

**А.В. Фролов**

## **ЭПОХЕ́ И ОТРЕЧЕНИЕ ОТ МИРА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ХРИСТИАНСКОЙ АСКЕТИКЕ**

**Фролов Александр Викторович** – кандидат философских наук, старший преподаватель. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alloff2008@yandex.ru

В статье сопоставляется отношение к миру в христианской аскетике и феноменологическая практика работы с естественной установкой. Соответственно, в фокусе внимания оказываются ключевые шаги реализации, с одной стороны, аскетического, с другой – феноменологического опыта: отречение от мира и феноменологическое эпохё. Автор исходит из того, что в современной философии именно феноменология (в том числе в ее экзистенциальном изводе) сделала темой своих исследований человеческое мироотношение; именно благодаря ей в центре внимания оказываются мир как феномен и экзистенциальные связи человека с миром. В то же время, глубокая проработка опыта мирского существования характерна и для аскетической традиции, в данном случае христианской (буддийская аскетика в статье не затрагивается). Задачей автора является кросс-дисциплинарное сближение обеих традиций и выявление в этом сближении общих проблемных мест. При этом учитываются попытки такого сближения, предпринятые другими авторами (С.С. Хоружий, Н. Деппраз, К. Гшвандтнер), указывается на возможные недочеты их подходов, связанные, в интересующем нас аспекте, с излишне смелой трактовкой аскетических практик как своего рода вариантов осуществления феноменологического эпохё. По мнению автора, между тем и другим сохраняется принципиальная разница, т.к. остается под вопросом, может ли вообще эпохё нейтрализовать экзистенциальные связи человека с миром и, соответственно, быть уподоблено отречению от мира в аскетике.

**Ключевые слова:** феноменология, аскетика, интенциональность, вовлеченность, мир, эпохё, отречение от мира

**Для цитирования:** Фролов В.В. Эпохё и отречение от мира в феноменологии и христианской аскетике // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 4. С. 127–143.

В современную эпоху, характеризующуюся (особенно для жителя мегаполиса) обилием более или менее доступных продуктов потребления, сервисов и услуг, а также безудержным информационным карнавалом, отношение

человеческой экзистенции к миру<sup>1</sup> вновь становится насущной проблемой. Мир издавна был на подозрении как у философов, так и у последователей религиозных учений. Платоники и христиане, буддисты и суфии с давних пор понимали, что для отвоевания свободного отношения к миру требуются усилия, внимание, перестройка сознания, изменение самого вектора существования. Характерная черта современного мира состоит в том, что он заигрывает человека безвозвратно, зачастую не давая ему даже шансов проявить сопротивление. На это работают индустрии социальных сетей, новостных блогов, видеоигр, шопинга, туризма и пр. Во многое из этого человек погружен сегодня с раннего детства. Люди заворожены тем, что им предлагает изощренная механика современной цивилизации. Обычный смартфон заключает в себе универсальный горизонт возможностей, «горизонт всех горизонтов». Поэтому сегодня возрастает значимость аскетических и, шире, философских практик, помогающих проблематизировать наш наивный, естественный способ проживать мир и быть вовлеченными в него<sup>2</sup>. Пожалуй, только совершая некоторую эпоху, воздерживаясь от тех или иных влечений и увлечений, сегодня можно сохранить человеческое в человеке, предотвращая его безвозвратное рассеивание в сетях потребления. В данной связи мы исследуем соотношение двух традиций, непосредственно касающихся вышеуказанных проблем: с одной стороны, это такое философское направление, как феноменология, с другой – христианская аскетика<sup>3</sup>. Нас интересует, как в этих традициях прорабатывается человеческое мироотношение, как они работают с наивностью нашего естественного опыта мира, в чем они сближаются, а в чем расходятся друг с другом.

Возникает вопрос: почему именно феноменология? Прежде всего, отметим тут, что в современной философии тема мира приобрела новое звучание. Будучи вписана в метафизические рамки, она долгое время рассматривалась преимущественно с точки зрения соотношения между Творцом и творением. Постепенно терялось ощущение загадочности мира, было забыто свойственное древней философии удивление, сопутствующее восприятию этого феномена. Последнее характерно, в частности, для метафизики лейбницеvской школы и отчасти для Канта, хотя у Канта удивление перед миром прорывается в его знаменитой фразе о звездном небе над головой и нравственном законе внутри. И только с появлением в XX в. экзистенциальной философии и феноменологии мир, как *главная* философская тема,

<sup>1</sup> Далее мы будем говорить о *мироотношении*. Мироотношение (Weltbezug) – термин Хайдеггера, обозначающий целостность связей человека с миром (в понимании, настроенности, озабоченности, действии, познании и т.д.). Фактически является синонимом «бытия-в-мире».

<sup>2</sup> Вовлеченность, ангажированность (фр., англ. engagement) – термин, используемый в экзистенциальной философии для характеристики человеческого существования как существования несамодостаточного, зависимого от мира, всякий раз растворяющегося в ситуации, целях, проектах и пр.

<sup>3</sup> Существует довольно обширная литература на тему «Феноменология и буддизм», в которую мы здесь не углубляемся (см., например: *Ланатин В.А.* Феноменологическая редукция Э. Гуссерля в свете буддийской медитации // *Философская мысль*. 2021. № 3. С. 81–93; *Gokhale P.P.* Buddhism and Phenomenology: With Special Reference to Mindfulness Meditation // *HORIZON: Studies in Phenomenology*. 2018. No. 7 (2). P. 452–471). Нас интересуют исследованные в гораздо меньшей степени пересечения между феноменологией и христианской аскетикой, хотя и между христианской и буддистской аскетикой имеется немало общего. Мы не будем затрагивать другие аскетические традиции – платоническую, суфийскую, джайнскую и пр.

снова находится в фокусе внимания философов. Так, М. Хайдеггер в своей экзистенциальной аналитике, разрабатывая концепцию человеческого бытия-в-мире, мыслит мир как экзистенциал, т.е. как онтологическую характеристику человеческого способа быть. Быть человеком, по Хайдеггеру, значит быть в мире; способность иметь-мир свойственна только человеку. Кроме того, Хайдеггер исследует формы вовлеченности человеческого существа в мир, выдвигая на первый план категорию *заботы*. Забота мыслится им как фундаментальная черта человеческого бытия-в-мире, благодаря ей мы всегда чем-то заинтересованы, строим планы, реализуем намерения и т.д., причем делаем это прежде всего *ради самих себя*. Хайдеггер подчеркивает, что это *мир озабочивает* и что выйти из круга заботы невозможно<sup>4</sup>. Кроме того, Хайдеггер обращается к феномену любопытства, который характеризует обычный для человека способ быть заинтересованным в мирской жизни, в событиях мира<sup>5</sup>. Наконец, о глубокой укорененности экзистенциальной аналитики в христианской традиции говорит и хайдеггеровская трактовка бытия-к-смерти, особенно акцент на необходимости удерживать факт собственной смертности для достижения подлинного способа существования, с чем можно сопоставить аскетическую практику памятования о смерти.

