом изменить ту общественную констелляцию, которая сгенерировала социальный симптом» [1, с. 203]. Причина этого – в крайне сложной концептуализации Реального: будучи способными увидеть его проявление, мы не можем определить вероятность этого проявления в той или иной ситуации. В результате укоренения в психологической плоскости у Жижека субъект там же и теряется.

Теперь перейдём к рассмотрению того, каким образом ставится и разрешается проблема в индийской философии.

Ситуация, сложившаяся в Индии, существенно отличается от европейской. Тому причиной два фактора: 1) иная структура философствования; 2) иной взгляд на субъект, проистекающий из социокультурной ситуации. В европейской философии субъект (как в гносеологии, так и в праксеологии) понимается как субъект индивидуальный среди множества других индивидуальных субъектов. Потому здесь (в Европе) «расщеплённость» субъекта есть его внутреннее несоответствие себе. В Индии понимание «расщеплённости» субъекта возникает ввиду его коллективности. Попробуем разобраться на конкретных примерах, как эта расщеплённость проявляется и действует.

Следует отметить особенности нашего обращения к Индии. Отразим эти особенности в двух пунктах: 1) в данном контексте Индия интересует нас только как «зеркало», в котором «отразится» концепция субъекта постмарксизма; 2) углубление в индийскую тематику грозит параллельным углублением в соотношение различных концептуальных нестыковок между отличающимися стилями философствования, что, в свою очередь, может увести в дурную бесконечность поиска «истинного положения дел» в вопросе соотношения этих разных позиций. Таким образом, «индийские философии как таковые» мы не рассматриваем, а берём их как пример для прояснения проблем постмарксизма.

В интересующей нас плоскости следует обратить особое внимание на системы санкхья и йога ортодоксального индуизма, а также школу йогачара буддийской философии. Каждая из этих философий особым образом решает проблему субъекта в отношении приложения его активности к объекту. Рассмотрим, как это происходит.

В ортодоксальной философии индуизма наиболее иллюстративными в отношении субъекта являются концепции санкхья и йоги. Причём санкхья занимается оформлением теории субъекта, а йога – его практической реализацией. Поясним, каким образом осуществляется это распределение.

В отношении обеих систем есть особенности, требующие пояснения. Внешняя форма философии санкхья касается изображённого в терминах философии театрального становления субъекта – Пуруши. При этом оформление Пуруши становится возможным благодаря его противопоставлению пракрити – инертной материи, форма которой зависит от действий Пуруши. Отдаляясь от натуралистического понимания данного процесса, мы можем увидеть, что в санкхье строится модель психики, с выделением действующего начала, условий его становления и законов функционирования в отношении к противопоставленной психическому субъекту статичной материи.

В отношении йоги также возникает ситуация, требующая пояснения на полях. Под термином «йога» в Индии понимают как даршану, то есть одну из крупнейших философских систем индуизма, так и, более широко, процесс мышления [4, с. 94]. Во втором значении йога является универсальным философским понятием, используемым школами как ортодоксальной философии индуизма, так и неортодоксальной. Йога в традиционном для Европы понимании обозначает комплекс психофизических практик, направленный на укрепление здоровья и, шире, обретение особых телесных и психических способностей (сиддхи). В целом – это есть внешнее проявление деятельности йоги как философской системы – практика психизма.

В целом санкхья и йога представляют собой функционально связанные философские системы, причём деятельность одной является поводом для начала деятельности другой. По отношению друг к другу они взаимно дополнительные.

Иной взгляд на проблему субъекта представлен буддистской школой йогачара. Одно из двух крупнейших направлений буддизма махаяны – йогачара – разрабатывает концепцию эпистемологического идеализма. Основным интерес философии йогачары – структура, функционирование и содержание сознания. «Внешний мир», подобно трансцендентальному идеализму Канта, дан нам в непосредственной связи со структурами нашего восприятия. Отделение мира самого по себе от нашего восприятия в йогачаре не предполагается. Соот-

ветственно, под нирваной в данной концепции понимается рассоединение мира и процесса его познания субъектом. В общем, некий аналог опредмечивания в гегельянстве и марксистской философии.

В данной философии также используется термин «йога». Он означает психическую практику, целью которой является очищение сознания от текучих и спонтанных феноменов, вызывающих его наполнение. В буддизме йогачары эта своеобразная «атмосфера», в которой существует сознание, называется «алая-виджняна». В общем, йога в буддизме используется как процесс, который в рамках понятийного аппарата философии описывает процесс движения субъекта к нирване.

