

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ КАК МИРОВОЕ КУЛЬТУРНОЕ ДОСТОЯНИЕ

Автор, рассматривая отличительные особенности индийской культуры, приходит к обоснованным выводам, что должен измениться подход к изучению и западной, и русской, и индийской культуры с традиционного западного, задействующего только интеллект, на всеобъемлющий духовный.

Ключевые слова: национальная культура, индийская философия, религиозность, духовность.

The author, considering the distinctive features of Indian culture comes to reasonable conclusions that must change approach to the study and western and Russian, and Indian culture with traditional Western, employs only the intellect, to the comprehensive spiritual.

Keywords: national culture, Indian philosophy, religion, spirituality.

Сарвепалли Радхакришнан в своей знаменитой двухтомной работе по истории индийской философии писал: «Если индийские мыслители соединят любовь к старому с жаждой истины, будущее индийской философии может стать таким же славным, как и ее прошлое» [1]. Говоря о прошлом и настоящем, мы всегда должны смотреть в будущее. Так же как, говоря о любой национальной культуре, мы должны всегда иметь в виду общемировую культуру, частью которой она является, в которой выполняет свою важную роль и вне которой она отчасти теряет свое значение.

Любая национальная культура при самозамыкании обречена на вырождение. Мы в той степени знаем свою культуру, в какой знаем культуру других народов, в какой открыты для других культур. Чем более мы знакомимся с культурами разных стран, тем более наша собственная национальная культура раскрывается в совсем неожиданных ракурсах, открывая свои еще более яркие и сочные краски и более глубокие смыслы.

* ГУЦАЛОВ Александр Анатольевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела экспертно-консультативной деятельности и проблем культурного и природного наследия Южного филиала Российского института культурологии, г. Краснодар, Россия (e-mail: gutsalov_alex@mail.ru).

GUTSALOV Alexander A. – Ph.D. Candidate (Philosophy), Senior Researcher, Department of Expert Advisory Activities and Issues of Heritage of the Southern Branch of the Russian Institute for Cultural Research, Krasnodar, Russia (e-mail: gutsalov_alex@mail.ru).

Каждая культура включает в себе различные составляющие: социальную, географическую, техническую, языковую, политическую, экономическую, философскую, религиозную, эзотерическую, психологическую и др., а также духовную. Национальное своеобразие определенной культуры состоит в неповторимости узора выдвигающихся на первый план культурных составляющих и в их своеобразии. Духовная составляющая в отличие от всех других имеет универсальное значение. Она придает культуре именно человеческий характер. В Индии на первом плане всегда стояли вопросы духовного самосовершенствования. Духовная составляющая культуры открывает универсальный характер культуры человека, призванного раскрыть истинный смысл своего существования, а также существо и содержание пути к его реализации. Изучение иной культуры неизбежно акцентирует наше внимание на тех сторонах, которые находятся в ней в центре внимания. Поэтому изучение индийской культуры не индийцами неизбежно сдвигает акценты внимания в сторону духовных вопросов. И это смещение акцентов помогает лучше понять свою культуру, через выявление, прояснение для самих себя и понимание ее глубинного духовного смысла.

Фундаментальные основания индийского подхода выстраданы многими тысячелетиями. Они не результат жизни тех, кто натренировал интеллектуальные мышцы и выдвигает те или иные доктрины, сегодня доказывая одно, а завтра – другое. Они – результат тяжелой духовной практики многих лиц, достигших просветления.

Величие индийской философии заключается в постоянном соотношении интеллектуальных размышлений с целью жизни, с опытом переживаний этой цели. Цель – не нечто чисто интеллектуально выстроенное, а именно имеющее место в реальном опыте переживания, в котором достигнутое приносит чувство полного удовлетворения. В этом смысле можно сказать, что истина переживаема и нелогична, в том смысле, что недостижима простой или сложной логикой рассуждений. Логика может лишь расчистить пространство души, чтобы открыть дорогу для достижения переживания истины. Истина не нечто высказываемое, не связка «субъект-предикат». Истина – это опыт переживания полного растворения своей ограниченной индивидуальности в опыте тотальности. Почему такого рода практические вопросы ушли из системы современного гуманитарного знания? Потому что цели подменены сознанием, которое

отказалось от духовности. Духовность незаметно подменили религиозностью и связали ее неразрывно. Религиозность предлагает путь к обретению себя через совершение ритуальных действий, через обряды и принятие на веру определенных догматов. Духовность предлагает путь к обретению себя через духовную практику, которая может полностью лишена религиозного характера (догматичности, ритуальности и обрядовости). Религиозность может быть лишь элементом в подлинной духовной практике, но вовсе не определяющим ее существо. Индия со своим многотысячелетним багажом знания, заключающего в себе мощный духовный заряд, способна вернуть нам эти сугубо духовные цели. И не важно, следует ли Индия в наше время этому своему предназначению или нет. Духовный авторитет прошлого Индии столь велик, что для остального мира она связывается с ним неразрывно.

