

Феноменология как кросс-культурный мост между Востоком и Западом

М.В. Лебедев, А.С. Тимошук, Е.А. Тимошук

*МГМСУ, кафедра философии, Москва, 129110, Олимпийский пр-т, 22-92.
ВЮИФСИН России, Владимир, 600020, ул. Усти-на-Лабе, 2-36*

В статье феноменология рассматривается как кросс-культурная методология Запада и Востока; обнаруживаются точки соприкосновения между феноменологическим конституированием Гуссерля и Йога-сутрами Патанджали, феноменологическим эпохе и трансценденцией Шри Раманы, пустотностью в западной традиции и буддизме.

«East is East and West is West, and never the twain shall meet» («Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им не сойтись никогда») — такова классическая поэтическая формулировка (Киплинг) глубочайшего противостояния культур, интерпретируемого в философских теориях сознания как конфликт рациональностей Востока и Запада. Например, одна из ярких констатации этого конфликта зафиксирована в письме английского лингвиста Монье-Уильямса, который оценил древнейший литературный памятник Ригведы как «иррациональную мешанину, интеллектуальный разврат и логическую нечистоплотность»¹. Нам представляется, что феноменология Э. Гуссерля стоит особняком в ряду прочих выдающихся достижений сугубо западной философии, поскольку она позволяет обращаться к инокультурному опыту, вынося за скобки («бракетирова») собственные культурные стереотипы.

Феноменология также представляется нам перспективной в плане её сопоставления с восточными психотехниками в силу того, что феноменология — одно из немногих направлений в западной философии, признающее аподиктичность сознания, его преданность. В свою очередь йога, Веданта, буддизм содержат обильный материал по изучению сознания. Нигде в мире в донаучный период не был разработан такой богатый терминологический аппарат по фиксации тончайших изменений *атмы*, внутреннего «я».

Начнем с представления в этом контексте *Веданты* — философско-религиозной школы Индии, где особое внимание уделяется проблематике сознания. Три состояния сознания (*джагарана* — бодрствование, *сванна* — сон, *прасванам* — глубокий сон) считаются лишь разновидностью сна, даже бодрствование — это сон наяву, погруженность в грезы нерефлексирующего сознания. Школа веданта полагает, что все эти фазы являются манифестациями неявного, невыводимого четвертого (*турья*) состояния сознания². Обращенность атмы на саму себя начинается в стадии бодрствования, т.е. осознанного труда над своими актами сознания. Четвертый уровень сознания является желанной целью всевозможных мистических и рефлексивных практик Индии. Особенность веданты заключается в балансе практик работы с сознанием и фиксации полученных результатов в философской форме.

© М.В. Лебедев, А.С. Тимошук, Е.А. Тимошук, 2008.

¹ Monier-Williams R. Religious Thought and Life in India. New Delhi, 1974. P. 34-35.

² Srimad Bhagavatam. Eleventh Canto. Part 2. [11.25.20]. BBT, 1988. P. 571.

Мы рассмотрим две школы веданты — адвайта и двайта. Первая исходит из онтологии бескачественного монизма, а вторая — качественного плюрализма. Адвайта-веданта полагает, что внешний мир, состоящий из объектов и воспринимаемый человеком в повседневном опыте, сам по себе не существует, а является лишь порождением ума, проецирующегося вне себя. Человек как индивидуальность, отдельная личность, также нереален. Настоящая суть человека состоит в бескачественной истинной реальности, Боге.

Двайта веданта полагает, что иллюзорность мира можно утверждать только в связи с его временным характером. Иллюзия — это принятие временного за вечное, не более. Известный пример адвайты — небытие внешнего мира (человек принимает веревку за змею), — двайта объясняет как иллюстрацию бытия змеи, веревки, субъекта, воспринимающего веревку сейчас и имевшего опыт восприятия змеи в прошлом. Все это есть и не может не существовать. Двайта веданта полагает, что индивидуальность человека есть вечная реальность, равно как и индивидуальность Бога: «Никогда не было так, чтобы не существовал Я, или ты, или все эти цари; и никогда не будет так, чтобы кто-то из нас прекратил своё существование»¹.