В отношении интересующей нас проблемы субъекта можно выразить заинтересованность в выкладках философии йогачары следующим образом. Это есть философия последовательного ограничения сферы активности субъекта психологической плоскостью. Деятельность субъекта здесь не бесконечна, она заканчивается при наступлении состояния нирваны. В этом состоянии субъект осуществляет «размыкание» связи собственных познавательных средств и внешнего мира. Можно сказать, нирвана есть состояние субъекта, когда объект дан ему сам по себе, а не в состоянии принципиальной связанности в субъект-объектных отношениях.

Намеренное неподведение предварительных итогов как по постмарксистской концепции, так и по индийским имело целью столкнуть эти концепции, проследить сдвиги в понимании, которые в этом взгляды-вании концепций друг в друга могут произойти.

Характерная черта любой индийской философии – её принципиальная практичность. Особенно ярко (и в то же время парадоксально) это выражено в философиях астики. Все шесть даршан разным образом решают одну и ту же задачу – достижение человеком освобождения, мокши. Каждая из них при этом должна преодолеть общую установку индийской культуры на служение – одно из определений универсального понятия «дхарма». Это напоминает классический марксизм. В нём предполагается наличие детерминирующих действия человека объективных обстоятельств наряду с установкой на преобразование этих обстоятельств посредством высвобождения творческой активности человека. Другое дело, что в индийской философии полем боя за инициативу в мироустроительстве является человеческий дух, а в марксизме – политическая и, шире, культурная сфера.

Переведём это в интересующую нас плоскость. Проблема в рассмотрении субъекта в индийской философии начинается уже с его определения. В философии санхьи он принципиально и постоянно называется «духовный субъект»: *«В основе любых калькуляционных опытов санхьяйиков всегда лежит базовая дифференциация первоматерии всех феноменов, именуемой Непроявленное (avyakta) или Пракрити (prakṛti, букв, производящее), и духовного субъекта, именуемого Атман или Пуруша (puruṣa – муж); они выразительно противопоставляются друг другу как поле (ksetra) и познающий поле (ksetrajna)»* [5, с. 13]. Буддизм вообще отрицает объективность существования человеческого «я». В важнейшей для индийской философии сфере духа мы получаем либо переусложнённую концепцию (в санхье), либо вовсе буддийский нигилизм! Но всё встаёт на свои места, если мы возвращаем каждой концепции (санхье-йоге и йогачаре) её позицию в отношении социокультурной активности.

Неоднократно отмечалось [3, 6], что функционирование индийской культуры есть проявление активности её философий. В особенности астики, шести даршан, признающих авторитет Вед. Эти системы философии напрямую встроены в социальную структуру посредством локализации в варне брахманов и через религиозно-ритуальную сферу.

Соответственно данной интерпретации структура деятельности любой даршаны соответствует тому, как в европейской философии представляется функционирование онтологического реализма – используемая философией знаковая система есть одновременно и система реально существующих вещей. В Индии это возможно благодаря инкорпорированности ортодоксальной философии в социальную жизнь. Соответственно, когда санхья строит модель субъекта, то занимается не абстрактным теоретизированием, а важнейшей работой в интересах общества. И затем йога, которая транслирует разрабатываемую санхьей концепцию непосредственно в плоскость психофизики, а из неё – во всё культурное целое: *«истинная цель йогических упражнений – в переживании не определённых психо-физических состояний, а смыслов традиции, которые наполняют эти упражнения реальным содержанием. В этом смысле йога не более физиологична, чем, например, церковь как социальный институт христианства»* [3, с. 101].

Иная ситуация с буддизмом, поскольку он не встроен в социальную жизнь Индии. Соответственно этому комплекс инструментов философствования (а также ключевых понятий) буддизма не включает в себя предполагающие социализацию. Данная ситуация похожа на ту, в которой вынужден функционировать постмарксизм и которая постмарксистской философией была оторефлексирана [1, с. 175–176].