Мы должны признать духовное достоинство культуры Индии, но вовсе не для того, чтобы впасть в очередное возвышение одной культуры над другими, а для того, чтобы с этой помощью обратить внимание на духовную составляющую своей национальной культуры и раскрыть ее смысл. На основе такого подхода сознание, которое возвышает одних и принижает других, становится несостоятельным. Проявления сознания, зараженного вирусом колониализма, в каких бы формах оно не проявлялось – европоцентризм, американизм, африканизм и т.д., – сводятся на «нет» при понимании общей духовной основы всех национальных культур. Если хотите, Индия продолжает в этом смысле ненасильственную борьбу против колониализма своей тихой проповедью духовного отношения к жизни.

Радхакришнан в предисловии к русскому изданию «Индийской философии» пишет, что главный принцип индийской философии «заключается в том, что высшим назначением человека является согласованное развитие различных сторон его природы – тела, ума и духа. Простого физического развития или интеллектуальной гибкости еще не достаточно. Целью стремлений человека должно быть духовное совершенствование» [2].

К сожалению, на Западе получил распространение подход, который можно было бы назвать анатомическим, который разделяет культуру и человека на отдельные составляющие, чтобы изучать их по отдельности. В медицине при лечении человека это проявляется в лечении отдельных органов вне их связи со всем организмом. В философии это проявляется как чисто умозрительное занятие вне связи с практикой. Да и человек в чисто

интеллектуальном представлении лишен единства. Человек понимается как эмоциональное, психическое существо (предмет психологии), как носитель языка (предмет лингвистики), как существо воспринимающее, чувствующее, творческое (предмет искусствоведения и эстетики), как интеллектуально познающее существо (предмет философии), как существо моральное (предмет отдельно стоящей этики), как существо политическое (предмет политологии), как существо социальное (предмет социологии), как существо верующее (предмет религиозных богословских идеологий). И нет ни одной науки, которая бы изучала человека в его целостности. Наоборот, проблемы отношения этих составляющих, к примеру, противопоставления веры и знания, до сих пор актуальны. Мы видим, что даже философия, призванная к целостному изучению человека и культуры, также последовала этому анатомическому пути. Как раз Индия с ее многотысячелетней практикой изучения человека не отходит от принципа целостности ни в медицинских науках, ни в философии, ни в религии. Поэтому эти разные с точки зрения западного мыслителя философские, религиозные, мистические, эстетические, этические, психологические, медицинские и т.д. подходы и именуется одним словом «Веда» (Знание). Индийская философия и культура может помочь заблудившемуся человечеству вернуть цель (истину), найти дорогу к цели на основе целостного подхода к изучению культуры и человека, вернуть человеку человека и его культуру.

Цели изучения культуры какой-либо страны могут быть разными, и в зависимости от преследуемой цели результаты этого изучения также будут различными. Если мы обращаемся к культуре Индии, как обычно обращаются к любой другой культуре, то мы изучаем персоналии, различные культурные явления, выявляем скрытый смысл, соглашаемся или спорим с выводами. При таком подходе мы удовлетворяем нашу потребность любознательности. Также мы можем посмотреть на влияние этой культуры на культуру других стран и увидеть ее и в текстах древнегреческой культуры, и в работах неоплатонизма, и в творчестве Фихте, Гете, Гегеля, Шопенгауэра, Гуссерля и т.д. Но откроем ли мы эту культуру таким образом?

Для чего мы изучаем культуру Индии? Для чего мы изучаем культуру вообще? С целью выявить своеобразие и исключительность форм? С целью показать оригинальность философских и богословских систем? С целью выявить иную систему терминов, с помощью которых выражается данная система

философии или религии? Этим мы до сих пор занимались. И это, хоть и удовлетворяет любопытство любознательных людей, удовлетворяет запросы государства в области международных отношений, но это не то, ради чего нужно активизировать этот процесс взаимного изучения наших культур. На основе такого подхода мы будем продолжать выстраивать структуру мало связанных и самодостаточных культур, оказывающих друг на друга «определенные влияния», и этим ограничиваться. В результате человечество представится в очередной раз не как человечество, а как набор разных специй в отдельных банках. Их можно смешать, но это вовсе не обязательно: их можно использовать и по отдельности, а можно и вовсе не использовать. Этот взгляд, согласно которому культуру отдельной страны или целого региона можно изучать в отрыве от изучения культур других стран и на этой основе ее значимость для мира, можно назвать генномодифицированным. И в результате получается однородная масса генномодифицированных культур. Пример этого-то, как мы изучаем европейскую философию и культуру: как самодостаточную. Хотя трудно себе представить большую степень подверженности влиянию со стороны культур и философий всех народов, которые европейские народы в свое время колонизировали, чем это происходит в европейской культуре.