Оригинальная концепция мира была выработана и в феноменологии, которая разделяет с экзистенциальной аналитикой некоторые базовые установки. Феноменология, прежде всего в лице ее основателя Э. Гуссерля, исходит из идеи интенциональности сознания (при этом интенциональность иногда рассматривают как аналог хайдеггеровского бытия-в-мире)<sup>6</sup>. «Я» как сознающий себя субъект находится в ориентации на мир, обретает себя в сознании бытия – бытия внешнего, трансцендентного мне самому. И это интенциональное сознание мира есть фундаментальная черта человеческого опыта: большая часть того, что я воспринимаю, мыслю, чувствую, представляю, – все это с точки зрения феноменологии формы участия в мире. Причем человек, как правило, не отдает себе отчета в том, что мир во многом, а иногда и всецело определяет формы его интенциональной активности, задает ее ориентиры. В естественной, наивной установке формы человеческого участия в мире остаются неподотчетными, выпадают из поля внимания. Исследовать их можно, только прибегая к особым техникам, прежде всего к рефлексии, а наиболее радикальным образом – с помощью феноменологического эпохэ (феноменологической редукции)<sup>7</sup>. Собственно, этот интерес

<sup>4</sup> Здесь он расходится с евангельской концепцией заботы (Мф. 6:19–34), а также с восточными практиками недеяния: и там, и там допускается возможность фундаментальной беззаботности как не-связанности миром и тем здоровым смыслом, который мир навязывает.

<sup>5</sup> Христианские авторы (Хайдеггер в этой связи ссылается на бл. Августина) говорят в этой связи о «похоти очей»: «Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (Иак. 2:16).

<sup>6</sup> См., например: *Сартр Ж.-П.* Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 318–320; *Холл Х.* Интенциональность и мир – I раздел «Бытия и времени» // Мартин Хайдеггер. СПб., 2004. С. 253–274. Хайдеггер с такой трактовкой интенциональности, как известно, был не согласен.

<sup>7</sup> Вопрос о том, как соотносятся эпохэ и редукция, заслуживает отдельного рассмотрения (см. об этом: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 76). Мы придерживаемся мнения, что эпохэ – это начальный и самый главный шаг редукции, заключающий в воздержании от полагания т.н. бытийного тезиса, его приостановке.

к миру и к человеческим способам проживать мир и мотивирует сближение аскетики и феноменологии, поскольку аскетический опыт также коренится в глубинной проработке отношения человека к миру и его воздействиям (правда, тут, в отличие от феноменологии, эта проработка во многом зависит от установок религиозной веры и нацелена на решение задач сотериологического плана). Нас в указанном сближении будет интересовать прежде всего тема феноменологического эпохэ, хотя связи между аскетической практикой и феноменологическим опытом ею не ограничиваются.

Попытки сопоставить феноменологию с христианской аскетикой хотя и редки, но все же не являются новостью<sup>8</sup>. В отечественной философии прецедент был создан С.С. Хоружим в книге «К феноменологии аскезы» (1998). Прочие авторы в основном ссылаются на него, указывая на фундаментальное значение трудов Хоружего для развития данной проблематики<sup>9</sup>, хотя многое в его трактовке феноменологии вызывает вопросы, в частности истолкование интенциональности (интенционального акта)<sup>10</sup>. Хоружий, которого в аскетической практике интересует по преимуществу исихастский опыт умного делания и сопутствующее такому деланию созерцание нетварного света, утверждает, что феноменология не просто применима для описания опыта исихастов, но что последний сам по себе феноменологичен. Исследователь пишет:

...мы не просто установим, что «в рамках феноменологической установки» (правда, с ее определенным обобщением) возможно «описывать и анализировать» исихастский опыт. Как выяснится, имеет место нечто большее: сам этот опыт... в своей собственной, имманентной организации чрезвычайно близок к структуре феноменологического (интенционального) опыта, включая в себя стадии редукции, интенционального всматривания и, в некоторой обобщенной форме, ноззиса – разумеется, описываемые в аскетическом дискурсе, далеком от философского. Тем самым, в своей внутренней организации, «внутреннем органоне», исихастский

<sup>8</sup> Безусловно, сближение феноменологии (имеется в виду «философская» феноменология, а не т.н. «феноменология религии») с христианской традицией имеет давнюю историю – от Ж. Херинга и Э. Штайн до Ж.-Л. Марьона, Э. Фалька и Х. Яннараса. Мы тем не менее не углубляемся в этот огромный пласт литературы, который включает в себя обсуждение самых разных вопросов, в т.ч. богословских и связанных с истолкованием мистического опыта (как тут не упомянуть и «Священное» Рудольфа Отто!). В данной статье нас интересует гораздо более узкая тема, которую, как представляется, можно исследовать, оставляя за скобками (или, скорее, удерживая на фоне) богословский контекст и открываемые аскетическим деланием «тайноводческие» перспективы.

<sup>9</sup> В данной статье мы ссылаемся на две статьи Хоружего, в которых кратко, с небольшими вариациями, излагается содержание его проекта (см. ниже). Из работ авторов, так или иначе отталкивающихся от подхода Хоружего, можно упомянуть: Скоков С.Н. Идея интуиции в диалоге феноменологии и исихазма. Дис. ... к.филос.н. М., 2002; Блуд А.А. Православная аскетическая феноменология (феноменология Гуссерля и умное делание) // BOGOSLOV.RU. URL: <https://bogoslav.ru/article/2295647> (дата обращения: 09.03.2024); Елисеев С.А., диакон. Исихастский опыт и феноменологическая методология // Вестник Томской православной духовной семинарии. 2018. № 2 (5). С. 37–44. Нельзя не отметить, что сближение аскетической традиции с одним из направлений современной западной философии, бывает, вызывает и неприятие (см. ветку дискуссии по поводу статьи А.А. Блуда на сайте bogoslav.ru).

<sup>10</sup> Понимание интенциональности как способности «интеллектуального фиксирования, всматривания и смыслового схватывания, постижения умственного предмета» далеко от общепринятого (Хоружий С.С. Православная аскеза и философская феноменология // Русский Мирь: пространство и время русской культуры. 2011. № 5. С. 286).

опыт (и шире, опыт духовных практик) имманентно, хотя и имплицитно, феноменологичен<sup>11</sup>.