Все школы веданты практикуют контроль ума, речи, что можно сравнить с воздержанием от суждения (эпохе) в феноменологии. Э. Гуссерль заимствовал понятие *эпохе* из философии скептиков. Практику которой Диоген Лаэртский характеризует следующим образом: «Конечной целью скептики считают воздержание от суждений (*epoche*), за которым, как тень, следует бестревожность (*ataraxia*) (так говорят последователи Тимона и Энесидема). В самом деле, мы предпочитаем или избегаем только тех вещей, которые зависят от нас; а что от нас не зависит, а совершается по неизбежности, как голод, жажда и боль, того мы избежать не можем, потому что рассуждениями их не устранить. Догматики уверяют, будто скептик при своем образе жизни не откажется даже пожрать собственного отца, коли от него того потребуют; но скептики на это отвечают, что они при своем образе жизни воздерживаются от вопросов догматических, но не от житейских и обычных; стало быть, в этих последних можно и кое-что предпочитать и кое-что избегать, следуя обычаям и соблюдая законы. Впрочем, иные говорят, что конечная цель для скептиков бесстрашие, а иные — что мягкость»².

Феноменологическая редукция — это операция удаления атрибутов предметов из актов сознания. Она состоит из трех шагов — психологической, эйдетической и трансцендентальной редукции. Психологическая редукция заключается в устранении оценок, мотиваций и побуждений, связанных с предметом. Эйдетическая редукция снимает формы познавательных операций, а трансцендентальная фокусирует сознание на его собственных основаниях. Эпохе является важным приемом феноменологической редукции, так как в процессе восхождения к беспредпосылочности сознания необходимо научиться умалчивать о качествах объекта, отстраняться от его интенционального притяжения.

В школе веданта практикуется несколько уровней эпохе. Первый — это воздержание от обыденных высказываний. Практика мауны, обет молчания, широко используется в обоих направлениях веданты. В адвайта веданте мауна — это полное

¹ Шри Шримад Бхактиведанта Свами Прабхупада. Ёхагавад гита как она есть. ББТ, 1986. С. 97.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. 1979. С. 393.

воздержание от речевых высказываний на какое-то время. Известны случаи многолетней мауны. На фестивале Кумбха-мелы, который проводится раз в двенадцать лет в Индии, в 1971 г. внимание привлек человек, соблюдающий мауну 20 лет. В двайта веданте мауна — это специфическая конкретизация, которая заключается в том, чтобы говорить только о Кришне или на духовные темы, т.е. отказываться от обыденных суждений. Следующий уровень эпохе — воздержание от мыслительных спекуляций, софистики (джалпа), практикуется только в двайта веданте, так как там признается Личность Бога и практикующий доверяет таким представителям Бога как священные писание (Бхагавад-гита, Бхагавата Пурана) и гуру-вайшнавам (преданным Бога). Адвайта веданта, напротив, большое внимание уделяет грамматике, софистике, диалектике, риторике для поддержания трансцендентального уровня сознания (парамартхика).

Обе школы веданта признают перевоплощение души и согласны с тем, что ум переносит из жизни в жизнь отпечатки чувственных образов (самскар), которые могут быть как добродетельными, так и греховными. Самскар подобны якорям, возникают от непосредственного контакта чувств с объектами чувств и включают причину, мотив, носителя и внешнюю связь. Какие бы якоря ни оставлял в своем сознании человек, добродетельные или греховные, его беспокойное тонкое тело снова побуждает душу воплощаться. Поэтому тонкое тело в веданте называется еще карана деха, причинное тело.

Сходное описание работы сознания мы встречаем в йоге. Патанджали в «Йога сутре» описывает психику человека (читта) как очень беспокойную, постоянно пребывающую в определенных аффективных состояниях (кleshа)¹. Эти состояния оставляют в сознании единичные отпечатки самскар. Если количество схожих самскар накапливается, они переходят в васаны (устойчивые желания), а последние переходят в модели поведения (вритти). Так замыкается колесо обусловленного мышления и действия. Читта-вритти-нироддха — это рецепт йоги, который заключается в том, чтобы разомкнуть социально-индивидуальный автоматизм (отпечаток — желание — поступок)². Автоматизмы-самскар в диалектике жизни приводят к фобиям, комплексам, социальным конфликтам. Первый урок йоги — удержание сознания (читты) от вовлечения в различные чувственно-смысловые образы (вритти). Йога признает, что между этим автоматизмом и индивидуальным выбором есть зазор — волевой акт; он и позволяет остановить цепочку мышления, осуществить эпохе. Сознание как бы сливается с образами и автоматизмами в момент взаимодействия. Встречая же новый вызов, ум-манас, погруженный в своё чувственно-смысловое видоизменение, воспринимает его как угрозу нынешнему образу и входит в аффективное состояние (неприязнь, ревность, зависть, ненависть, гнев). Аффективные состояния являются причиной страданий и заблуждений, поэтому йога учит находиться в естественном состоянии, держать образы-вритти в подчинении и разотождествлять аффективные автоматизмы сознания.