Но человеческая культура имеет один общий для всех культур ген. Этот ген – ген собственно культуры, ген творческого выражения заложенных в человеке способностей строить, выражать радость в движении тела, в звучании голоса, изливать чувства в поэтическом слове или красках живописи, погружать в самопознание и познание окружающего мира в философии и богословии. И этот ген – общий для всех народов, потому что мы все – люди, не китайцы, не русские, не индийцы, а, прежде всего, люди. Каждый народ имеет свои привычные формы, свои понятийные и языковые системы. Он по-разному выразит эти человеческие чувства. Но это те же самые чувства, те же самые устремления человека к счастью и радости. Если мы не выявим эту изначальную основу для изучения культуры Индии, России и других стран и народов, то мы также застрянем на проблеме радикального различия «наших и чужих» понятий и терминов, образов и ритуалов, характера мышления. И как следствие, погрязнем во внешних формальных различиях и противопоставлениях. И человеческая культура как таковая в очередной раз ускользнет из наших рук. Мы будем видеть за ней индуса или русского, которых при благоприятных условиях можно

унизить и завоевать, культуру которых можно опошлить и не принимать во внимание многие века. Общеизвестна история с открытием храма Каджурахо одним западным миссионером. Какие выводы были сделаны из этого открытия? Ученый еще раз убедился в превосходстве культуры Запада. Таким образом, культура, за которой изначально видели или предполагали дикаря как ее творца, переставала быть культурой, достойной внимания, даже имея все необходимые признаки этого достоинства. Оценки многих западных мыслителей больны этим колониалистским занижением значимости культуры народов неевропейских, как правило, ими же обобранных.

Нам нужно искоренить не просто проявления колониализма в мышлении. А обнаружить и искоренить основы, его порождающие. Какие это основы? Прежде всего, не видеть за тем или иным культурным проявлением общечеловеческие тенденции. Нам нужно выстраивать изучение культуры как общечеловеческого феномена, как попытки наших далеких или близких собратьев выражать общие для всех стремления, чаяния и чувства, и под этим углом зрения изучать их специфику. Только тогда, когда культуры Индии, России, Запада, Африки, Америки, Ближнего Востока, Юго-восточной Азии будут осознаны как общекультурные, общечеловеческие явления, имеющие равную значимость для всего мира, мы сможем, наконец, раскрыть культуру как таковую и насладиться взаимным обогащением равноправных национальных культур. Настало время для изменения отношения к индийской философии со стороны европейски образованных людей. Время мышления колониалистов, принижающих значимость и место в общей культуре человечества каких-либо неевропейских культур должно неизбежно уйти. Иначе мы так и останемся в среде генномодифицированного западного безкультурья.

Если рассматривать культуру каждой страны как выражение сокровенного в человеке, как попытку прорваться к подлинному, к истине через творчество, то мы увидим удивительное родство культурных феноменов. И тогда различие форм, терминов, концепций не будет отвлекать нас от самого главного, не будет возводить между нами глухие стены и возвращать в нас чувство ложной национальной гордыни и исключительности, тогда мы осознаем культуру Индии, также как и культуру любой другой страны, как свою собственную культуру, потому что она также выражает общие для всех чаяния творческих людей, общие основы жизни. Тогда за различием терминов и концепций мы уви-

дим общие смыслы и значения, возможно, просто выраженные в иной форме и иной системе понятий и идей. Я убежден, если мы с такой точки зрения посмотрим на основы религиозных культур России и Индии, к примеру, Русского Православного вероучения и ведического знания Индии, то неизбежно придем к выводу, что в духовном отношении это одно и то вероучение.

Именно этот духовный общечеловеческий заряд и дает индийская мудрость миру. Духовные основы этой культуры – главное ее богатство. Она призвана одухотворить национальные культуры человечества, или, говоря иначе, способствовать развороту внимания представителя любой культуры на духовные первоосновы.

Как только ученые, даже именитые (подобно Гегелю и Гуссерлю), оценивают индийскую культуру с точки зрения чисто интеллектуальных достоинств по западной мерке, то они неизбежно теряют саму основу для адекватного понимания ее глубины и скатываются в низины европейского высокомерия, имея ее примитивной, детски-наивной, неразвитой, возникшей на заре человеческой цивилизации и т.п..