В качестве точек пересечения двух традиций Хоружий видит, во-первых, характерный как для аскетики, так и для феноменологии акцент на опыте (аскетика в этом смысле дистанцируется от отвлеченного богословия, как феноменология – от метафизики); во-вторых, строгую проработку опыта и внимание к технике контроля и фиксации содержаний сознания. Главным пунктом сближения феноменологической и аскетической традиций для Хоружего выступает *топос внимания*: в феноменологии речь идет о беспристрастном рефлексивном всматривании в содержания опыта, деятельности преимущественно теоретической, в аскетике – о *внимании к себе* (*prosochē*), которое является одним из главных факторов духовного преуспевания и одной из ключевых составляющих *трезвения* (*nepsis*). Интересующую нас тему феноменологической редукции Хоружий также затрагивает (см. ниже), но для него, по-видимому, она является второстепенной.

Несмотря на довольно периферийную роль восточно-христианской традиции в западном мире, и там находятся исследователи, в той или иной степени компетентные в обеих областях и также считающие сближение феноменологии и аскетики продуктивным. Мы можем указать здесь на французскую исследовательницу Натали Депраз, известную своими работами по феноменологии, и на американскую исследовательницу Кристину Гшвандтнер<sup>12</sup>.

Согласно Депраз, феноменологическое описание опыта сердечной молитвы может извлечь этот опыт из культурного круга восточного христианства и придать ему более универсальное значение. Здесь мы имеем дело с подходом, близким подходу Хоружего (который, надо отметить, был разработан им на десятилетие раньше), а именно: подойти к описанию исихастской практики с категориями, заимствованными из феноменологии, с тем чтобы сделать ее более понятной и доступной для современного, в данном случае западного, человека. Как и у Хоружего, у Депраз мы находим параллель между рефлексивным опытом в феноменологии и внутренним

<sup>11</sup> Хоружий С.С. К пределам феноменологии: Шпет, и Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // Густав Шпет и его философское наследие: у истоков семиотики и структуриализма. М., 2010. С. 133. В другой статье Хоружий делает более острое заявление: «Иными словами, создан был опытный органон философской феноменологии; и знание этого органаона оказывается уже очень небесполезным при изучении органаона исихастской традиции. Хотя речь идет о глубоко разных областях опыта... тем не менее в отношении к сознанию и в работе с ним здесь обнаруживаются весьма поучительные соответствия» (Хоружий С.С. Православная аскеза и философская феноменология. С. 284 сл.). С такой формулировкой, пожалуй, можно согласиться, хотя нам кажется сомнительным, что в терминах феноменологии можно, как это предполагает Хоружий, трактовать все ступени исихастской практики, включая созерцание нетварного света.

<sup>12</sup> В данном отношении интересна работа Депраз «Тело славы. Практическая феноменология “Добротолюбия” отцов пустыни и отцов Церкви» (*Depraz N. Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la «Philocalie» des pères du désert et des pères de l’église. Leuven, 2008*). Мы ссылаемся здесь на статью, которая была включена в книгу в качестве ее первой главы: *Depraz N. Pratiquer la réduction: la prière du Coeur // Laval théologique et philosophique. 2003. Vol. 59. No. 3. P. 503–519*. Что касается Гшвандтнер, мы ссылаемся на работу: *Gschwandtner Ch.M. Guarding the Heart: The Phenomenality of the Heart in Early Christian Asceticism // Phenomenology and Perspectives on the Heart. Dordrecht, 2022. P. 19–50*. Стоит упомянуть, что Гшвандтнер работает в Фордемском университете, крупнейшем центре, где занимаются «контекстуализацией» православного богословия, продвигая посылку Константинопольского патриархата.

вниманием в аскетике: в опыте обоих типов задействуется рефлексивный поворот взгляда, приостанавливающий нашу наивную увлеченность явлениями внешнего мира<sup>13</sup>. Но у Депраз есть и более сильное утверждение: исихастский опыт углубленной сердечной молитвы имеет тот же самый эффект, что и феноменологическая редукция: он ведет к радикальному изменению установки, отрешая нас от мира и возвращая к измерению «внутреннего человека» в нас самих. Французская исследовательница делает довольно неожиданный вывод: практика сердечной молитвы – это конкретный образец того, как можно практиковать феноменологическую редукцию<sup>14</sup>.

В свою очередь, Кристина Гшвандтнер, фокусируясь на взаимодействии ума и сердца в процессе отслеживания помыслов, утверждает, что традиция отцов пустыни может быть названа прото-феноменологической:

...их практика тщательного анализа явлений, с которыми они сталкиваются, и их советы по поводу того, как с ними обращаться, демонстрируют определенные феноменологические характеристики и вполне могут дать нам некоторое представление о том, как такой феноменологический анализ сердца мог бы осуществляться и сегодня.

Согласно этой исследовательнице, аскетический опыт «вполне может дать глубокое феноменологическое понимание работы человеческого ума и сердца», а «аскетический самоанализ демонстрирует квазифеноменологические структуры<sup>15</sup>.

В дальнейшем мы еще вернемся к тому, как эти авторы трактуют феноменологическую редукцию. Теперь же перейдем к интересующему нас вопросу: каким образом в феноменологии и в аскетике прорабатывается отношение к миру? И более конкретно: как сочетаются феноменологическое эпохэ и аскетическое «отречение от мира»?

\* \* \*

Прежде всего, подчеркнем, что в обоих случаях налицо очень схожая тенденция мировосприятия – а именно, своего рода подозрение к миру,

<sup>13</sup> «Начнем с того, что первое описанное качество внимания, *nepsis*, весьма точно соответствует тому, что в гуссерлевской феноменологии называется рефлексивным поворотом взгляда (*Umkehrung des Blickes*), которое осуществляется благодаря целенаправленной и преднамеренной активности внимания» (*Depraz N. Op. cit. P. 510*). Однако с этой точки зрения аскетический призыв: «внимайте себе!» означает «практикуйте рефлексю!», что выглядит некоторой натяжкой.

<sup>14</sup> «Подобно тому, как четкие рамки сердечной молитвы погружают нас в другое измерение самих себя, позволяя нам по-иному расположиться в нас самих, возвращают нас в самих себя, переориентируя наш ум на его внутренний центр, т.е. сердце, – точно так же жест заключения в скобки производит внутри нас новый *габитус*, определенно противостественный, который отрывает нас от привычного нам комфорта и всего того, что мы считаем безусловно достоверным, и насаждает дух радикального вопрошания перед лицом загадочности мира» (*Ibid. P. 509*). Впрочем, в концепции Депраз можно обнаружить некоторый эклектизм: например, сближение хайдеггеровской *отрешенности* (*Gelassenheit*) с понятием исихии, задействование *ad hoc* различных феноменологических подходов и пр. К слову сказать, некоторые авторы и буддийскую медитацию предлагают рассматривать как конкретный вариант осуществления феноменологической редукции (*Ланатин В.А. Указ. соч. С. 90*).

