

Мишель Битбол

## От феноменологического эпохе к медитации

*Архивы Гуссерля, CNRS / Ecole Normale Supérieure, 45, rue d'Ulm, 75005  
Paris*

Феноменология имеет очевидные сходства с методами медитации. Это было давно признано самими создателями феноменологии. Так, Эдмунд Гуссерль настаивал на том, что феноменологический подход подразумевает «полную личностную трансформацию, которую можно, по первому впечатлению, сравнить с религиозным преображением». Позже, Левинас охарактеризовал метод *эпохе* и трансцендентальной редукции - основ феноменологического подхода - как «внутренний переворот», механизм которого был запущен «методологией духовной жизни». Другой признак этих перекличек между дисциплиной медитации и феноменологией заключается в том вдохновении, которое Мартин Хайдеггер черпал в мистических сочинениях Мастера Экхарта. Но самое прямое доказательство связи между феноменологией и буддийской практикой медитации можно найти в реакции Гуссерля на его первый контакт с буддийскими кононическими текстами, случившийся довольно поздно в его карьере (в 1924 г.). После ознакомления с немецким переводом Сутта-питаки, второй части палийского канона буддистской школы тхеравада, Гуссерль восторженно писал: «[Это], вероятно, самый возвышенный цветок индийской религиозности, которая смотрит исключительно внутрь – в видение и действие, религиозности, которая, я должен сказать, не “трансцендентная”, а “трансцендентальная”». Гуссерль сразу распознал общее основание и метод феноменологии и буддийской практики:

- (I)    приостановка любых поисков трансцендентности – мирской или божественной;
- (II)    смотрение «внутрь», но не в смысле психологической объективизации, а в смысле осознавания трансцендентального фона, а точнее, прожитого источника, любой такой объективации.

В этой статье я последовательно очерчу сферу *феноменологии*, определю феноменологическое эпохе, и, наконец, поставлю вопрос о том, что это за область существования, к которой нас подводит феноменология? На каждом этапе своего исследования я буду делать соответствующие ссылки на медитативные состояния, выделяемые в буддийской медитативной практике.

## Что такое феноменология?

Многие современные определения феноменологии являются недостаточными. Рассмотрим определение из Стэнфордской энциклопедии философии (Stanford Encyclopedia of Philosophy): «Феноменология является изучением структур сознания как переживаемых с точки зрения первого лица». Из него создается впечатление, что феноменология привержена дуализму, в соответствии с которым существует «точка зрения», которую некто принимает, чтобы изучать сознание, взятое в качестве объекта исследования. Феноменологи постарались исправить эту распространенную ошибку, особенно Хайдеггер. По словам последнего, «Феноменология означает... позволить тому, что является себя, быть видимым изнутри себя». В этих немногих словах сразу исчезает малейший оттенок дуализма.

Глагол «позволить» заменяет активность изучения пассивностью «позволить быть». Выражение «То, что является себя» служит явным указанием на то, что мы больше не имеем дела с явлением в обычном смысле этого слова, когда нечто одно является нечто другое, чем оно само по себе, а с самим процессом явления в его автономном разворачивании. Наконец выражение «быть видимым изнутри себя» исключает любого «зрителя», занимающего выгодный пункт наблюдения в отношении наблюдаемого явления, и заменяет его самопроявлением. Соответственно, задача феноменологии – сделать явление являющим себя; ибо она посвящена исследованию феномена, или явления, которое «...есть не только то, что является, но то, что является (дается нам. – В.Л.) как явление».