И в то же время порой невозможно полностью понять исходные интуиции крупных западных мыслителей без учета влияния со стороны Востока. Эти слова можно отнести к Геркалиту, Сократу, Платону, Пифагору, Плотину, Гете, Фихте, Гегелю, Шопенгауэру, Гуссерлю, Хайдеггеру и т.д [3]. Мой опыт анализа текстов Эдмунда Гуссерля показывает, что исходные интуиции Гуссерля имели восточные корни. И повышенное внимание к его творчеству со стороны индийских мыслителей, так и со стороны российских и европейских философов вовсе не случайно [4]. Феноменология Гуссерля может стать основой для выявления общей основы всех философий и культур.

Феноменологический метод, предложенный в начале XX века немецким математиком и философом Эдмундом Гуссерлем, заключается в переводе внимания с внешних объектов сознания на само сознание, на его структуры, благодаря работе которых мы имеем данными любые восприятия, смыслы и значения, предметы. Необходимой помощью в этом процессе является специфический прием, выраженный греческим словом «эпохе». Он заключается в так называемом «вынесении за скобки» всех имеющих место концепций, точек зрения, непроясненных предпосылок. Это кстати одна из причин сложности сравнительного анализа феноменологии с другими учениями, поскольку Гуссерль редко ссылался на кого-то в своих трудах.

Но, возможно, именно это сделало Гуссерля принципиально открытым для любых идей и любого опыта, лежащего в основе любых философских систем. Хорошо сказал об этой характерной особенности феноменологии – открытости – индийский философ Дж. Моханти: «Почти сорок лет работы над Гуссерлем – как я нахожу, обращая свой взгляд назад, – сделало меня свободным от какой-либо другой традиции и другой философской школы. Но будучи Гуссерлианцем я не нахожу доступ к другим философиям закрытым. Напротив, то, что является отличным в Гуссерлевском пути, – это открытость к феноменам, to the given qua given, к данному...» [5].

Гуссерлевская феноменология в силу своей специфики может стать почвой для преодоления радикальной дихотомии между Востоком и Западом, но только с помощью духовного ключа, который дает нам Индия.

На последнем перед рождественскими каникулами семинаре курса 1925-26 годов Гуссерль выразил важную для понимания отношения его с индийской философией (и не вполне оцененную еще) идею входа в феноменологию двумя возможными путями – через критику наук и через «мифически-практическое воззрение на мир», чему научное представление о мире полностью противоположно. Индийская философия исходит из идеи практического спасения души, в то время как Запад ставит целью чистую теорию, теорию без всяких внешних целей [6]. Внешне такое разделение выглядит разумным, но примечательно, что они охарактеризованы не просто как не сводимые друг к другу и не пересекающиеся противоположности, а именно как пути вхождения в феноменологию. Сама феноменология, по замыслу Гуссерля, призвана стать всеобъемлющей наукой, в которой получают прояснения основы всех наук и явлений культуры. Поэтому это замечание можно и нужно трактовать как указание на возможность преодоления противоположности Запада и Востока. И место такого примирения – это поле чистой в трансцендентальном отношении феноменологической работы. Впрочем, этот тезис не получил какого-нибудь развития у Гуссерля.

Такой возможностью преодоления противоположности Востока и Запада может стать построение новой феноменологии сознания с меньшим количеством неявных допущений, в которой опыт эстетический, духовно-нравственный и религиозный (что не одно и то же), вообще любой доступный человеку опыт получит – пусть даже в начале и гипотетически предполагаемую – возможность участвовать в конституции предметов мира

и сущностно ее определять. Это может перевернуть базисные основания феноменологии – духовно-нравственная практика, если она, в самом деле, способна изменять конститутивную работу сознания, в обратную очередь, может открыть в сознании трансцендентальные основы нравственного поведения и духовного отношения к миру. Человек обретет целостность в системе трансцендентально-феноменологического учения о сознании. Иначе говоря, нужно феноменологически проверить тот опыт, ту систему мировоззрения, о котором нам говорят индийские Веды, буддийские тексты. Это не противоречит заявленным в феноменологии принципам как «строгой научности», так и интересубъективности. Это говорит о том, что сама феноменология может стать для западных людей входом в индийскую философию, что, собственно, на мой взгляд, и пытался безуспешно сделать Гуссерль. Только в отличие от него нужно теперь попытаться погрузиться в феноменологию сознания с учетом духовной составляющей.

Гуссерль проделал колоссальную работу по извлечению базисных основ работы нашего сознания, благодаря которой мы можем сейчас и делать такого рода выводы и пытаться найти феноменологически оправданное решение для преодоления оппозиции Запада и Востока. Хотя, конечно, сам Гуссерль вряд ли бы разделил подобные идеи. Он осознавал различие целей в индийской и феноменологической философиях.