<sup>15</sup> *Gschwandtner Ch.M. Op. cit. P. 19, 28–29.*

отказ от естественного, наивного отношения к нему. В христианстве такое подозрение коренится в идее, что «мир сей», в который каждый человек вовлечен по факту своего рождения, есть то, что вызывает пристрастия и соблазны, связывает человеческую свободу и во многих случаях ведет к тому, что человек делается пленником греха. При этом «мир сей» как универсальный контекст человеческой жизни и человеческих дел отличается от мира как совокупности сотворенного сущего. И то, и другое в христианской традиции называется космосом, однако отношение к миру как творению Божию иное: мир в этом смысле, в отличие от «мира сего», есть некое художество, и, несмотря на свой онтологический изъян (в теперешнем состоянии в нем господствует энтропия, смерть), он несет на себе замысел великого Художника и печать своего первоначального совершенства. Напротив, «мир сей» – это следствие, порождение греховной природы человека, его склонности ко злу<sup>16</sup>. Христианская аскетика произрастает из сознательного отношения к «миру сему» как такому миру, которому нельзя доверяться, ведь для каждого человека он таит в себе неизбежную угрозу оказаться *в земле чуждей, на дальней стороне*, где оказался блудный сын после того, как покинул Отца.

Феноменология, в свою очередь, коренится в картезианской философии, восходящей к античному скептицизму, и ставит во главу угла принцип радикального сомнения. Вслед за Декартом феноменология открывает область несомненного бытия в поле имманентных данных сознания: когда я совершаю акт мысли или воспринимаю что-либо посредством чувств, бытие того, что выступает предметом моей мысли или чувственного восприятия, всегда остается проблематичным, сомнительным. Мысль может оказаться ошибочной, а чувственный образ – иллюзорным. Но бытие самих актов мысли или восприятия несомненно. Таким образом, феноменология объявляет предметное бытие тем, что не вызывает доверия, что может (и должно) быть поставлено под вопрос и, как мы увидим далее, «заключено в скобки». Однако в естественной установке сознания мое отношение к предметам, как правило, не проблематизируется. Находясь в такой установке, я чаще всего не сомневаюсь, что все существующее существует именно таким, каким оно мне является; я по умолчанию ориентирован на мир как естественную среду моей познавательной и практической активности; в этой установке я доверяюсь миру, как бы растворяюсь в нем, не прибегая к какой-либо рефлексии<sup>17</sup>. Естественная установка – нормальная «настройка» человеческого сознания, ведь мир – это естественное поле нашего интереса, внимания к жизни. Но феноменология дает нам средства трансформировать естественную установку, сделать экзистенциальную паузу, приостановить наивную вовлеченность в мир. Достигается это путем усвоения установки, которая, в противовес естественной, называется феноменологической. Феноменолог позиционирует себя иначе, чем наивный человек: между его существованием и миром появляется определенный зазор, возможность взять дистанцию и посмотреть на сам факт своего бытия-в-мире, своей

<sup>16</sup> Различие между этими двумя понятиями мира наиболее явно прослеживается у бл. Августина в комментарии на Евангелие от Иоанна (In Joannis Evang. 1:10). Это же различие мы находим в толковании бл. Феофилакта Болгарского (*Блаженный Феофилакт Болгарский*. Благовестник: в 4 т. Т. 4: Толкование на Евангелие от Иоанна. 3-е изд. М., 2013).

<sup>17</sup> Ойген Финк говорит в этой связи о *завороженности, очарованности* миром.

интенциональной включенности в мир как бы со стороны. И подлинно феноменологическая установка, как считал Э. Гуссерль, достигается благодаря феноменологическому эпохэ.

Здесь обнаруживается созвучие с тем, что происходит в аскетической практике, которая также обусловлена определенной формой недоверия к миру. В последнем случае такое недоверие питается сотериологическими мотивами. Как мы уже говорили, для христиан «мир сей» – это место ненадежное, место, где нужно искать спасения, недаром говорится о «житейском море» как стихии человеческой жизни. В этом море можно легко утонуть, особенно легко для человека, который привык доверяться миру. На наш взгляд, в контексте христианской веры также можно говорить о своего рода естественной установке – установке «наивного человека», не ведающего, что он связан, «уловлен» миром, и не проблематизирующего свои связи с ним, рассеивающегося в мирских интересах, растрчивающего себя на мирские дела. Конечно, понятие естественной установки в этом контексте носит практический, жизненный характер и не сопряжено с отвлеченными теоретико-познавательными интересами. Но и в феноменологии недоверие к миру имеет экзистенциально-практические коннотации, о чем будет идти речь ниже. И несмотря на то, что за феноменологической философией не стоит никакой сотериологии и речь не идет о поиске спасения в волнах житейского моря, наличие таких коннотаций служит основанием для сближения обеих традиций. Как с точки зрения христианского мировоззрения, так и с точки зрения феноменологической философии *мы все*, изначально пребывая в наивности «естественного человека», призваны преодолеть ее и достичь сознательного отношения к миру.

\* \* \*

Какие же средства предоставляет нам аскетика и какие – феноменология в наших усилиях сделать отношение к миру осознанным, лишить его наивности? В аскетике это практика *отречения от мира*, в феноменологии – уже упомянутое выше *феноменологическое эпохэ*. Об отречении от мира мы читаем в начальных главах двух аскетических сочинений, имеющих непреходящую значимость для всей восточно-христианской, православной традиции. Это «Лествица» преподобного Иоанна Лествичника и «Душеполезные поучения» преподобного аввы Дорофея. И если Иоанн Лествичник, подчеркивая достоинство иноческого подвига, судит о мире и о мирских людях достаточно строго и местами даже пренебрежительно<sup>18</sup>, то авва Дорофей, в свойственном ему спокойном и проникновенном тоне, говорит, что вознамерившийся уйти от мира должен, во-первых, *распять себе мир*: такой человек «делается иноком: оставляет родителей, именина, приобретения, торговлю, даяние [другим] и приятие [от них] – тогда распяется ему мир, ибо он отверг его». Однако недостаточно освободиться от внешних вещей и мирских связей: «Когда, освободившись от внешних вещей, он подвизается и против самоуслаждений, или против самого вождения вещей и против своих пожеланий, и умертвит свои страсти: тогда

<sup>18</sup> См.: Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица, возводящая на небо. 8-е изд. М., 2013. Степень 1: Об отречении от мира, 20; Степень 2: О беспристрастии, 2, 5, 6, 9.

и сам он распинается миру, и сподобляется сказать с Апостолом: *мне мир распяся, и аз миру*<sup>19</sup>.