Васаны находятся в подсознании в виде «семян желаний», поэтому йога считает их самыми злейшими врагами для дживы. Читта принимает формы различных психических состояний наличного бытия³. Душа (джива) отождествляет себя с читтой и

¹ Йога-Сутра Патанджали: Комментарии. [2.12-14]. Ведантамала, 2006.

² Там же. 1.2.

³ Там же. 1.4.

из-за этого джива радуется и страдает. Йог успокаивает читта, проходя 5 уровней духовной жизни, используя 8 ступеней йогической практики, в основе которой лежит тапасья, аскеза. Так, человек «прокаливает семена» желаний и достигает состояния свободы, блаженства и в конечном счете освобождения (мокши). Когда все отпечатки прошлого опыта (самскарсы) исчезают, йог оставляет свое тело и входит в видеха мукти, освобождение после смерти. В этом ему помогает ишвара (Бог).

Йога-сутра предлагает оставлять все в естественном состоянии (зрящий (пуруша) покоится в своем собственном (естественном) состоянии)¹. Память ответственна за хранение отпечатков чувственного опыта. Патанджали предлагает два типа медитации для борьбы с самскарсами. Первая медитация заключается в размышлении об истинном эго, исполненном знания, бытия, блаженства, а вторая практика заключается в удержании мыслей (эпохе)². Вторая практика медитации близка также и тибетскому буддизму, где достижение нирваны мыслится как постепенное угасание потока мыслей и желаний: «Что бы ты ни видел вокруг себя, — всё это естественно возникающая проявленность и естественно пустая пустота: оставь всё как есть, ничего не создавая умом. Мысли сами исчезают, если не цепляться за них. Естественно освобожденные проявления становятся твоими помощниками, и ты можешь практиковать, приняв внешнее видение как путь. Что же касается того, что внутри, то, какие бы движения ни происходили в твоём уме, какие бы мысли ни приходили, — всё это не имеет сущности, всё есть пустота. Мысли освобождаются естественным образом. Если какая-либо клеша появляется, посмотри на нее внимательно, она исчезнет. Все вокруг — твои помощники»³.

Аналогичный метод самоисследования предлагает адвайта ведантист Шри Рамана Махарши (1879-1950). Суть метода *атма-вичара* (поиск я) заключается в тщательном исследовании человеком своего внутреннего чувства «Я» с целью ответить на вопрос «Кто я?» При возникновении в уме мысли человеку необходимо не следовать за ней, а спросить: «Для кого возникла эта мысль?» Последует ответ: «Для меня». Тогда нужно спросить: «А кто этот я?» Это приводит к перенаправлению внимания от мысли к тому, кто эту мысль помыслил, мыслит и воспринимает. Здесь нам представляется оправданной прямая параллель с европейской феноменологией, которая также говорит о единстве воспринимаемого, воспринимающего и самого восприятия, что приводит к сосредоточению рефлектирующего ума на чувстве «Я».

В итоге феномены полностью исчезают из поля зрения рефлектирующего ума («рефлектирующего эго», в терминологии Гуссерля), которое сосредотачивается на чувстве «Я». Человек, таким образом, достигает истинного знания.

По постановке и способам реализации задач (очищение сознания от материальных отождествлений, выявление глубинной сущности души, обретение трансцендентного духовного опыта, развитие метода, позволяющего привести в органическое единство познающего и объект познания) учение Шри Раманы Махарши обнаруживает многие черты феноменологии Гуссерля. Конкретно-практические задачи одновременного раскрытия сущности познаваемого объекта и обнаружения сущности самого воспринимающего субъекта решается не через систему практик механического удер-

¹ Йога-сутра. 1.3.

² Там же. 1.17-18.

