

Тимощук Елена Андреевна  
Владимирский институт ФСИН России  
Россия. Владимир

## Феноменологическая редукция как фокус философии (сравнительный анализ западной и восточной философии)

Статья развивает тему генезиса, значения и типологии феноменологической редукции в истории философии. Социокультурный дискурс вокруг редукции рассматривается как ценностное языковое сообщество, артикулирующее и негоцирующее через дискурсивную формацию свою идентичность, модели поведения, интересы, истинность.

**Ключевые слова и словосочетания:** негоциация социокультурных объектов, эпоха, социальный конструктивизм, феноменология.

Эдмунду Гуссерлю принадлежит разработка феноменологической редукции – мыслительной процедуры по регистрации и отстранения от наслоений психологического опыта на интенциональность трансцендентального эго. Это многоступенчатый акт вынесения за скобки: 1) обычного опыта, 2) психологических установок, 3) теоретических допущений. Феноменологическая редукция является не просто гносеологическим актом. Б. Вышеславцев истолковывал феноменологическую редукцию как фокус всей философии и находил её в платоновском мифе о пещере и в Упанишадах, «где особенно мастерски описан путь возвышения через редуцирование всего мирского. Обращение к индийской мистике, по мнению Вышеславцева, особенно важно потому, что там, в отличие от работ феноменологов, подчеркнута аксиологическая составляющая редуцирования явлений. «Кроме <...> онтологического преимущества и независимости Я, - подчеркивает Вышеславцев, - существует еще преимущество и независимость аксиологическая. <...> Особенно ясно это выступает у индусов: “феноменологическая редукция” применяется у них, прежде всего, для обесценивания мира» [5]. Абсолют – это мистическая реальность, и через умаление данного мира и формализованного разума совершается акт трансцендирования или феноменологической редукции. Б. Вальденфельс также полагает, что эпохе имеет значение не только гносеологическое, но и этико-антропо-политическое, т.к. оно помогает пробиться

сквозь всемогущество технократических процессов, задать горизонт политических изменений [1].

Продолжая интуицию Б. Вышеславцева, сопоставим феноменологию с восточными психотехниками, философией Веданты и йоги. 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 донучный период не был разработан такой богатый терминологический аппарат по фиксации тончайших изменений *атмы*, внутреннего «я».

Все школы Веданты практикуют контроль ума, речи, что можно сравнить с воздержанием от суждения (эпохе) в феноменологии. Э. Гуссерль заимствовал эпохе из философии скептиков. Диоген Лаэртский так характеризует практику эпохе скептиков: «Конечной целью скептики считают воздержание от суждений (*εποχῆ*), 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 бестрастие, а иные – что мягкость» [6]. Вслед за скептиками стоики также полагали, что зазор между фактами и их репрезентацией может быть заполнен только волевым решением воздержания от предвзятого мнения. Именно эпохе является исходной точкой для волюнтаризма – течения в философии, которое в качестве примата бытия выдвигает волю как независимый от обстоятельств субъективный процесс. Акцентуация индивидуальной способности к самоопределению свойственна философии Шопенгауэра, Ницше, Э. Гартмана, Шеллинга, Бергсона, а также восточным психотехникам.

Феноменологическая редукция – это операция удаления атрибутов предметов из актов сознания, освобождения образа вещи в сознании от перенесённых иных характеристик, не обязательно свойственных вещи. 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 качества объекта, отстраняться от его интенционального притяжения. Феноменологический остаток, полученный в результате этой процедуры бракетирования – это «чистое сознание в его абсолютном самобытии» [3].

В школе Веданты 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 воздержание от речевых высказываний на какое-то время. Известны случаи многолетней мауны. На фестивале Кумбха-мелы (1971), который проводится раз в двенадцать лет в Индии, внимание привлеч человек, соблюдающий мауну 20 лет. В двайта веданте мауна – это специфическая конкретизация, которая заключается в том, чтобы говорить только 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 Веданты 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, наиболее родственной школе. Патанджали в «Йога сутре» описывает психику человека (читта) как очень беспокойную, постоянно пребывающую в определенных аффективных состояниях (кleshа). 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). Объект должен наблюдаться отстранённо от своей идентичности, от своего эмоционального багажа. Автоматизмы-самскарры 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 новый вызов, ум-манас, погружённый 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 бытия. Душа (джива) отождествляет себя с читтой, и 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 (самскарры) 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). Память ответственна за хранение отпечатков чувственного опыта. Патанджали предлагает два типа медитации для борьбы с самскарами. Первая медитация заключается в размышлении об истинном эго, исполненном знания, бытия, блаженства. Иная практика заключается в удержании мыслей (эпохе).

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 освобож-

даются естественным образом. Если какая-либо клеша появляется, посмотри на нее внимательно, она исчезнет. Все вокруг – твои помощники» [8].

Основной шаг трансцендентальной редукции у Гуссерля – выключение апперцепции мира, «заключение в скобки» тезиса мира, постоянного и скрытого в естественной установке полагания существования и коррелятивной ему бытийной значимости мира и в ней основанной значимости наук о мире [2, 4]. 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 различения, 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 сознания 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 естест-

венная 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. Таким образом, мы получаем 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» [9]. 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 обычных 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 он не может отказаться от него и продолжает эксплуатировать иллюзорный мир [10].