Когда-то принц-отшельник Сиддхарта после нескольких лет упорных духовных практик ради достижения истины (вечного счастья без страдания) решил отказаться от общения с мудрыми, чтения Священных Писаний, следования авторитету просветленных мастеров, чтобы обрести истину в своем собственном сознании. И достиг цели – стал просветленным, Буддой. Гуссерль, после многих лет напряженной работы придя к идее трансцендентальной редукции (эпохе), призванной вывести нас на необъятные просторы трансцендентально чистого сознания, также отказался от наивной веры в мир, от разного рода некритически принятых установок, от авторитетов мудрых и Священных Писаний, от влияний всех философских традиций и концепций, чтобы достичь истину в исследовании своего сознания. Но так и не был удовлетворен достигнутым.

Цели, которые ставили перед собой Будда и Гуссерль, различны. Один стремился к достижению состояния вечного счастья без страданий. Второй ставил целью прояснение работы сознания, благодаря которой мы имеем данными себя, других

и мир. В письме от 28 марта 1914 года к русскому философу Густаву Шпету (1879-1937) Гуссерль, говоря о смысле своего учения, выразил это кардинальное различие весьма недвусмысленно: «...Речь идет не о новом учении о спасении, благодаря которому верующий достигнет блаженства, но что открыта новая наука, бесконечно плодотворная почва для работы... Но, конечно, никакая добрая воля не поможет без настоящего эпохе, т.е., без решимости сорвать шоры исторических предрассудков» [7]. Не трудно догадаться, что под эпохе попадает и само учение, преследующее своей целью спасение. Но Гуссерль при этом сам устанавливает цель для своего учения – прояснение условий данности в сознании меня, других и вещей, феноменального мира в целом. И на фоне восточных идей на его учение также можно посмотреть как на попытку спасения. Целью спасения оказывается сам феноменально данный мир и сознание, единственная роль которого сводится к тому, чтобы этот мир был как-то дан. Не случайно, говоря об идее новой науки, он противопоставляет ей идею спасения души. Для него самого идея спасения не чужда, только объект спасения меняется.

Тем не менее, сам отказ Гуссерля от наивного понимания мира со всей наивной верой людей в окончательность и нерушимость этих смыслов, конечно, при всем коренном отличии от протеста Будды, сродни ему. Логика этого шага схожа. Если вся наша осознаваемая жизнь проходит во вселенной сознания, значит, нужно погрузиться в него, в исследование работы всех структур, основных принципов, смыслов, имеющих место в нем. И там искать и найти решение. И это как раз то поле, в котором разные культуры смогут понять и принять друг друга.

Гуссерль активно использовал восточную лексику – «Абсолютное сознание», «Абсолютное Я», «я без другого», «медитация», «очищение», «Я – безучастный наблюдатель», «реализация Божественности» (Богореализация), «внутреннее сознание», «редукция наивного полагания мира», «абсолютное настоящее», в котором заключены все времена, «сознание без мира» (без сознания мира), «отказ от наивной веры в мир» и т.д. Но при этом он наполнял эти термины совершенно иным содержанием. Хотелось бы заострить внимание на проблеме терминов и дескрипций [8]. В исследовании следует всегда определять значения используемых нами терминов, даже, если кажется, что эти термины имеют устоявшееся значение. По своему опыту изучения текстов Гуссерля могу сказать, что он переосмыслил буквально всю философскую и отчасти богословскую терминологию, наполнив

их иным, авторским, содержанием. Самыми сложными для Гуссерля в этом процессе ассимиляции оказались именно термины и значения индийской философии. При недооценке этого обстоятельства можно угодить в этот терминологический капкан, примеры чего мы можем встретить даже в творчестве весьма именитых исследователей. Эта проблема не столь безобидна, как может показаться. Именно по этой причине, на мой взгляд, существует проблема межрелигиозного, межкультурного понимания, когда одни и те же термины наполняются разными смыслами, а одни и те же смыслы выражаются разными терминами. Это касается и проблемы изучения индийских текстов не-индейцами. Поэтому наличие терминов адвайтической философии у Гуссерля и, более того, принятие их им, вовсе не делает его адвайтистом. Приведу по этому поводу пример.