С аскетической точки зрения *мир услаждает*, доставляя душе чувственную пищу, и в этом делатель аскезы усматривает фактор, мешающий его деланию, – ведь он ищет услаждения высшего порядка, происходящего от благодати Святого Духа, а для этого *вся красная мира сего* надлежит презреть. Авва Дорофей отмечает, что отнюдь не все распявшие себе мир сами распинаются миру, т.е. осуществляют внутреннюю работу по устранению действия страстей и пристрастий к мирскому. Однако слова аввы Дорофея относятся не только к тем, кто решил разорвать свою связь с миром. По логике вещей, внутреннее отречение от мира является важнейшей составляющей аскетического делания не только для пожелавших принять иночество, но и для всех христиан. Для христианского сознания должно быть нормой, или хотя бы высшей планкой, жить в миру и не быть связанным миром – по крайней мере, не быть связанным им всецело<sup>20</sup>. При этом аскетическое сораспятие себя миру даже среди подвижников обычно не простирается на зависимость человека от природных стихий: делатель аскезы может ограничивать себя в пище, но при этом не видеть ничего зазорного в том, чтобы пить чистую воду, дышать свежим воздухом и радоваться лучам солнца. Хотя, как известно, строгие пустынники ограничивали себя и в воде, а наиболее радикальные подвижники – пещерники и затворники – минимизировали свой контакт с природными стихиями, стремясь полностью устранить присутствие мира в своей жизни, – и не только «мира сего», но и мира как прекрасного творения Божия, которое тем не менее может доставлять (ненужное) услаждение чувствам.

Таким образом, аскетическая практика нацелена на максимально глубокую проработку своего рода невидимых нитей, связывающих человека с миром и образующихся в результате развития его страстей и пристрастий. Цель при этом – достижение бесстрастия и внутренней свободы, что является условием для более полной реализации в человеческой жизни иномирного плана существования, причастность к которому рассматривается в аскетической практике неизмеримо выше, чем естественные для человека мирские интересы: христиан по определению – человек «не от мира сего»<sup>21</sup>. Однако, несмотря на столь

<sup>19</sup> *Преподобный авва Дорофей*. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М., 2015. С. 47 сл.

<sup>20</sup> Особого внимания в этой связи заслуживает феномен юродства, когда человек совершает как внешний, так и внутренний уход от мира, но при этом остается в миру, среди людей, из контекста жизни которых он вышел. Менее радикальный разрыв связей с миром представляет собой странничество, прежде столь распространенное на Руси. Странничество (гр. ξενιτεία) – тоже одна из стратегий *не быть уловленным* миром, по слову Григория Сковороды: «Мир ловил меня, но не поймал». Разумеется, здесь возникает ассоциация с Христом как странником, *не имеющим где главы поклонити*. См. также: *Преподобный Иоанн Лествичник*. Лествица. Степень 3: О странничестве. Для христианского сознания в этой связи характерна также тема *изгнанничества*: как потомки Адама мы все изгнанники, явно или неявно томимые жадной вернуться в потерянный Рай.

<sup>21</sup> Впрочем, такого рода неотмирность характерна и для некоторых философских учений. Так, Диоген Лаэртский приводит притчу о Пифагоре: «Жизнь, говорил он, подобна играм: иные приходят на них состязаться, иные торговать, а самые счастливые – смотреть. Так и в жизни: иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины» (VIII, 1, 8). Мы не ошибемся, если

глубокий разрыв или же ослабление связей с миром, делателю аскезы вряд ли придет в голову сомневаться в самом существовании мира. Такое сомнение уподобило бы христианина носителю индуистского или буддистского религиозного сознания, для которого реальность – это иллюзия, майя, колыхание дхарм.

В феноменологии дело обстоит иначе. Основоположник феноменологической философии Эдмунд Гуссерль, вводя тему феноменологической редукции, прослеживает аналогию этой процедуры с картезианским радикальным сомнением, приводящим Декарта к несомненности факта *ego cogito*. Как полагает Гуссерль, если радикальное сомнение Декарта чревато *отрицанием* нашей веры в то, что мир действительно существует, то феноменологическое эпохэ – первый и основной шаг феноменологической редукции – означает не отрицание и не утверждение этой веры, но ее нейтрализацию. В результате мир остается на горизонте моего опыта, я остаюсь интенционально ориентированным на мир, однако имплицитно функционирующая вера в реальное существование мира оказывается приостановленной, «выключенной», или «подвешенной» (*suspendiert*). В такой установке бытие мира представляется относительным и проблематичным, оно «заключено в скобки»<sup>22</sup>. Говорить о мире отныне можно, только учитывая его соотнесенность с фактом моего сознания мира, учитывая, что как мир он раскрывается только в моих интенциональных переживаниях. Напротив, бытие сознания, по Гуссерлю, абсолютно, т.к. не нуждается быть соотнесенным ни с чем иным. В бытии сознания невозможно усомниться, веру в мое существование как сознающего себя существа (*res cogitans*, по Декарту) я не могу подвергнуть сомнению или нейтрализовать, подобно вере в бытие мира. Такой способ видения, такая «настройка» сознания и называется феноменологической установкой. Она позволяет открыть новое измерение опыта (его иногда называют трансцендентальным), позволяет «выйти за рамки опыта изнутри

---

скажем, что неотмирность – это базовая черта и платонического мировоззрения: человек воспринимает себя здесь как существо, чужеродное миру, причем чужеродное прежде всего в силу материальности последнего; к телу он относится как к «темнице души» и т.п. «Метафизика двух миров» находит отголоски и в современной философии: например, М. Мамардашвили говорит о том, философ – это *гражданин «неизвестной Родины»* (Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 8, 525, 531).

<sup>22</sup> «Если я поступлю так, а это дело моей полной свободы, тогда я, следовательно, не отрицаю этот “мир”, как если бы я был софист, и я не подвергаю его наличное бытие сомнению, как если бы я был скептик, а я совершаю феноменологическое эпохэ, каковое *полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно-временном наличном бытии (Dasein)*» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 73. (Перевод изменен. – А.Ф.) Однако существуют и другие трактовки феноменологической редукции. Ассистент и сотрудник Гуссерля Ойген Финк видит в ее истоке «безграничное удивление по поводу загадочности [нашей веры в мир]», что как раз позволяет лишить эту веру самопонятности, сделать ее проблематичной (Fink E. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Fink E. Studien zur Phänomenologie 1930–1939. Den Haag, 1966. S. 115 f.). В свою очередь, М. Мерло-Понти, подвергая сомнению полную осуществимость феноменологической редукции в духе Гуссерля, понимает ее как особую рефлексию: такая рефлексия «отступает в сторону, чтобы увидеть бьющие ключом трансценденции, она ослабляет интенциональные нити, связывающие нас с миром, чтобы они явились взору, лишь она может быть осознанием мира, поскольку обнаруживает его как что-то странное и парадоксальное» (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 13).