³ См.: Падмасамбхава. Направив посох на старика // <http://spiritual.ru/lib/padmaposoh.html>

жания сознания от объектов чувств (что в большей степени характерно для других методов веданты и йоги), но «положительным» образом — через осуществление интенционального акта, целью которого является выявление, установление связи как познающего, так и познаваемого объекта, с личностью Бога. Такой подход, по существу, и составляет феноменологическую основу практики *атма-вичара*.

Важно подчеркнуть общее для феноменологии и вичары отличие от классической европейской рационалистической концепции сознания как чистого самополагания субъективности. С точки зрения феноменологии, сознание в этой концепции фактически редуцируется к мышлению: условия интеллигибельности Я совпадают с условиями его определенности. В противоположность этому феноменология исходит из проблематики объективно-конституирующего сознания. Именно проблема трансценденции или предметной данности приводит к трансцендентальной субъективности и проблеме конституирования смыслов и данностей мира, а также самой внутримировой или естественной субъективности (души).

Проблема трансценденции у Шри Раманы формулируется так: Если вы бдительны и прилагаете непреклонные усилия, чтобы отвергнуть каждую мысль при ее появлении, то вскоре обнаружите, что заходите внутрь себя все глубже и глубже. Это расследование приведет в конце концов к открытию внутри вас чего-то, находящегося за умом.

С феноменологической точки зрения трансцендентальная проблема — это прежде всего проблема конституирования, которую следует понимать не в классическом смысле проблемы трансценденции («как сознание трансцендирует себя?»), но исходя из смысла интенциональности, без которой в сознании невозможно найти ничего такого, что принадлежит предметам. Объяснение возможности отношения сознания к своему предмету требует прояснения смысла этого отношения, как отношения между конституирующей субъективностью и конституированной объективностью. Иными словами, проблема трансценденности мира и внутримирового сущего для феноменологии снимается, преобразуясь в проблему интенциональной данности мира, что и делает возможным подход к бытию мира как раскрывающемуся и исполняющемуся в интенциях сознания.

В гуссерлевской феноменологии роль «проводника» в трансцендентальное измерение берет на себя трансцендентальная рефлексия или, пока речь идет о методе прихождения к абсолютному бытийному региону, — трансцендентально-феноменологическая редукция. Редуктивная систематика гуссерлевского метода предполагает три основных ступени:

1. *Психологически-феноменологическая редукция*: открытие сферы чисто психического.

2. *Эйдетическая редукция*: открытие а priori структуры и сущностных форм сферы психического бытия.

3. *Трансцендентально-феноменологическая редукция*.

Шри Рамана выделяет пять ступеней. «Представление о себе ("я") пребывает внутри пяти оболочек, тогда как Писания находятся вне их. Поэтому тщетно посредством изучения Писаний искать "Я есмь", которое должно быть осознано суммарным отвержением ровно пяти оболочек». Пять оболочек, скрывающих Атман, "Я есмь": физическая; витальная; ментальная; переживание знания; блаженное неведение.

Здесь важно не количество уровней, но их направление. Важно, что у Гуссерля трансцендентальная редукция немислима без эйдетической. Первая редуктивная ступень (психологическая) не является необходимой: например, «Идеи» и «Картезианские размышления» представляют прямой путь к чистой сфере сознания при совершении эйдетически-трансцендентальной редукции. Но тем самым опыт психического подразумевается, а не вычеркивается. Особое место при этом занимает «феноменологическое эпохе», которое вступает в силу как основное *феноменологическое решение*. Конечно, оно приобретает свой радикальный смысл лишь на последней (трансцендентальной) ступени, но безусловно также и то, что без «сбрасывания со счетов» трансцендентных утверждений не была бы возможна никакая редуктивная работа. Гуссерль писал, что эйдетический феноменолог совершает «эпохе» относительно «всякой объективирующей «позиции» в переживании, как в отношении рассмотрения отдельных феноменов, так и в отношении целостной структуры душевной жизни»¹, однако, исходя из его *cogito*, сохраняет «значимость апперцепции мира. Как только он радикально исключает эту апперцепцию, происходит коперниканский переворот, который затрагивает всю его жизнь и все его психологические исследования»².