В 1923 году Гуссерль весьма нетрадиционно для родного ему иудаизма и принятого им лютеранского протестантизма определяет суть своих религиозных взглядов: «Первичный религиозный опыт» есть «первичное переживаемое отношение к Богу, в котором субъект этой интуиции осознает себя не в качестве того, к кому обращен внешний по отношению к нему Бог, и не в качестве носителя сообщенного ему откровения; но он познает Бога, созерцая Его в себе, он сознает свое изначальное единство с Ним; осознает себя самого как само воплощение божественного света, как посредника, возвещающего о божественной сущности из самого заложенного в нем содержания божественной сущности» [9]. Свою позицию Гуссерль определяет как «неортодоксальный протестантизм» [10]. Если внимательно вчитаться в эти слова вне контекста феноменологии, мы увидим чуть ли не тождественность этого «неортодоксального протестантизма» ведическому учению об Атме, буддийскому учению о Будде, которые также призывают раскрыть Атму и Будду (соответственно) в себе, испытать их внутри себя.

«В этико-религиозных размышлениях Гуссерля Бог – это идеал абсолютного блага, сопричастность которому возможна только на основе непосредственно переживаемого опыта высших ценностей» [11].

Это определение было плодом религиозной интуиции Гуссерля. Теперь задача состояла в том, чтобы на основе феноменологического описания конституировать этого Бога в себе. И к чему приходит в этой своей попытке Гуссерль? Он не допускает даже мысли, чтобы опыт переживания высших ценностей как-то мог бы существенно определять процесс конституирования

предметного мира, структуру работы сознания, заключающейся в различении, синтезе и идентификации. Поэтому понятие «Бог» начинает включать в себя только всю потенциальную и актуальную конституцию интересубъективного мира, со всей сложной системой отношений между я и другими я, моей культурой и чужой культурой, моим миром и миром других и чужих. Поскольку вся эта конститутивная работа происходит внутри нашего сознания, мы говорим, что это и есть суть и предел богореализации нашего сознания, что, разумеется, противоположно смыслу понятия «богореализации» в Ведах. Игнорирование этого феноменологического контекста и дает основание некоторым исследователям зачислять Гуссерля в стан адвайтистов и даже именовать его «вторым Шанкарачарьей».

Гуссерль в своем стремлении разгадать тайну сознания (и всего познания) вовлекся в типично европейскую стезю – разводя человека познающего (конституирующего мир) и человека этически и эстетически оценивающего, любящего и ненавидящего, верующего и неверующего. С одной стороны, этические и эстетические нормы и предписания совершенно ничего не дают конститутивной феноменологии, они не участвуют в конституции предметов и субъектов феноменального мира. А с другой стороны, сами эти нормы и предписания никак не оправдываются конститутивной феноменологией, которая, как заявлено, призвана прояснить основы всякого познания, всей нашей жизни. Между человеком духовно-нравственно ориентированным и человеком познающим пролегла пропасть. И это суть основополагающая неявная предпосылка «беспредпосылочной» феноменологии. А вместе с тем основной ее принцип.

Но именно в утверждении фундаментальной связи между человеком нравственным и человеком познающим и заключается главное, с чем к миру обращается индийская духовная мысль. Духовно-нравственное поведение наряду с духовными установками человека на подлинную самоидентификацию может изменить саму структуру конститутивной работы нашего сознания и открыть особое состояние сознания, в котором не будет мира отличных от меня других людей и вещей (нирвана в буддизме, нирвикальпасамадхи в йоге, слияние с Богом в веданте), но в котором буду Я без другого, в котором будет сознание. Наш разговор о Гуссерле вызван стремлением показать, как принятие во внимание одухотворенной индийской мысли может изменить сам подход к рассмотрению западной философии и выявить иные пласты проблем, делая в то же время более прозрачными очень сложные пассажи ее наследия.

В рамках феноменологии оказывается несостоятельным религиозное учение о спасении (в смысле достижения буддистской нирваны или слияния с Богом в адвайте), которое выглядит простой фантазией, конститутивно не оправданной. Гуссерль определял эту религиозную культуру как результат мифологического творчества, а цель и смысл жизни в его рамках рассматривал как психологический шаг ухода от мира. Такие выводы, в частности, он делал на занятиях зимнего семестра 1925-26 годов. Поэтому, несмотря на использование восточной терминологии, на позитивное отношение к буддистской Сутта-питаке, Гуссерль был оппонентом индийской духовной мысли.

В чем же причина этого? Несмотря на все свои попытки проверить истины Востока, возможность сознания без мира, Я без другого, погрузиться в смысл Я, Гуссерлю недоставало главного – опыта такого переживания. Гуссерль, как честный исследователь, доверял только опыту, причем только своему личному опыту (хотя это противоречит интерсубъективной установке феноменологии, заключающейся кроме всего прочего и в принятии к исследованию любого, даже мне актуально не данного опыта). Главная проблема отношения Гуссерля (читай, западной философии) и индийской мудрости – это проблема опыта, различия принципиально разных типов опыта. На различном типе опыта базируется и разное понимание сознания – как принципиально различающее или же как сознание, в котором все различия не способны нарушить покой идеи, что все есть Я.

