



ем релятивизма нет смысла вести борьбу, так как оно есть «данность» современной науки, считает Л.А. Маркова, настаивая на том, что совершенно иные типы мышления, рациональности и науки «вышли из самой научной классической рациональности в результате ее внутренней трансформации»¹⁷.

Таким образом, проведенный анализ проблемы релятивизма подтвердил фундаментальность последнего. Переосмысление феномена релятивизма современными эпистемологиями с учетом возрастания его конструктивной роли в познании является одной из основных задач философии науки в настоящее время. Утверждение равенства разных моделей описания мира, концептуальных схем как онтологий, существующих на принципах взаимодействия, несводимость их к одной универсальной теории (в реальности – неполной, так как выбор теории всегда произволен) являются, на наш взгляд, неоспоримыми достоинствами рассматриваемого феномена. Релятивистские теории также во многом способствуют созданию общих схем организации опыта.

Примечания

- ¹ Микешина Л.А. Философия познания: Полемика главы. М., 2002. С.417.
- ² Хакинг Я. Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук / Пер. с англ. С. Кузнецовой. М., 1998. С.22.
- ³ Хакинг Я. Указ. соч. С.80.
- ⁴ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С.233.
- ⁵ Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / Пер. с англ. А. Костиковой, Д. Кралечкина. М., 2002. С.90.
- ⁶ Ross A. Strange Weather: Culture, Science, and Technology in the Age of Limits. L., 1991. P.549.
- ⁷ Сокал А., Брикмон Ж. Указ. соч. С.169.
- ⁸ Решеф Н. Границы когнитивного релятивизма // Вопр. философии. 1995. №4. С.47.
- ⁹ Пассмор Дж. Современные философы / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой. М., 2002. С.97.
- ¹⁰ Патнем Х. Философы и человеческое понимание // Современная философия науки: Хрестоматия. М., 1994. С.146.
- ¹¹ Хакинг Я. Указ. соч. С.45.
- ¹² Там же. С.31.
- ¹³ Там же. С.139.
- ¹⁴ Новая философ. энцикл.: В 4 т. М., 2001. Т.4. С.288.
- ¹⁵ Микешина Л.А. Указ. соч. С.429.
- ¹⁶ Патнем Х. Указ. соч. С.29.
- ¹⁷ Маркова Л.А. Одна наука – один мир? // Науковедение. 2000. №1. С.128–144.

УДК 2-1

СТРУКТУРА ПРАКСИСА В РЕЛИГИОЗНЫХ ОНТОЛОГИЯХ: КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ ТРАДИЦИОННЫХ ПРАКТИК ИСИХАЗМА И ЙОГИ

М.С. Городнева

Саратовский государственный университет
E-mail: gorodnevams@rambler.ru

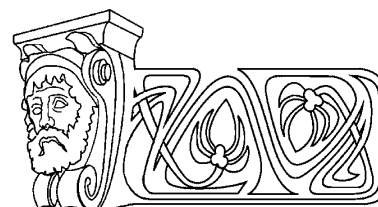
В статье обращается внимание на специфический вариант онтологического взаимодействия сознания и бытия через религиозную практику. Автор стремится проследить общие механизмы взаимодействия сознания с бытием, а также выявить динамику этих отношений, задаваемую самим субъектом.

Ключевые слова: бытие, религиозный праксис, первоисток, трансцендентальная субъективность, интенциональность, любовь.

Structure of Praxis in Religious Ontologies: Comparative Analysis of Traditional Practices of Hesyachasm and Yoga

M.S. Gorodneva

The article observes the problem of introduction the phenomenon of spiritual religions experience in the field of the philosophical discourse. The analysis of the phenomenon is performed by means of



the categories of religious praxis. Much attention is paid to specific version of ontological interaction between consciousness and existence though practice. The perspective of the application of such methodology to the studying of the modern dynamics in social religious institutions is offered.