Активность буддиста распространяется на сангху – буддийскую общину, которой безразлично, базируется она в Индии, Китае, Тибете и т.д. Затруднение, связанное с невозможностью локализации своей деятельности в процессе культуротворчества, буддизм разрешает с помощью сосредоточения на вопросах сознания, в том числе и вопросах администрирования сознания. Поясним этот момент: один из основополагающих тезисов буддизма постулирует всеобщность и неизбежность страдания в мире. Этот шаг позволяет открыть для буддизма возможность вживания в самые разнообразные культурные ареалы. Постмарксизм сходную ситуацию решает путём использования адаптивного стиля философствования постструктурализма. Разнообразные паттерны из самых разных культурных сфер объединяются посредством осуществляемой философом деятельности в единый контекст, связанный с конкретным дискурсивным полем. Примером может служить рассуждение С. Жижека из книги «Размышления в красном свете»: он последовательно обращается к абсурдному закону китайского правительства о запрете реинкарнации, затем к разрушению афганскими террористами из движения Талибан древних статуй Будды, а затем к пьесе П. Шаффера «Эквус», он вписывает совершенно различные события в единый контекст рассуждения о понятии «культуры», всё более теряющем реальность в условиях глобализирующегося мира.

Вернёмся к буддизму. В отличие от индуизма, чрезвычайно сложного для понимания извне, буддизм для этого понимания открыт, поскольку комплекс рассматриваемых им проблем выходит далеко за пределы индийского общества. Обращение к континууму психики (вместо спиритуалистически понимаемого концепта социально обусловленной зависимости в индуизме) универсализует буддизм, является одной из причин становления его мировой религией.

Марксизм в целом и постмарксизм в частности претендуют на преобразование социальной реальности. Это накладывает определённые обязанности в плане проработки концепции субъекта. С одной стороны, субъект детерминирован характерными особенностями объекта. С другой, ему предписывается быть достаточно активным для реализации преобразования социальной реальности.

Постмарксистская концепция субъекта сталкивается с проблемой соотношения активности субъекта и готовой к восприятию этой активности материи социума. Как мы рассмотрели, в постмарксизме разрабатываются различные варианты локализации субъекта: Лакло и Муфф помещают его в нестабильное, изменчивое поле борьбы дискурсов в политической плоскости, Славой Жижек – в плоскость общественной психологии. В обоих случаях смешение различающихся сфер локализации субъекта детерминирует сложность при попытках последующего «сшивания» воедино искусственно разъединённых субъекта и места проявления его активности.

Подведём итоги исследования, собрав воедино сдвиги в понимании проблематики субъекта в постмарксизме, возникшие посредством сравнительного анализа с индийской философской традицией.

Опыт обращения к компаративному анализу постмарксизма и индийской философии заставляет обратить внимание на несколько моментов. Первый из них заключается в том, что успешное разрешение проблемы субъекта зависит от корректной локализации, соотношения именно с тем объектом, который позволит наиболее полно реализовать активность субъекта. Если тот же самый момент инвертировать, то можно увидеть разрешение ещё одной проблемы – недопустимо использование в рамках одной философской концепции локализации субъекта в нескольких сферах одновременно.

При этом можно выделить ещё пункт, который связывает постмарксизм и буддийскую философию, – невозможность осуществления непосредственного культуротворчества заставляет разрабатывать концепцию субъекта с учётом отзывчивости на изменения культурной среды, поликультурную. Подобная философия вынуждена быть коммуникабельной по отношению к другим философиям, рождая возможность включения в диалог в рамках одной культуры и даже возможность выхода за её рамки. Это и было продемонстрировано буддизмом в последнее тысячелетие.

Учитывая тот факт, что в Европе как социальные изменения, так и генезис философских концепций происходят гораздо более интенсивно, история развития постмарксизма (и его концепции субъекта) в последние два десятилетия достаточно наглядно показывает, как в сходных социокультурных обстоятельствах система философствования реагирует на изменения этих обстоятельств, а также, какие метаморфозы при этом возможны и действительно происходят.

## Литература

1. *Борисов Е., Инишев И., Фурс В.* Практический поворот в постметафизической философии. Т.1. – Вильнюс: Изд-во ЕГУ, 2008. – 212 с.

2. *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального / пер. с англ. *Артема Смирного*. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
3. *Зильберман Д.Б.* Генезис значения в философии индуизма. – М.: Эдиториал УРСС, 1998. – 448 с.
4. *Йоргенсен М., Филипс Л.Дж.* Дискурс-анализ. Теория и метод: пер. с англ. – 2-е изд., испр. – Харьков: Гуманитарный центр, 2008. – 352 с.
5. Лунный свет санхьи / подгот. *В.К. Шохин*. – М.: Ладомир, 1995. – 326 с.
6. *Weber Max.* The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism. Copyright 1958 by the Free Press, a Corporation. – 392 p.