Основная скрытая предпосылка феноменологии Гуссерля – это принятый априори как принципиально непреодолимый ни в каком опыте факт мира феноменов, за которым стоит различающее сознание. Не само сознание само по себе, а именно различающее (и на этой основе синтезирующее и идентифицирующее) сознание этого мира было основой и целью изучения Гуссерля. Наивная вера в мир была редуцирована, но не сама вера в этот мир. Хотя разве это не наивно? Отрешенность сознания на Востоке будет означать преодоление фундаментальных и непреодолимых никаким образом, с точки зрения Гуссерля, основ функционирования сознания, благодаря которым вообще мир являет себя как отличный от меня мир других субъектов и вещей. Эти основы – различие, синтез и идентификация. Без них сознание быть не может, по Гуссерлю. Адвайта и буддизм настаивают на противоположном – сознание обретает свою подлинную сущность только в преодолении этих основ.

Собственно, в этом и заключена пресловутая проблема противостояния Востока и Запада. Есть ли решение ей? И на какой основе оно возможно? Думаю, есть. И этот выход показан многими индийскими мудрецами и святыми. Этот выход – в обращении, анализе и собственном обретении исследователем опыта практического переживания данных истин. Основой для такого анализа могут быть проблемы на стыке западной и индийской философии – проблемы я, проблемы отношения разных типов опыта – в состоянии бодрствования, сна со сновидениями и без сновидений, турии (сверхсознательном состоянии). Непонимание Вед происходит из-за узости и превратного понимания самой философии как пути познания истины. В итоге полноценное человеческое существо, призванное достичь истину во всей своей полноте превратилось в существо интеллектуальное, ограниченное только интеллектом как единственно достойным для раскрытия всей полноты истины. Другие составляющие человеческого существа не принимаются во внимание. В этом была беда Гуссерлевской феноменологии и вообще западной философии.

Еще хотелось в завершение обратить внимание на характер анализа духовного наследия Индии. Распространенный подход к интерпретации Вед – приписывание авторства, обращение внимания на изменение стилей, поэтику и философию со всем набором философской анатомии – логика, этика, эсхатология и т.д.. Но это все не имеет большого значения, если понимать Веда именно как священное писание, передающее нам духовное знание. Для такой интерпретации необходимо нам определить значение духовного, его составляющие, поле его реализации. Какой подход мы выберем, таким и окажется наша оценка Вед. Либо как незрелая поэтика, первые попытки познать окружающий мир, либо как первые зачатки философского мышления (мифологический подход). Либо как написанное в разные времена вобравшее в себя аромат своего времени (исторический подход). Либо так или иначе отражающий культурные особенности того времени, в какое они были написаны (культурологический подход), либо как эволюция философских воззрений (историко-философский подход), либо как различная постановка проблем и попытка так или иначе решить их (философский подход), либо как закодированное знание о мире и вселенной (эзотерический подход), либо как мистические прозрения, не требующие анализа, а требующие слепого принятия без обсуждения (догматический, мистический подход), либо как система ритуального отношения к миру и Богу (ритуально-религиозный подход). Но

отражает ли это сами Веды? И да, и нет. Да, потому что так или иначе содержат эту информацию, какую вскрывают эти подходы. Нет, потому что не ради этого они писались и давались.

Скорее, вслед за Шри Ауробиндо Гхошом, следует признать справедливость предположения наличия некоей кодировки в текстах, поскольку их невозможно принимать буквально. Но только вот какой ключ выбрать для расшифровки? Некий мистический ключ приведет нас к безответственным заявлениям и псевдопрозрениям; философский – к опять же признанию Вед первым творением незрелого человека, чтобы попытаться как-то выразить свое отношение к миру и природе, к самому себе; религиозный – уведет нас в царство ритуального мракобесия, когда слепое исполнение гимнов и исполнение предписанных ритуалов принимается достаточным для раскрытия истины. Как видим, все подходы предлагают ключи для расшифровки, но справляются ли они, отвечают ли достигнутые результаты назначению Вед? Как правило, наши незрелые оценки исходят из незрелости самого нашего подхода. Когда мы интерпретируем Веды как результат деятельности незрелого ума, не проявляем ли мы сами незрелость своего ума, поскольку априори достигнутые результаты в западной философии считаются априори чем-то более высоким. Достигли ли мы знания истины при владении всеми философскими подходами, открыло ли нам это царство истины? Нет. Тогда что же является незрелым? Те, кто говорил об открытии истины и пытался нам донести ее в разных формах, или мы, оценивающие ее и потерявшиеся в дебрях мыслительных поисков (или происков), в которых истине уделяется так мало места, почти ничего. Вот поэтому нужно отрешиться от всех подходов оценки Вед, имеющих место, и задать вопрос – что хотел сказать нам их автор, о какой истине говорится в этих Ведах? Нужно признать достижение истины за факт априори для отработки этой версии подхода, чтобы убедиться в ее реальности. Только это принятие априори должно быть затем подтверждено в процессе сложного анализа и в опыте, чтобы не скатиться в слепой догматизм, от которого веет могилкой. Так что же хотел нам сказать их автор?