Итак, основной шаг трансцендентальной редукции — выключение апперцепции мира, «заклучение в скобки» тезиса мира, постоянного и скрытого в естественной установке полагания существования и коррелятивной ему бытийной значимости мира и основанной на ней значимости наук о мире. Всё претерпевающее такую модификацию не исчезает, но, напротив, раскрывается феноменально в своём смысловом бытии. В целом можно сказать, что трансцендентальная редукция состоит в выключении всех трансцендентных полаганий и целого (или идеи) этой трансценденции — сущего мира. Событие трансцендентальной редукции состоит в обнаружении значимого различия «чего-то как чего-то» — не тождества, но различия, полагаемого в интенциональном переживании. Различить что-то как что-то — значит выделить его в феноменальном порядке данности из порядка его внутримирового наличия, внутри которого он принимает предикации трансцендентного, в-себе и т. д. Редуцируя тезис мира, веру в существование мира, мы тем самым редуцируем мир в качестве абсолютного референта (по вопросам смысла, наличия и т. д.). Мы не отсылаем больше к миру, но мы спрашиваем о нем в «как» его бытия и «что» его данности.

В *теоретико-познавательном аспекте* трансцендентальная редукция служит открытию возможности прояснения и усмотрения сущности познания из него самого. Имеется в виду то, что в феноменологии действует на уровне закона или «принципа всех принципов»: рассматривать то, что есть и как оно есть из него самого, то есть усматривать сущность совершающегося в нем. На уровне исследования психических феноменов это исследование переживаний и их связи в едином опыте, исходя только из того, что может быть в нем обнаружено с очевидностью и "в чистоте", то есть вне мыслительных (или каких-либо иных) проекций на физическое как вне и независимо от меня существующее и на меня воздействующее. В размерности трансцендентального опыта феноменологический принцип мотивирован существенно иными интересами. Есть разница между тем, чтобы спрашивать о сущности и структуре определенного переживания и тем, чтобы спрашивать о том, как в имманентном порядке созна-

¹ Гуссерль Э. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии // Логос. 1991. № 1.

² Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Ч. 2 // Логос. 1994. № 5. С. 17.

ния дан предмет, то есть спрашивать о смысле интенционального отношения и его истоке.

В *онтологическом аспекте* редукция открывает новую трансцендентальную сферу опыта как сферу абсолютного бытия сознания, трансцендентальной субъективности. Тем самым, определяется *онтологическое различие* способов бытия сознания (абсолютное, имманентное, чистое) и мира для сознания (интенциональное, смысловое бытие). Таким образом, по ходу феноменологического опыта первым оказывается полагание мира или естественная установка, как прежде всего доступное и в рефлексии приводящее ко второму в рассуждении, но первому по смыслу, а именно — к бытийному устройству нередуцируемой сферы *ego cogito* и ее онтологическим или трансцендентальным структурам, которые только и определяют возможность естественного полагания и смысл данности сущего. Перед нами две стратегии «борьбы» со множественностью. Человек, в силу своей локальности неизбежно обращается к этим процедурам. Первая заключается в обеднении плюральности, сознательном наложении ареста на многообразие. Это работа по самозаточению сознания, ибо ад — это другие (Ж.-П. Сартр).

Выход на пустотность мира имеет длительную системогенетику: даосизм, буддизм, постмодернизм, физический вакуум в физике. При редукции множественности мы получаем онтологическую и гносеологическую компактность, правда в этом случае страдает этика. Зенон из Кития говорил: «Философия похожа на фруктовый сад, полный различных плодов, в котором логика является оградой, физика — деревьями, а этика — плодами»¹. Если мы выкорчевываем деревья философского сада, то плодов не будет и ограда становится бесполезной. Характерно, что последователи адвайта веданты рассматривают личность своего наставника как лестницу; после того, как ты использовал все ступеньки, можно оттолкнуть ее ногой: «встретил гуру — убей гуру». В традиционном обществе, когда человек разочаровывается в обыденных ценностях и ищет альтернативное знание, которое даёт гьяна, он приходит к «священной пустоте». В западном посттрадиционном обществе мирская пустота принимает уродливые формы нигилизма и терроризма. Человек считает, что мир иллюзорен, у него нет моральных принципов, но не может отказаться от него и продолжает эксплуатировать иллюзорный мир².

Для адвайта веданты большое значение имеют методы интроспекции, сосредоточения, воздержания от суждения, аналогично представленные в феноменологии редукцией, *эпохе*. Эти методы адекватны для бегства от множественности. Качественное многообразие, с которым имеет дело двайта веданта, требует несколько иных феноменологических методов. Конкретизация становится формой взаимодействия глобального и локального. Двайта веданта также принимает социальную ответственность за конкретизацию качественного многообразия: следует не только арестовывать мыслительные цепочки ложного эго, но и конкретизировать ценностно-смысловые запросы истинного эго.