Key words: existence, religious praxis, origin, transcendental subjectivity, intentionality, love.

Осмысление такого феномена человеческого бытия как «духовное делание» содержит в себе мощную философско-мировоззренческую базу для понимания природы человека. Укорененность человеческого существования в бытии порождает практиче-



ский аспект действия – творения смыслов и духовно-энергетический аспект взаимодействия с бытием. Праксис в онтологическом смысле выступает универсальной формой взаимодействия человека с бытием. Также в нем отражена внутренняя потребность, стремление к определенной цели. Вследствие этого рождается стратегия действия, нацеленная на отношение. Религиозный праксис в чистом виде представляет собой поиск предельных основ бытия и осуществление искомого духовного состояния в своей жизни.

Одним из главных свойств праксиса, играющих немаловажную роль в формировании религиозного опыта, является интенциональная направленность сознания и специфическая природа объекта этой направленности. В исследовании сделана попытка объяснить истоки религиозности посредством осмысления религиозного праксиса с точки зрения феноменологического подхода. Специфика религиозной феноменологии заключается в необходимости изучить динамику сознания в постижении религиозных феноменов. В этом отношении объектом анализа феноменологического метода выступает не эмпирический индивид как таковой, но основание поступков индивида, так называемый «практический интерес», который движет людьми в их религиозности и духовном самоопределении. Феноменологический подход позволяет выявить онтологические истоки взаимодействия сознания и бытия на уровне трансцендентальной субъективности.

С позиции феноменологического подхода анализируется не только феномен и смысл религиозного праксиса, но, в первую очередь, интенциональность самого акта. «Интенциональность, – отмечает П.П. Гайденко, – является одновременно и активной и пассивной, в ней совпадает и действие и созерцание, в ней уже нет различия между теоретическим и практическим отношением: это различие характерно лишь для эмпирического мира»¹. Направленный на предмет интенциональный акт сознания наполняется бытием этого предмета.

Интенциональность сознания как инструмент познания религиозных феноменов может быть востребован в современной феноменологии религии как способ существо-

вания сознания в горизонте религиозного праксиса. Воспроизводство религиозных символов и того, что «*значимо*», производно от функционирования сознания субъекта праксиса. Это конституирование осуществляется в чистых переживаниях сознания, создающих смысл и полагающих его в интендированных образах. Итогом становится постижение очевидности и ясного различия *смысловой структуры* объекта концентрации. Соответственно, деятельность сознания в процессе праксиса может рассматриваться как форма умозрения.

Фундаментальной чертой феноменологического подхода является наличие интенцирующего субъекта – «Я есмь» – то, что в феноменологии Э. Гуссерля именуется трансцендентальной субъективностью. Присутствие субъекта практики как *существующего* в бытии, раскрывает «Я есмь» как существование. Определение субъекта в качестве экзистенции говорит о возможности отношений с бытием, и религиозный праксис является одной из таких форм. В горизонте духовного праксиса возникает проблема intersubjectivного конституирования как интенциональный опыт Другого, который осуществляется посредством «вчувствования». Вчувствование есть специфический способ существования интенциональных переживаний, при котором восприятие в личностном опыте Другого как «Ты» полагается не на внешние атрибутивные свойства, а на усмотрение сущности Другого.

Выстраивание отношений через приоритет усмотрения сущности Другого рассматривается как отношения в любви. Устанавливается аутентичный контакт, способствующий раскрытию субъектов диалога. Любовь выступает как интенциональная направленность отношения Я – Ты. С позиции диалогического подхода, отношения «Я – Ты» всегда сопровождаются любовью. Философская феноменология интуитивно разделяет данный тезис в лице Э. Гуссерля: «Будучи универсальной проблемой, любовь в подлинном смысле является одной из главных проблем феноменологии»². В каждом отношении Я – Ты просвечивает отношение Я – Вечное Ты (Первоисток). Религиозный



праксис начинается с того, что субъект *готов* к диалогу и желает, *стремится* к встрече. Через взаимодействие в любви человек постигает свою суть, трансцендентальную субъективность, осуществляя собственный телос. Таким образом, взаимодействие субъекта с истоком религиозного праксиса отражается в схеме «S-S», в качестве объекта праксиса выступает искомое состояние, получаемое в результате энергичного взаимодействия.