Дать описание вселенной, иерархию, причинные механизмы осуществления природных процессов, смысл и назначение природы, мира и человека в нем, характер жизни человека, чтобы обрести истину, что есть истина, что есть человек, что есть Бог, что есть природа. Все эти знания даны для того, чтобы человек не вел слепую жизнь, а вел осознанную жизнь, придерживаясь определенных

правил отношения в обществе, в семейной жизни, в личной жизни. Но что значит вести осознанную жизнь? Это значит знать, для чего я пришел в этот мир, что является причиной именно такой жизни, почему моя жизнь полна невзгод или, наоборот, радости, что я должен делать, чтобы реализовать смысл своей жизни. Определение поэтапной духовной практики для всех людей, для всех сознательных существ в мире – это является ключом к распознаванию внутреннего смысла священных ведических писаний. Они перестают быть незрелым плодом сознания первобытного малообразованного человека, а оказываются зрелым духовным плодом людей, познавших истину и желавших по воле самой этой истины поделиться ею с людьми. Думаю, что кодировка этих знаний должна была быть, чтобы не давать их лицам, не стремящимся к знанию, а стремящимся к власти, силе, богатству. В этом смысл наличия множества ведических историй, противоречащих друг другу. На самом деле, это не плод незрелости, а плод искусного разума, чтобы не дать впасть в иллюзию буквального понимания историй, буквальной интерпретации Вед, чтобы научиться извлекать духовные уроки для своей жизни из этих историй. Именно духовная логика делает эти внешне противоречивые истории логично связанными и требующими одна другую: духовная логика развертывания событий внутренней жизни человека, идущим по духовному пути.

Мы должны изменить сам подход к изучению и западной, и русской, и индийской, и какой-либо иной культуры с традиционного западного, задеиствующего только интеллект, на всеобъемлющий духовный. С этой точки зрения, процесс раскрытия истины может оказаться совсем иным. И в этом процессе неожиданно могут получить свое место в общем знании о человеке даже ритуалы и мантры, описанные в Ригведе и Яджурведе, раскрыться в самом выгодном свете своеобразие русской духовной философии и культуры и т.д.

ЗаклЮчить свою статью хотел бы словами С. Радхакришна-на: «Преодолев затруднения внешнего порядка, мы почувствуем конгениальное биение родственного человеческого сердца – не индийского, не европейского, а просто человеческого» [12].

Использованная литература и примечания:

1. *Радхакришнан С.* Индийская философия. В 2-х т. Т. 1. М.: Иностранная литература, 1956. С. 24.
2. Там же. С. 6.
3. Общая тенденция внимания к Востоку на Западе, начиная с Альберта Великого (XIII век) до Ницше (XIX век) освеще-

на в работе: Торчинова Е. А., Корнеева М. А. Хайдеггер и восточная философия. СПб.: СПб философ. об-во, 2001. С. 63-87.

4. Гуссерль был знаком с индийской философией и проявлял к ней устойчивый интерес в течение всей жизни, начиная со времени своего студенчества. Кроме того, Гуссерль внимательно читал и тексты буддийской «Суттапитаки» и даже написал нечто вроде обзора, который был опубликован в 1925 году. Многие факты, подтверждающие это, изложены в статье: Schumann K. Husserl and Indian Thought // Phenomenology and Indian Philosophy. New Delhi, 1992. Этим объясняется наличие большого количества чисто индийской терминологии в текстах Гуссерля.

5. *Mohanty J. N. Phenomenology and Indian Philosophy // Phenomenology and Indian Philosophy. New Delhi, 1992. P. 8.*

6. Цит по: Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. С. 22.

7. *Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. С. 81.*

8. Хотя нужно учитывать специфику гуссерлевской феноменологии. Он переосмысливал практически все термины мировой философии в своем ключе и придавал им иное значение. Об этом см.: Гуцалов А. А. Термины и дескрипции в феноменологической философии Э. Гуссерля // Современная неклассическая философия: сб. матер. межвуз. конфер. М., 2008. С. 32-40.

9. Цит по.: Молчанов В. И. Гуссерль // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2005. С. 517-518.

10. Там же. С. 518.

11. Там же.

12. *Радхакришнан С. Индийская философия ... С. 7.*