Двайта веданта подчеркивает необходимость персонализации своих отношений с Богом. Для этого школа рекомендует накапливать положительные самскарсы контак-

¹ Цит. по: Таранов П.С. Философская афористика. М., 1996. С. 160.

² Тимошук А.С. Традиционная культура: сущность и существование. Дисс... докт. филос. наук. Ы. Новгород, 2007. С. 96.

та с Богом — поклонение, созерцание, обсуждение деяний Бога. Когда накапливается большое количество духовных самскар, вектор мышления естественно всегда направлен на Бога: «О медоносный Господь, как Ганг вечно течет к морю, не зная препятствий, так и я хочу постоянно стремиться к Тебе, не отвлекаясь ни на кого другого»¹.

Бог рассматривается в двайта веданте как универсальная форма всех индивидуальных конкретизации (акшила расамрита мурти). Бхагавата пурана (3.9.11) так говорит об этой метафизической пластичности: «Ты так добр к своим преданным, что являешься к ним в той форме, о которой они размышляют». Аналогичное утверждение можно встретить в Брахма-самхите (55): «Я поклоняюсь изначальному Господу Говинде, медитируя на которого в настроении гнева или любовной страсти, естественной дружеской любви или страха, родительской привязанности или иллюзии, почтения или добровольного служения, живые существа обретают телесные формы, соответствующие природе их созерцания».

Деятельность последователей адвайты по самоисследованию и прекращению цепочек мысли, устремленных к материальным объектам, скорее является общим правилом контроля чувств (ума-манаса, как главного из чувств). Подобная практика сосредоточения рефлектирующего ума на внутреннем «я» присуща и йогам. Последователи двайта веданты контролируют свой ум, направляя его на преданное служение Богу. В персоналистической школе большое значение приобретает конкретизация из-за того, что мы имеем дело с духовным множеством, в то время как в школе адвайта множественность мира подвергается тотальной редукции. В школе двайта редукции может подвергаться материальное множество мира, в то время как духовное разнообразие есть предмет постоянной конкретизации.

Феноменология Э. Гуссерля имеет сходные с тибетским буддизмом упражнения сознания, которые помогают освободиться от предрассудков. Главным достижением феноменологической школы считается открытие новых возможностей сознания по самоисследованию и нахождению потенциальных ресурсов человеческого «я». Э. Гуссерль обогатил мышление западного мира неизвестными или малоизвестными доселе категориями, процедурами самоанализа, такими как ноэма, интенция, конституирование, феноменологическая редукция, эпохе.

На Востоке кропотливая работа с сознанием велась уже несколько тысячелетий, однако самые тонкие аналитики психологических экзистенций дал именно Тибет. Тибетский буддизм зародился в царствование Трисонг Децена (742-797), который пригласил Падмасамбхаву, известного в то время учителя буддизма и последователя школы тантрической йоги из Индии. В этой школе за основу берётся учение об психологических паттернах и автоматизмах, противостоять которым может особая установка сознания. Воззрения школы находятся в согласии с классическим текстом по онтологии и сотериологии сознания «Йога сутры», написанном Патанджали примерно в это же время.

Если сравнить феноменологическую редукцию и буддийскую медитативную практику, то мы увидим, насколько богата последняя аллегорическими описаниями предрассудков. Шантидева сравнивал невежество, главную причину предрассудков, с царём в государстве, эгоистические установки — с министрами, негативные установки — с солдатами. Феноменология Гуссерля — это сугубо интеллектуальная тради-

¹ Srimad Bhagavatam. First Canto, f1.8.42]. BBT, 1987. P. 453.

ция, тибетский буддизм же активно использует аллегории и эзотерические архетипы (йидам) для самонаведения. Тем не менее, их роднит поиск чистой «сознательности» (читтатва — Тибет, трансцендентальное «я» — Гуссерль). Феноменологическая редукция предполагает возврат к трансцендентальной субъективности с помощью вынесения за скобки «естественных»¹ установок, при этом в феноменологии не фиксируются сверхрациональные причины ускользания трансцендентальной данности от человека. Тибетский опыт самоуглубления: «Важно уметь различать два понимания собственного «Я». Одно «Я», которое мы называем «условным Я», действительно существует. Второе же «Я» является, по существу, ложной проекцией наших фантазий о своем «Я». Различить эти два «Я» чрезвычайно трудно. Поначалу они смешаны почти неразличимо, как вода и молоко»².