Человек духовно сопричастен единому бытию и воспринимает свою укорененность через чувство единства, вечности и бесконечности, что является импульсом, выходящим за пределы налично данного бытия. Такой импульс, ведущий к изменению стратегии жизни и впоследствии к онтологической трансформации, должен быть импульсом, не относящимся к налично данному бытию. Это дает основание сделать вывод о существовании Первоисточка бытия, который является причиной подобных ощущений. Феноменологический подход позволяет рассмотреть сущность феномена безотносительно к конкретной религиозной традиции. В зависимости от культурно-исторических условий Первоисток конституируется различно: как индивидуальный Бог, безличное божественное начало, разнообразие творящих сил и божеств и т.д.

Следует рассмотреть взаимозависимость онтологической модели религиозной системы от характера интенциональности акта праксиса, а также при общности структур практик показать разницу в онтологиях. Для этого необходимо провести компаративистский анализ онтологических моделей религиозных систем «чистого опыта» и «откровения»³ с позиций феноменологического подхода. Видится необходимым сопоставление двух видов религиозных практик – исихазма и йоги. Обе практики являются квинтэссенцией опыта в сложившихся формах религиозной культуры. На их примере представляется возможным проследить общие механизмы взаимодействия сознания с бытием через такую форму отношений как религиозный праксис. Исследуемой областью являются ментальные конструкции, работающие при

энергичном взаимодействии человека и бытия. Ментальный конструкт обусловлен антропологической стратегией поиска взаимодействия с бытием. В дальнейшем сформированный конструкт задает форму праксиса и его границу для субъекта.

Восточная философия центральным пунктом своего осмысления делает опыт Просветления. Вместо постановки вопроса в русле западноевропейской рациональной мысли о том, «что есть человек (вообще)», в буддизме или йоге задается непосредственный вопрос «кто Я». Универсальной психотехникой, которую можно охарактеризовать как религиозную систему чистого опыта, является йога. Реальность «я» обнаруживается путем энергичной трансформации деятельности сознания и проникновения под те умственные наслоения, которые скрывают божественную природу Пуруши. В качестве метода раджа-йога выделяет восемь этапов: яма, нияма, асана, пранаяма, пратьяхара, дхарана, дхьяна, самадхи⁴.

Как известно, йога в теоретических положениях опирается на философию санкхьи. Антропологическая стратегия, задаваемая классической санкхьей, понимается не как единение с Богом, что характерно для эпической, а как разотождествление духа и материи. Согласно санкхье существует положение о двух сущностях основной природы – это «владыка» (Пракрити) и Пуруша. Созерцающая по отдельности Пурушу и Пракрити, созерцатель выходит из материального мира и прекращает свои перерождения. Однако если санкхья придерживается того, что познание является средством освобождения, то йога настаивает на методах достижения сосредоточенности и активного усилия.

В духе буддизма Патанджали провозглашает, что для мудрого все есть страдание в силу всеобщего непостоянства, беспокойства, следов кармических отпечатков и противоречивого развертывания гун. Согласно раджа-йоге, страдание (duhkha) причиняется объединением сознания с тем, что оно рассматривает. Страдание является результатом неведения, которое коренится в психике человека – читте. Читта связана с гунами и претерпевает модификации в зависимости от



преобладания одной из них. Она бессознательна, становится сознательной благодаря отражению Я, которое в ней находится. Сознание Пуруши, отраженное в ней, приводит к впечатлению, что он и есть испытывающий переживания.