опыта»<sup>23</sup>. Предположительно, мой способ проживания мира при этом радикально меняется, ведь отныне я воздерживаюсь от всех бытийных полаганий и верований, совершаю эпохэ в отношении них. Мир удерживается на горизонте моего опыта, интенциональная связь с миром сохраняется, однако это происходит в режиме «как если бы» я действительно поддерживал веру в его действительное существование.

Какие теоретические и практические импликации заключает в себе открытие этого нового измерения опыта, что оно нам дает? Во-первых, несмотря на угрозу солипсизма, оно, как считает Гуссерль, выводит на свет бесконечный теоретический горизонт феноменологической работы – универсальное *поле корреляций сознания и мира*, моих способов интенционально сознать мир и того, что посредством этих способов мне открывается. Разработка и описание этого поля корреляций представляет, по Гуссерлю, задачу для целых поколений исследователей. Подступиться к ней исходя из наивной, естественной установки невозможно, т.к. в такой установке мы проживаем связывающие нас с миром интенциональные отношения изнутри, не отдавая себе в них рефлексивного отчета. Интенциональный анализ взаимной относительности, коррелятивности сознания и мира возможен только в феноменологической установке, после осуществления феноменологического эпохэ. При этом последнее, если оно претендует на универсальность, должно распространяться не только на отвлеченно-познавательную активность сознания<sup>24</sup>. Оно должно нейтрализовать и все наши пристрастия, всю нашу экзистенциальную зависимость от мира, сделать нас свободными от него. В этом случае оно сближается с аскетической практикой отречения от мира. Происходит ли это на самом деле?

В «VI Картезианской медитации» Ойген Финк говорит, что в результате феноменологической редукции формируется особая форма внимания к миру – позиция «феноменологического зрителя». Речь идет об особой форме неучастия в мире, о «жизни феноменологического зрителя, “не участвующей” в конституировании мира, дистанцирующейся от него с помощью эпохэ»<sup>25</sup>. Такую позицию называют иногда «взглядом из ниоткуда»; когда я смотрю на происходящее феноменологическим взглядом, мне кажется, что все, что происходит, происходит *не со мной* (Финк пишет даже, что в ходе эпохэ, усваивая себе такую позицию, человек буквально «расчеловечивается», совлекает с себя окутывающее его облачение человеческого бытия)<sup>26</sup>. Представляется, что это уже не просто новая теоретико-познавательная позиция, открывающая для феноменологической рефлексии бесконечное поле корреляций сознания и мира, но *экзистенциальная позиция в бытии*, напоминающая о приведенной выше притче о Пифагоре<sup>27</sup>. И возникает вопрос:

<sup>23</sup> Молчанов В.И. Эпохе и опыт: метафоры и термины // Вестник Томского государственного университета. Сер.: Философия. Социология. Политология. 2021. № 60. С. 12.

<sup>24</sup> Тем более что и Гуссерль в своих анализах обращается не только к познавательной активности. В рубрику «интенциональность» попадают у него волевые факторы, влечения и даже инстинкты. Здесь мы обнаруживаем аналогию с Декартом, который под *cogito* понимал не только «я мыслю», но и «я воспринимаю», «я желаю» и т.д.

<sup>25</sup> Fink E. VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Dordrecht; Boston; London, 1988. S. 22.

<sup>26</sup> Ibid. S. 43 f.

<sup>27</sup> См. примеч. 21. Возможно, концепция феноменологического зрителя, возникшая на почве радикальнейшего эпохэ, не так уж далеко ушла от древних философских интуиций.

действительно ли отрешенный от мира «феноменологический зритель» приостановил в себе действие тех внутренних интенциональностей, посредством которых он сопричастен миру и которые в аскетике называются страстями? Быть в мире – значит иметь жилье и испытывать лишение при его утрате, нуждаться в пище и наслаждаться ее вкусом, желать общения, иметь пристрастие к чужой плоти и пр. Таковы обычные привязанности «естественного» человека. Нейтрализует ли их «феноменологический зритель» посредством радикального эпохэ от участия в конституировании мира? Совершается ли посредством эпохэ отречение от мира в христианском смысле? Нам кажется, что нет, ведь философ, скорее всего, совершает абстрагирование от своей естественной жизни, сидя за письменным столом или прогуливаясь по живописным окрестностям. В некотором смысле, совершаемое им эпохэ требует навыка. Напротив, отречение от мира, «сораспятие» себя миру требует внутренних усилий и отзывается болью. С другой стороны, способствует ли феноменологическое эпохэ отречению от мира? Пожалуй, да, так как оно учит воспринимать мир как некую условность, куда я вовлечен, но которая является лишь привходящим условием моей сознательной жизни. Ведь и с христианской точки зрения в «пакибытии» эта условность будет отсутствовать, человеческая экзистенция не будет связана миром – так как, по слову апостола Павла, «проходит образ мира сего»<sup>28</sup>. В связи с этим нельзя не отметить, как меняет отношение к миру памятование о смерти. Оно дает возможность относиться ко всему, что удерживает нас в мире и что кажется таким важным и неотъемлемым от нас самих, как к чему-то преходящему. Памятование о смерти лишает наше существование мнимой стабильности и гарантий, и в этом смысле оно само по себе производит, действуя как эффект отчуждения, некоторое эпохэ.

Таким образом, феноменологическое эпохэ, будучи современной формой древней философской интуиции, ориентирующей человека на созерцательное отношение к миру, весьма созвучно христианской аскетической практике отречения от мира и может даже рассматриваться как средство, ей способствующее. Однако феноменолог, созерцающий феноменальный план мира и «выключающий» свою веру в действительное существование последнего, никоим образом не должен пребывать в иллюзии, что тем самым он нейтрализовал свои экзистенциальные связи с миром: во многом он остается человеком пристрастным, имеющим мирские интересы и вовлеченным в мирские заботы. Так или иначе, время древних философских практик, сблизившихся с религиозными культурами, сегодня прошло, и даже если в феноменологии приобретение навыка эпохэ представляется иногда как некая инициация<sup>29</sup>, эта инициация, как правило, все же не приводит феноменолога к глубинной трансформации образа жизни, а значит, не меняет и тех глубинных связей с миром, проработка которых является одной из начальных задач аскетического делания. Как пишет один из исследователей, «феноменология, стремясь вернуться к сущности вещей, отрешаясь от мира, не отрывается

<sup>28</sup> 1 Кор. 7:31.

<sup>29</sup> Эта аналогия восходит к Гуссерлю (*Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. СПб., 2004. С. 187). Здесь Гуссерль говорит, впрочем, что феноменологическая установка не есть просто профессиональный навык, но что она, быть может, способна произвести в отдельной личности – и в человечестве в целом – великую экзистенциальную перемену.