Это выглядит и тривиально и вызывающе. Первая характеристика явления (на первый взгляд) тривиальна, поскольку можно задаться вопросом, как явление может не появиться, тем самым отрицая саму свою суть. Но эта характеристика так же бросает вызов, потому что сам по себе акт явления, как правило, остается незамеченным, уступив тому, что именно он делает явленным, таким же образом, как совершенно прозрачным окном пренебрегают в пользу пейзажа, который оно позволяет увидеть. Как может явление явиться ниже уровня того, что оно является? Для этого необходим экзистенциальный поворот; такой, который бы подавлял склонность искать

истину впереди, с помощью прогрессии, а, скорее, как правило, стремился бы совпасть с пережитой (*lived*) уверенностью в несомненности факта опыта путем регрессии, все больше приближающей к источнику этого поиска. *Как явления разворачиваются, может быть темой для науки; но сам факт, что явление вообще существует – это, скорее, повод для благоговения и трепета (awe).* Согласно Мерло-Понти, феноменология является приглашением «вернуться в этот мир, предшествующий знанию...», по сравнению с которым любое научное определение абстрактно, так же, как география в отношении пейзажа». Аналогично, как география иногда скрывает пейзаж, накладывая на него линии и расстояния, научные суждения скрывают мерцающее явление под сетью руководящих указаний для эффективных действий. Единственное различие между этими двумя ситуациями является различием в радикальности. Когда географическую науку приостанавливают, или выносят за скобки, пейзаж все еще там, с его формообразующими категориями, такими, как «дерево», «дом», «цвета», «дымка», «горизонт» и т.д. Первозданная география понятий, лежащая в его основе, все еще действует в нем. Но акт возвращения «назад к самим вещам», который был лозунгом Гуссерля для феноменологии, не довольствуется этой половинчатой приостановкой; он направлен на то, чтобы достичь своего завершения. Самый продвинутый результат феноменологического исследования оказывается близок буддийской *tathatā* или таковости: «ее собственному самобытию и чистейшей простоте».

Разница между феноменологией и буддизмом проявляется только на один шаг дальше, когда необходимо решить, что должно быть сделано с этим результатом. Феноменология Гуссерля направлена на извлечение и описание «эйдетических инвариантов» опыта; она пытается выявить постоянные признаки прожитых событий. В буддизме же наоборот – значимость реализации таковости является самодостаточной; во всяком случае, у нее нет иного смысла, кроме этического и экзистенциального.

Отметим, что этическая и экзистенциальная ориентация не чужда и феноменологии. Гуссерль утверждал, что горизонт (цель) философа, ангажированного в философию, состоит в отождествлении себя с «высшим благом» посредством образа жизни, «настроенного на абсолютное». Что касается его ученика Е. Финка, то он настаивал на том, что согласно феноменологии «основание философии идентично исконному началу самого философа». Иными словами, объем знания, приписанный феноменологии, неотделим от работы философа по самопреобразованию. Эта связка весьма похожа на *видья* и *сиддха* (знание и реализацию) в буддизме, с той

оговоркой, что в феноменологии шкала приоритетов и ударений перевернута по отношению к буддизму.

## 2. Эпохе и редукция

Было сказано, что своего рода экзистенциальный переворот необходим, чтобы понять явление как процесс уровнем ниже того содержания, которое в нем является. Этому перевороту Гуссерль дал два имени: *эпохе* и *феноменологическая редукция*. Вообще говоря, *эпохе* нейтрализует напряжение в отношении к объектам восприятия или обработки, в то время как редукция пользуется преимуществом этой нейтральности, чтобы исследовать поле сознания. Взятые вместе, *эпохе* и редукция вызывают «изменение отношения, которое накладывает трансмутацию на данный ранее прожитый опыт (*lived experience*)».