Действительно, видящий не есть то, что он видит. «Абсолютная обособленность Видящего» достигается благодаря «различающему постижению» (II, 26), которое определяется как знание сущностного различия Саттвы и Пуруши. Различение Саттвы и Пуруши основано на глубинном онтологическом разъединении Пуруши и Пракрити в ее тонкой модификации читты (индивидуальной психике). Связь с объектом может быть вызвана впечатлением психики на «тонкие», «благие» уровни материи (Саттва). Неразличение читты и Пуруши порождает «субъективный» опыт, что приводит к возникновению эго со всеми сопутствующими элементами. В йоге, а впоследствии и в буддизме природа читты постигается в сердце. Сосредотачиваясь на сердце, человек обретает знание природы своего ума: «путем выполнения самьямы на сердце наступает осознание читты» (III, 35).

Бесстрастие как непривязанность к явлениям мира истоком своим имеет принцип Ахимсы, являющийся основой духовной практики. Ахимса, в широком смысле понимаемая как непричинение вреда живому, включает в себя доброжелательное отношение, сострадание и со-радость. Ахимса раскрывается как действующая этическая компонента в отношениях с бытием, а также как онтологическая установка сознания, не рассматривающая бытие как цель для себя. Совершая действия, человек не получает привязанности (отпечатков) в читте, то есть удовольствия или неудовольствия от плодов действия.

Таким образом, йога в качестве цели практики видит необходимым «прекращение деятельности сознания», то есть прекращение существования всех форм развертывания, или актуальных состояний эмпирического сознания, благодаря чему Пуруша перестает отождествлять себя с состоянием материи и реализует собственную природу.

Пракрити, выполнившая свое назначение, возвращается в свое исходное состояние, а Пуруша пребывает в своей истинной природе – сварупа (III, 34). Высшее бесстрастие, разрывающее цепь сансары, является целью истинного знания.

В йогической практике импульс Первоисточка конституируется как природа изначального истинного Знания. Йогин, энергично взаимодействуя с Первоисточком бытия, наполняется этими качествами. Реализация импульса происходит через интенциональную направленность субъекта на природу психики, при этом особо важной областью становится сердце как духовный центр существа. Через постижение природы психики субъект способен заключить в скобки внешние структуры личности эго и постичь свою внутреннюю духовную природу. Постигание себя на уровне трансцендентальной субъективности актуализирует, делает очевидным укорененность субъекта в едином бытии, что отражено в феномене Самадхи.

Анализируя религиозную практику «умного делания», следует отметить необходимость взаимодействия человеческой устремленности, отраженной в «духовном делании», и Божественной благодати. Слово «исихия» происходит от греческого слова ἡσυχία, означающего «тишина», «молчание». В аскетической литературе оно переводится как священное или сердечное безмолвие. Исихия – цельный строй существования, охватывающий всего человека, его поведение, внешний и внутренний уклад. Внутренняя сторона исихийного строя формируется такими методиками, как сведение ума в сердце и непрестанная молитва⁵.

Важнейшими ступенями практики служат перемена ума (метанойя), заключающаяся в осознании поврежденности грехом своей природы, и перемена ценностно-смысловых доминант, борьба со страстями (невидимая брань), бесстрастие и исихия, давшая имя всей традиции, сведение ума в сердце, чистая молитва и созерцание Нетварного Света. Это требует от человека состояния бдительности. Постоянное «бодрствование» сознания, «трезвение» и «памятование» в сердце дает необходимую степень осознанности и концентрации для практики «умного делания».



Раскрытие сердца предполагает трансформацию личности через «покаяние», «смирение». Покаяние в аскетике рассматривается как борьба со страстями, требующая мобилизации силы воли, напряжения всех душевных сил. В процессе преодоления страстей и достижения состояния бесстрастия возникает новый тип энергийного образа, в котором образование страстных состояний происходит с меньшей интенсивностью. На этом этапе играют существенную роль «смиреномудрие», и «милосердие». Вследствие глубинных изменений психики и успокоения ума достигается «безмолвие».