от него, а значит не открывает возможность иного опыта»<sup>30</sup>. Поэтому мы не можем согласиться с Натали Депраз, утверждающей, что «финкианский зритель демонстрирует этос отстраненности, который делает его в высшей степени восприимчивым ко всем событиям мира, причем таким образом, который идеально согласуется с позитивным бесстрашием исихастов»<sup>31</sup>. Вызывает сомнения и позиция С.С. Хоружего по этому вопросу, ведь он считал, что уход из мира – как внешний, так и внутренний – может рассматриваться как специфическая разновидность феноменологической редукции<sup>32</sup>. Максимально сближает феноменологическую редукцию и акт ухода из мира и Кристина Гшвандтнер, не отрицая, впрочем, что, пребывая в уединении сердца, аскет все же не доходит до отрицания или постановки под сомнение существования внешнего мира – хотя он и разрывает связи с человеческим *жизненным миром*, мирскими заботами и интересами:

Это внимательное сосредоточение на том, чтобы сохранить свое сердце свободным от отвлекающих факторов через уход в пустыню и пребывание в собственной келье, представляет собой радикальный сдвиг установки, новый и принципиально иной взгляд на свое сердце и сознание. Аскеты откладывают в сторону, заключают в скобки, устраняют мир и естественную установку, чтобы исследовать свой ум, значение своих помыслов и, в конечном счете, развить другой вид внимания. Причина, по которой они это делают, может отличаться от феноменологической редукции, но она предполагает очень похожее действие по заключению в скобки. Возможно, стоит также отметить, что, так же как и в случае *эпохэ*, это действие не отрицает существование мира и не делает вид, что его нет, но вместо этого отодвигает его в сторону как не имеющий значения для сосредоточения аскета на своем сознании<sup>33</sup>.

Все эти версии сближения феноменологического эпохэ с аскетическим актом отречения от мира нам представляются слишком оптимистичными. Не стоит пренебрегать тем обстоятельством, что феноменологическое заключение мира в скобки – это прежде всего интеллектуальная процедура, которая выполняется в целях теоретического исследования, хотя она и может, как у Финка, вести к формированию особой экзистенциальной позиции феноменологического зрителя. Феноменологическое «разбирательство с миром» не имеет той практической перспективы, которая открывается перед аскетом. В свою очередь, аскетическое «разбирательство с миром» является всего лишь начальной фазой духовного процесса, последующие фазы которого в полной мере открываются только после состоявшегося акта отречения от мира («сораспятия» себя миру). В ходе прохождения своего духовного пути аскет ориентируется на реальность премирного плана, сообщение с которой становится смыслом его существования. Напротив, тот план опыта,

<sup>30</sup> Скоков С.Н. Указ. соч. С. 95.

<sup>31</sup> Depraz N. Op. cit. P. 517.

<sup>32</sup> «К этому мы добавим конкретный тезис: в построении опыта духовной практики, направленного к онтологической трансформации человека, уход в пустыню служит начальной ступенью, которая и по назначению, и по содержанию аналогична стадии феноменологической редукции в интенциональном опыте. Редукция осуществляет конституцию новой когнитивной перспективы, в которой горизонт сознания ограничен миром субъектного опыта. Именно это же осуществляется и в уходе в пустыню. В обоих случаях, перед нами – радикальный жест (само)ограничения и, в этом смысле, аскетический акт» (Хоружий С.С. К пределам феноменологии. С. 134).

<sup>33</sup> Gschwandtner Ch.M. Op. cit. P. 25f.

в который помещает нас феноменологическая редукция, не несет в себе никакой трансценденции: ведь все трансценденции заранее «выключены» и не могут быть вновь введены в дело. Их субститутом становится перспектива бесконечной феноменологической работы в поле корреляций сознания и мира. Таким образом, несмотря на серьезные основания для сближения, эпохе и отречение от мира в глубине своей остаются разнородными актами, затрагивающими различные тенденции человеческого существования и открывающими человеку совершенно различные перспективы.

## Список литературы

- Блаженный Феофилакт Болгарский.* Благовестник: в 4 т. Т. 4: Толкование на Евангелие от Иоанна. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.
- Блуд А.А.* Православная аскетическая феноменология (феноменология Гуссерля и умное делание) // BOGOSLOV.RU. URL: <https://bogoslov.ru/article/2295647> (дата обращения: 09.03.2024).
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Елисеев С.А., диакон.* Исихастский опыт и феноменологическая методология // Вестник Томской православной духовной семинарии. 2018. № 2 (5). С. 37–44.
- Лапатин В.А.* Феноменологическая редукция Э. Гуссерля в свете буддийской медитации // Философская мысль. 2021. № 3. С. 81–93.
- Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. в фр. Г.В. Вдовиной. СПб.: Ювента; Наука, 1999.
- Молчанов В.И.* Эпохе и опыт: метафоры и термины // Вестник Томского государственного университета. Сер.: Философия. Социология. Политология. 2021. № 60. С. 5–14.
- Преподобный авва Дорофей.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Благовест, 2015.
- Преподобный Иоанн Лествичник.* Лествица, возводящая на небо. 8-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.
- Сартр Ж.-П.* Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность / Пер. с фр. А.И. Пигалева // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. Рига: Зинатне, 1988. С. 318–320.
- Скоков С.Н.* Идея интуиции в диалоге феноменологии и исихазма. Дис. ... к.филос.н. М.: [Б.и.], 2002.
- Холл Х.* Интенциональность и мир – I раздел «Бытия и времени» / Пер. с англ. А.В. Парибок // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 253–274.
- Хоружий С.С.* К пределам феноменологии: Шпет и Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // Густав Шпет и его философское наследие: у истоков семиотики и структурализма / Ред. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 130–140.
- Хоружий С.С.* Православная аскеза и философская феноменология // Русский Миръ: пространство и время русской культуры. 2011. № 5. С. 281–289.
- Depraz N.* Pratiquer la réduction: la prière du Coeur // Laval théologique et philosophique. 2003. Vol. 59. No. 3. P. 503–519.
- Depraz N.* Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la «Philocalie» des pères du désert et des pères de l'église. Leuven: Peeters, 2008.

- Fink E.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // *Fink E.* Studien zur Phänomenologie 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S. 79–156.
- Fink E.* VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre / Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publ., 1988.
- Gokhale P.P.* Buddhism and Phenomenology: With Special Reference to Mindfulness Meditation // *HORIZON: Studies in Phenomenology*. 2018. No. 7 (2). P. 452–471.
- Gschwandtner Ch.M.* Guarding the Heart: The Phenomenality of the Heart in Early Christian Asceticism // *Phenomenology and Perspectives on the Heart* / Ed. by A.J. Steinbock. Dordrecht: Springer Publ., 2022. P. 19–50.