Переходя теперь к деталям, отметим, что *эпохе* представляет собой предварительную *не-мутацию*<sup>1</sup>, которая необходима для порождения «трансмутации». Термин (и понятие) *эпохе* заимствованы из античного скептицизма, где он означает приостановление любого решения суда. Индийское происхождение концепции *эпохе* вполне вероятно, так как Пиррон из Элиды, отец греческого скептицизма, путешествовал по Индии. В данном случае *эпохе* может быть принято в качестве свободного греческого перевода санскритского термина «ниродха» – прекращение или ограничение, который часто используется в буддийской и йогической литературе в значении прекращения страданий или остановки психических процессов. Использование Гуссерлем термина *эпохе* иногда ближе к индийским инспирациям этого термина, чем к его классическому греческому смыслу. Действительно, феноменологическое значение этого слова не ограничивается воздержанием от *дискурсивных суждений* о мире и обществе. Оно (*эпохе*) имеет своей целью приостановку до-дискурсивной «естественной» (натуралистической) веры в объективный мир, якобы данный нам.

Таким образом, в отличие от самых продвинутых практик буддизма, этот феноменологический спуск к основанию опыта, как правило, останавливается до того, как наступает полное растворение категориальной матрицы обычной жизни, и, прежде чем он приводит феноменолога в состояние чистого замешательства перед лицом непостижимости *данного*. Гуссерль неоднократно описывал процесс феноменологической редукции в

---

<sup>1</sup> [прекращение мутации, которая порождала натуралистическое отношение]

дуалистической манере, давая тем самым повод для недопонимания природы феноменологии. По его словам, феноменологическая редукция означает «расщепление я» на «я, лежащее в основе», и «рефлексирующее я». «Рефлексирующее я» затем становится «наблюдающим себя», а представление, которое оно наблюдает, есть ничто иное, как то, что Гуссерль назвал «царством матерей познания», а именно областью умственных действий (убеждений, преднамеренной устремленности, концептуализации и т.д.) – всего того, что приводит к полномасштабному знанию. Это так называемое «рефлексирующее я» действительно может быть названо «трансцендентным Зрителем» постольку, поскольку само по себе оно не имеет никакого эмпирического свойства.

Тем не менее, в отличие от психологической редукции, у феноменологической редукции нет ограниченного объекта. Это, скорее, приглашение открыть наше внимание всему полю чистого опыта, любой объект которого является его интенциональным коррелятом. Как указывал Гуссерль, феноменологическая редукция направлена на «...охват всего постижимого и познаваемого». Она включает в себя прожитые условия возможности познания и эмоций, в дополнение к объектам познания и мотивам эмоций. Таким образом, феноменолог должен не перенаправлять взгляд от обычных объектов восприятия к совокупности «внутренних» объектов, а стать «проницательным в отношении всего».

Тем не менее, метафора *зрения*, *взгляда*, способная ввести в заблуждение, все еще ползает вокруг, затрудняя выяснение вопроса о рефлексивной способности. Чтобы избежать употребления этой метафоры с самого начала, Е. Финк говорил об *отношениях* (*attitudes*), а не о *направлениях* взгляда. Одним из них является стандартное «натуралистическое», целенаправленное отношение, другим – ненаправленное, восприимчивое, нейтральное отношение в виде *эпохи*. Различия между «натуралистическим» и феноменологическим отношениями не касаются цели фокусировки внимания; они состоят в фундаментальной альтернативе по отношению к фокусировке или расфокусировке как таковым, устремленности к цели или распознавания этой устремленности. Вторые члены дизъюнкции, характеризующие феноменологический подход, похожи на принцип «позволить событиям течь своим ходом», который составляет предварительное условие буддийских учений о практиках созерцания.

### **3-Почему и как мы должны выполнить эпохе?**

Есть, возможно, два пункта, по поводу которых феноменология и буддизм расходятся больше всего. В буддизме мотивация созерцательной практики очевидна; она выражается в четырех благородных истинах, которые начинаются с утверждения универсального факта страдания и приводят к его «прекращению» в *нирване*. В противоположность этому, в феноменологии мотивация является предметом неопределенности и дискуссий, как будет показано ниже. В буддизме метод прекращения страданий замечательно развит и преподан, и он кратко изложен в последней благородной истине, выражающей «благородный восьмеричный путь». В отличие от этого, в феноменологии, метод *эпохе* редко формулируется, он, как правило, имплицитен.