Интенциональная направленность на объект практики языком Традиции представляется как «стяжание благодати Духа Святого». Побочным результатом становится изменение природы человека – обретение «образа и подобия Божия», обожение человеческой природы, определяемое отцами Церкви как соединение человека с Богом по энергии. Сочетание устремленности человеческого сознания и участие Божественной благодати в духовном восхождении выражено в Традиции понятием синергии.

Переход с одного онтологического уровня «бытия-действия», «бытия-сознания» на более высокий уровень восприятия и существования отмечается переходом, преодолением границ невозможного. Процесс осуществляется синергично: устремленное к цели практики сознание отвечает на импульс Первоисточника бытия, преломленный в сознании как зов Божественной благодати.

Таким образом, значимой компонентой праксиса выступает искомое состояние, получаемое в результате энергийного взаимодействия, с одной стороны, между субъектами праксиса, с другой – в результате взаимодействия с конституируемой смысловой компонентой на уровне трансцендентальной субъективности. В исихастской практике реализация *смысла праксиса* («умного делания») заключается в «*стяжании Духа святого*» – в обретении личных энергийных отношений с Богом, а искомое состояние выражено энергийным концептом «обожения» человеческого существа.

Сравнительный анализ практик показывает наличие общей структуры духовного

делания, ведущих к определенным состояниям сознания:

1) этическая подготовка воспитывает чистоту мысли и чувства, отрешенность и непривязанность (вайрагья) к мирскому. Воспитывается бесстрастие. В йоге это принципы Ямы, Ниямы, в исихазме – заповеди Ветхого и Нового Заветов;

2) телесное очищение. Чистота тела, правильная асана, дыхание (пранаяма) помогают концентрации ума на духовном процессе;

3) концентрация на объекте практики. Воспитывается воля, с помощью которой вырабатывается направление ума – имеется в виду концентрация ума на сердце (низведение ума в сердце/саньяма на сердце) для подготовки к созерцанию объекта/дхарана;

4) глубинная внутренняя медитация представлена как безмолвное созерцание объекта. Самодвижность молитвы/дхьяна;

5) слияние с объектом. Реализация цели практики. Обожение вследствие энергийного слияния с Богом/ Просветление вследствие осознания природы Пуруши. В обоих случаях постижение объекта и реализация цели практики возможны благодаря концентрации на сердце.

Механизмы реализации интенционального акта в религиозных практиках могут носить сходные черты, что объясняется общей психофизической компонентой. Однако смысл интенционального акта (ноэма) может различаться, что обуславливается онтологической моделью. В каждой религиозной системе имеется свой «ментальный слепок» бытия, проявляющийся через структуру догматики, терминологию и форму отношений сознания с высшей реальностью, формирующей тип религиозного сознания. Конечный смысл той или иной религиозной практики определяется предзаданной в конкретной традиции онтологической моделью, что отражается на всей структуре деятельности субъекта праксиса. Поскольку интенциональность сознания и есть динамика, предполагающая творение ментальных форм, очевидна взаимообусловленность созданной онтологической матрицы и интенционального акта, творящего ее в себе.



Примечания

¹ *Гайдено П.П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистическая категория трансценденции // Современный экзистенциализм. М., 1966. С.93.

² *Гуссерль Э.* Теология и любовь. Цит. по: *Бабушкин В.У.* Феноменологическая философия науки: критический анализ. М., 1985; Цит. по: *Diemer A.* Edmund Husserl: Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Hain, 1965. P.292.

³ Указанный вариант демаркации религиозных систем см.: *Торчинов Е.И.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. С.69–74.

⁴ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992. Гл. II, шлока 29. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте с указанием главы и шлоки.

⁵ См.: *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С.78.