Тибетский буддизм и феноменология близки в фиксации очевидности как уровня познания. Психотехника тибетского буддизма приводит к «саморождению очевидной ясности», а очевидность Гуссерля — это показатель чистой предметной «самоданности», характеристика особого феноменологического созерцания. Однако феноменология более семиотична, она ориентирована на вербализацию психологического опыта. В то время как в тибетском буддизме передача знаний осуществляется не вербальной фиксацией, а путём когнитивного наведения, коммуникации фреймов: «Тибетский лама передавал знание своему ученику совершенно иным путем. Сначала ученик заучивал текст, имеющий фреймовую структуру, практически не понимая его, и лишь впоследствии, наблюдая за действиями ламы и предпринимая самостоятельные исследовательские попытки, достигал понимания текста, не используя, по видимому, при этом речевых экспликаций»³.

Буддизм Тибета постоянно обогащался йогическими психотехниками: «Постепенное угасание живого религиозного импульса побудило ряд последователей буддизма бросить вызов традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного всякому формализму и догматической омертвелости и базирующегося на непосредственном психотехническом опыте... Не имея догматических предубеждений, они свободно общались с такими же, как и они, индуистскими йогинами, презревшими ограничения брахманской ортодоксии, что приводило к неограниченному обмену идеями и методами йогической практики»⁴. Поэтому тибетский буддизм был меньше ориентирован на философию, работа с сознанием стала самодостаточной практикой, она давала ощущение свидетеля, достигающего самоосвобождения через обнажающее внимание. Аналогична и судьба феноменологии Э. Гуссерля. Её философичность обнаруживается прежде всего там, где феноменология применяется к другим областям познания: в эстетике (Р. Ингарден), социологии (А. Шюц), антропологии (М. Шелер), онтологии (Н. Гартман). В остальном феноменология осталась на уровне фиксаций интуиции самонаблюдения. Это верно для основа-

¹ В феноменологии Э. Гуссерля «естественной» называется обыденная установка жизненного мира. У Шанкары этот уровень называется «вьявахарика». В Йога-сутре «естественное» состояние описывается как авастхана (ЙС 1.3) и оно подобно состоянию трансцендентальной субъективности Гуссерля. Авастхана — это укрощение осцилляции ума-манаса, утверждение в собственном свете и знании.

² Тинлей Дж. Шаматха. Основы тибетской медитации. СПб, 1995. С. 17.

³ Алексева И.Ю. Человеческое знание и его компьютерный образ. М., 1992. С. 102.

⁴ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998 // Часть 2. Глава 3. § 7.

теля феноменологии, чьи многотомные труды не составляют предмета философской спекуляции. Это верно и для М. Хайдеггера, перенесшего метод феноменологии в область поэтики языка, способного выразить бытийные проблемы.

Сравнение феноменологии с восточными психотехниками позволяет подчеркнуть важность разрыва Гуссерля с традицией спекулятивной философии. Феноменология — это чистый опыт самонаблюдения и фиксации состояния рефлекслирующего «я». Подобная радикальная интеллектуальная позиция роднит феноменологию с позицией йоги и тибетского буддизма, которые также построены на разрыве с прошлой традицией. Культурные оболочки сбрасываются для обоснования опыта созерцания трансцендентального «я». Достижение феноменология не только в том, что она как реформаторское направление в философии решает задачу преодоления кризиса социальных наук в Европе благодаря выходу из тупика позитивизма и спекулятивной философии. Её достоинство заключается в разработке кросс-культурной методологии исследования, благодаря которой такие системы как веданта, йога, буддизм и сама феноменология могут находиться в едином интересубъективном поле.

M.V. Lebedev, A.S. Timoschuk, E.A. Timoschuk

Phenomenology as the cross-cultural bridge between East and West

Phenomenology is regarded as cross-cultural methodology of East and West; conflux of different traditions is studied — phenomenological constitution of Husserl and Yoga-sutra of Patanjali, phenomenological epoche and transcendence of Sri Raman, void in Western tradition and Buddhism.