Итак, есть ли какая-либо мотивация для феноменологического *эпохе*? Есть ли путь, который ведет от «натуралистического» отношения к феноменологическому? У Гуссерля были сомнения по этому поводу. Он угрюмо признал, что натуралистическое отношение выражает «... состояние заблудившихся в мире, что неизбежно на первых порах». При «натуралистическом» отношении, у нас нет никакого желания вспоминать, что мы переживали в качестве истока нашего вопрошания, в силу той элементарной причины, что мы разучились желать чего бы то ни было, кроме объектов. Чем больше мы встречаем препятствий, связанных с тем, что мы упускаем из виду конститутивный фон знаний, тем больше мы устремляемся к новым объективным результатам, таким образом, погоня за решением еще больше отдаляет нас от распознавания этого фона. Как следствие этого, вполне вероятно, что внутри «натуралистического» отношения нет вообще никакого стимула использовать феноменологический подход.

Гуссерль стал считать, что акты *эпохе* и феноменологической редукции направлены, так сказать, «против природы». Более того, похоже, что у него вообще не было четкого представления о точном способе, как изменить отношение с естественного на феноменологическое. Метод Гуссерля латентно присутствует в его замечании, что любая попытка практической реализации *эпохе* обречена быть испорченной «натуралистическим» отношением. Этот метод, таким образом, состоит в том, чтобы заметить эту порчу, когда она происходит, и сразу ее компенсировать. Это очень похоже на хорошо известный процесс медитации випашьяна, при котором медитирующего спрашивают, когда у него возникает внутреннее состояние беспокойства, для того, чтобы он просто обратил на это внимание и тем самым как бы виртуально его компенсировал. Метод Гуссерля соответственно отражается и в стиле его произведений, когда он снова и

снова возвращается к одной и той же проблеме: он начинает с акта рефлексии, затем, осознавая, что тема этого акта является для него новым объектом исследования, он призывает себя воздержаться от этого пережитка натурализма. Ключевым замечанием Гуссерля является то, что «новичку в феноменологии, трудно освоить различные отношения сознания». Мастерство должно быть освоено, и, по его словам, нет лучшего способа, чем метод проб и ошибок.

Как уже упоминалось ранее, Финк в определенной степени подтвердил эту пессимистическую убежденность своего учителя. Но Финк также считал, что феноменологическое отношение всепроникающее и латентно присутствующее. Существует принципиальная возможность перехода от натуралистического отношения к феноменологической установке, поскольку вторая каким-то образом оказывает пагубное влияние на первое, подобно трещине или дефекту. Натуралистическое отношение нечисто, и в этой нечистоте может произойти что-то новое. Это было решением проблемы мотивации эпохи, предложенное Финком, которое состоит в следующем: на границах «натуралистического» отношения, пишет он, латентно присутствует «феноменологическое знание». Переживаемый опыт время от времени неудержимо стремится к самопроявлению, он может выходить на первый план в случае, когда в программе «натуралистического» отношения возникает основная трудность. Тем не менее, Финк также согласился с Гуссерлем в том, что феноменологическое отношение, как только оно появляется, обычно становится невыносимым и подавляемым, потому как оно диаметрально противоположно устремлениям, которые мы были приучены предпочитать. Для того, чтобы дать полную волю феноменологической установке, возможно, придется ждать чего-то вроде психической травмы. Связь между возникновением феноменологического отношения и психической травмой была прослежена Сартром. По его словам, эпохе и открытие феноменологической позиции, не следуют академическому пониманию этих процессов в кругах гуссерлианских философов, поскольку неизбежны *экзистенциально*. Обоснование Сартром этой отнюдь не гуссерлевой веры очень созвучно буддийскому сценарию генезиса и исчезновения *авидьи* (метафизического неведения).