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 веданты, требует несколько иных феноменологических методов. Конкретизация становится формой взаимодействия глобального и локального. Двайта веданты 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 веданты подчеркивает необходимость персонализации своих отношений с Богом. Для этого школа рекомендует накапливать положительные самскарны контакта с Богом – поклонение, созерцание, обсуждение деяний Бога.

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.

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 традиция, тибетский буддизм 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» установок, при этом в феноменологии не фиксируются сверхрациональные причины ускользания трансцендентальной данности от человека. В феноменологии Э. Гуссерля «естественной» называется обыденная установка жизненного мира. У Шанкары это называется уровень «вьявахарика». В Йога сутре «естественное» состояние описывается как авастханам, и оно подобно состоянию трансцендентальной субъективности Гуссерля. Авастханам – это укрощение осцилляций ума-манаса, утверждение в собственном свете и знании. 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» [11]. В этом заключается и различие – у Гуссерля беспредметного сознания не существует, а цель буддизма – достичь состояния чистой неинтенциональной осознанности, когда сознание перестаёт быть объектом самого себя. Это и есть ниродха (подавление) и нирвана (погашение).

Буддизм Тибета находился в постоянном обогащении 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» [12]. Поэтому тибетский буддизм был меньше ориентирован на философию, работа с сознанием стала самодостаточной практикой, она давала ощущение свидетеля, достигающего самоосвобождение через обнажающее внимание.

Однако то, что хорошо для Востока, не годится на Западе, где феноменология стала развиваться не как практика самосознания, а разновидность философских спекуляций (против чего выступал Гуссерль). Её философичность обнаруживается, прежде всего, там, где феноменология применяется к другим областям познания: в эстетике (Р. Ингарден), социологии (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), антропологии (М. Шелер), онтологии (Н. Гартман). Феноменология осталась на уровне фиксации интуиций самонаблюдения у М. Хайдеггера, перенесшего метод феноменологии в область поэтики языка, способного выразить бытийные проблемы, и у которого она столь витиевато переплетается с тонкой спекуляцией, что весьма сложно отличить одно от другого.

Сравнение феноменологии с восточными психотехниками позволило подчеркнуть важность разрыва Гуссерля с традицией спекулятивной философии. Феноменология – это чистый опыт самонаблюдения и фиксации состояния рефлексирующего «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 феноменологии 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 мировое достояние в разработке кросс-культурной методологии исследования, благодаря которой такие системы, как веданта, йога, буддизм и сама феноменология, могут находиться в едином интересубъективном поле [7]. В полидискурсивном обществе невозможно переоценить значение феноменологической редукции. Пролиферация мнений второго и третьего порядка мешает нам разглядеть истину в информационном завесе медийного общества. Феноменологическая редукция убеждает нас говорить только то, что лучше молчания.

1. Вальденфельс, Б. Передмова до українського видання // Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс. – К.: Альтерпрес, 2002. – С. 5–6.
2. Гуссерль, Э. Амстердамские доклады. Ч. 2 / Э. Гуссерль // Логос. – 1994. – №5. – С. 17.



3. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. – М.: Дом интеллект. книги, 1999. – С. 13.
4. Гуссерль, Э. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии / Э. Гуссерль // Логос. – 1991. – №1. – С. 12-21.
5. Дворянов, С.В. Проблема абсолюта и духовной индивидуальности в философском диалоге Н.О. Лосского, Б.П. Вышеславцева и С.Л. Франка: дис. ... канд. филос. наук [Электронный ресурс] / С.В. Дворянов. – М., 2001. Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/dvor/candis.html> (дата обращения 01.08.2013).
6. Диоген, Лэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. 9. 11. Пиррон [Электронный ресурс] / Диоген Лэртский. – М.: Мысль, 1986. Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Laert/12.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Laert/12.php) (дата обращения 27.01.2014).
7. Лебедев, М.В. Феноменология как кросс-культурный мост между Востоком и Западом / М.В. Лебедев, А.С. Тимощук, Е.А. Тимощук // Феноменологические исследования. Обзор философских идей и тенденций. – 2007. – №8. – С. 67–83.
8. Падмасамбхава. Направив посох на старика [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://spiritual.ru/lib/padma\\_posoh.html](http://spiritual.ru/lib/padma_posoh.html) (дата обращения 27.01.2014).
9. Таранов, П.С. Философская афористика / П.С. Таранов. – М.: Остожье, 1996. – С. 160.
10. Тимощук, А.С. Традиционная культура: сущность и существование: дис. ... д-ра филос. наук / А.С. Тимощук. – Н. Новгород, 2007. – С. 96.
11. Тинлей, Дж. Шаматха. Основы тибетской медитации / Дж. Тинлей. – СПб.: Буддийский дом, 1995. – С. 17.
12. Торчинов, Е.А. Религии мира: опыт запредельного психотехника и трансперсональные состояния [Электронный ресурс] / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. Ч. 2. Гл. 3. § 7. Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/t/Tantrizm.html> (дата обращения 27.01.2014).