## Epoché and renunciation of the world in phenomenology and Christian asceticism

**Alexander F. Frolov**

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alloff2008@yandex.ru

The article compares the attitude to the world in Christian asceticism and the phenomenological practice of dealing with the natural attitude. Accordingly, the focus of attention is on the key steps of realization of ascetic experience, on the one hand, and phenomenological experience, on the other: i.e. renunciation of the world and phenomenological epoché. The author proceeds from the fact that in modern philosophy it is phenomenology (including its existential version) that has made human world-relationship the topic of its research; it is thanks to it that the world as a phenomenon and the existential connections of a person with the world are in the center of attention. At the same time, deep elaboration of the experience of worldly existence is also characteristic of the ascetic tradition, in this case a Christian one (Buddhist asceticism is not touched upon in the article). The author's task is a cross-disciplinary convergence of both traditions and identification of common problem areas in this convergence. At the same time, the author takes into account the attempts of other authors (S.S. Horuzhiy, N. Depraz, Ch. Gschwandtner) and points out the possible shortcomings of their approaches, associated, from the perspective we are interested in, with an overly bold interpretation of ascetic practices as a kind of options for the implementation of the phenomenological epoché. In the author's opinion, there is a fundamental difference between them, since it is debatable whether the epoché can neutralize the existential ties of a person with the world at all and thus be likened to renunciation of the world in asceticism.

**Keywords:** phenomenology, asceticism, intentionality, involvement, peace, epoché, renunciation of the world

**For citation:** Frolov, A.F. “Epoché i otrечение ot mira v fenomenologii i khristianskoi asketike” [Epoché and renunciation of the world in phenomenology and Christian asceticism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 4, pp. 127–143. (In Russian)

## References

- Blud, A.A. “Pravoslavnaya asketicheskaya fenomenologiya (fenomenologiya Gusserlya i umnoe delanie)” [Orthodox Ascetic Phenomenology (Husserl's Phenomenology and Intelligent Doing)], *BOGOSLOV.RU* [<https://bogoslov.ru/article/2295647>, accessed on 09.03.2024]. (In Russian)

- Depraz, N. "Pratiquer la réduction: la prière du Coeur", *Laval théologique et philosophique*, 2003, Vol. 59, No. 3, pp. 503–519.
- Depraz, N. *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la 'Philocalie' des pères du désert et des pères de l'église*. Leuven: Peeters, 2008.
- Dorotheus of Gaza, *Dushepoleznye poucheniya i poslaniya s prisovokupleniem voprosov ego i otvetov na onye Varsanufiya Velikogo i Ioanna Proroka* [Soul-helpful Teachings and Messages with the Addition of his Questions and Answers to them Barsanuphius the Great and John the Prophet]. Moscow: Blagovest Publ., 2015. (In Russian)
- Eliseev, S.A., diakon. "Isikhastskii opyt i fenomenologicheskaya metodologiya" [Hesychastic experience and phenomenological methodology], *Vestnik Tomskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii*, 2018, No. 2 (5), pp. 37–44. (In Russian)
- Fink, E. "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", in: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 79–156.
- Fink, E. VI. *Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publ., 1988.
- Gokhale, P.P. "Buddhism and Phenomenology: With Special Reference to Mindfulness Meditation", *HORIZON: Studies in Phenomenology*, 2018, No. 7 (2), pp. 452–471.
- Gschwandtner, Ch.M. "Guarding the Heart: The Phenomenality of the Heart in Early Christian Asceticism", *Phenomenology and Perspectives on the Heart*, ed. by A. Steinbock. Dordrecht: Springer Publ., 2022, pp. 19–50.
- Hall, H. "Intentsional'nost' i mir – I razdel 'Bytiya i vremeni'" [Intentionality and World: Division 1 of 'Being and Time'], transl. by A.V. Paribok, *Martin Heidegger: Collection of Articles*, ed. by D.Yu. Dorofeev. St. Petersburg: RKhGI Publ., 2004, pp. 253–274. (In Russian)
- Husserl, E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii, T. 1: Obshchee vvedenie v chistuiu fenomenologiyu* [Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Vol. 1: A General Introduction to Pure Phenomenology], transl. by A.V. Mikhailov. Moscow: DIK Publ., 1999. (In Russian)
- Husserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i trasntsedental'naya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy], transl. by D.V. Sklyadnev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004. (In Russian)
- John Climacus, *Lestvitsa, vozvodyashchaya na nebo* [The Ladder of Divine Ascent], 8<sup>th</sup> ed. Moscow: Sretenskii monastery' Publ., 2013. (In Russian)
- Khoruzhii, S.S. "K predelam fenomenologii: Shpet, i Gusserl' i intentsional'nost' v mire dukhovnoi praktiki" [Towards the Limits of Phenomenology: Shpet, and Husserl and Intentionality in the World of Spiritual Practice], *Gustav Shpet i ego filosofskoe nasledie: u istokov semiotiki i strukturalizma* [Gustav Shpet and his philosophical legacy: at the origins of semiotics and structuralism], ed. by T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 130–140. (In Russian)
- Khoruzhii, S.S. "Pravoslavnaya askeza i filosofskaya fenomenologiya" [Orthodox Asceticism and Philosophical Phenomenology], *Russkii Mir: prostranstvo i vremya russkoi kul'tury*, 2011, No. 5, pp. 281–289. (In Russian)
- Lapatin, V.A. "Fenomenologicheskaya reduktsiya E. Gusserlya v svete buddiiskoi meditatsii" [Phenomenological Reduction of E. Husserl in the Light of Buddhist Meditation], *Filosofskaya mysl'*, 2021, No. 3, pp. 81–93. (In Russian)
- Mamardashvili, M. *Lektsii o Pruste (psikhologicheskaya topologiya puti)* [Lectures on Proust (psychological topology of the path)]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1995. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], transl. by G.V. Vdovina. St. Petersburg: Yuventa Publ.; Nauka Publ., 1999. (In Russian)
- Molchanov, V.I. "Epokhe i opyt: metafory i terminy" [Epoche and Experience: Metaphors and Terms], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, 2021, No. 60, pp. 5–14. (In Russian)
- Sartre, J.-P. "Osnovnaya ideya fenomenologii Gusserlya: intentsional'nost'" [The Main Idea of Husserl's Phenomenology: Intentionality], *Problemy ontologii v sovremennoi burzhuznoi*

- filosofii* [Problems of ontology in modern bourgeois philosophy], ed. by T.A. Kuzmina. Riga: Zinatne Publ., 1988, pp. 318–320. (In Russian)
- Skokov, S.N. *Ideya intuitsii v dialoge fenomenologii i isikhazma* [The Idea of Intuition in the Dialog of Phenomenology and Hesychasm], Diss. Moscow: [W.P.], 2002. (In Russian)
- Theophylact of Ochrid, *Blagovestnik, T. 4: Tolkovanie na Evangelie ot Ioanna* [Annunciator, Vol. 4: Interpretation on the Gospel of John], 3<sup>rd</sup> ed. Moscow: Sretenskii monastyr' Publ., 2013. (In Russian)