Во-первых, Сартр указывает на то, что «...“натуралистическое” отношение разворачивается как усилие, которое сознание делает для того, чтобы избежать себя и проецировать себя в это...». Во-вторых, он утверждает, что усилие уйти от себя невозможно поддерживать вечно и что внезапные срывы неизбежны. Как следствие, эпохе становится «...чисто

трансцендентальным событием и постоянно возможной случайностью повседневной жизни». Такой несчастный случай – это не просто теоретическая концепция; он произошел с самим Сартром в начале его жизни, и он прекрасно описал его в своем романе "Тошнота" (La nausée). Таким образом, по словам главного героя романа Рокантена, «Мне приоткрывалась истинная природа настоящего: оно – это то, что существует, а то, чего в настоящем нет, не существует». Эта захватывающая дух истина, открытая Рокентеном (и Сартром) в результате «трансцендентальной случайности», очень похожа на то, чему издавна учили дзэнские мудрецы: «Все есть сейчас, нет ни прошлого, ни будущего, и даже нет настоящего». Наиболее важным отличием является то, что в дзэн надо предусмотрительно создать благоприятные условия для того, чтобы упомянутая «трансцендентальная случайность» произошла, и к тому же учитель присутствует, чтобы точно определить тот переходный момент, когда с учеником случается коллапс, и таким образом катализирует его полную реализацию; в то время как внутренний кризис феноменологического инсайта обычно остается индивидуальным достоянием феноменолога, чья единственная поддержка – это труды других феноменологов.

#### **4-Об области редукции**

Как отмечалось в разделе 2, феноменологическую редукцию можно рассматривать как паузу в процессе выполнения систематического эпохе в отношении явных и неявных убеждений. Эта пауза, когда она связана с переориентацией внимания, раскрывает новое поле исследования. Это может происходить на различных этапах:

А) *Научная редукция* равносильна «приостановке» убеждений в отношении объектов данной науки, и перенаправление внимание в сторону практики, методов и инструментов, поддерживающих эти убеждения. Замечательным примером служит редукция Эйнштейном пространства и времени в его специальной теории относительности. В ней «приостановлено» убеждение в существовании пространства, времени и «эфира» в качестве абсолютных сущностей, внимание же перенаправлено на *действия измерения*: «Может показаться возможным преодолеть все трудности... путем замены времени “положением маленькой стрелки моих часов”». Тем не менее, позднее Эйнштейн усомнился в трактовке измерительных приборов как до-теоретического фона физики, и настаивал на том, что они также должны рассматриваться как объекты теории. Таким образом, он допустил

ошибку натуралистического отношения, которая была осуждена Гуссерлем: ошибочно принял процесс составления (конституирования) за составленный (конституированный) объект.

В) *Эйдетьеская редукция* заключается в перенаправлении внимания от отдельных явлений и объектов к их «сущностями». «Сущности» объектов являются их инвариантной структурой, из которой устранино случайное и побочное, и сохраняется только то, что определяет их принадлежность определенному классу. Парадигму такого рода редукции можно увидеть в математике. Тем не менее, здесь, объективация (в виде *платонического реализма*) может исказить смысл эйдетьеской редукции.

С) *Трансцендентальная редукция* характерна для оригинальной версии гуссерлевской феноменологии. Она была разработана в явном противоречии как с эмпиристской редукцией вещей к континууму ощущений, так и с идеалистической редукцией к монадологической сфере реальности, а также с психологической редукцией к набору психических *объектов*. Вместо этого, она была направлена на схватывание «...меня как чистого это с моей собственной жизнью чистого сознания, жизнью, в которой и посредством которой весь объективный мир существует для меня». Чистое сознание (в отличие от эмпирического сознания) может быть истолковано не как «зрелище (спектакль, шоу)», а как среда или атмосфера; и приближение к нему допускается не через взгляд, направленный на какое-то зрелище, а, скорее, через восприимчивость к такой атмосфере.

Это различие между зрелищем и атмосферой также очень важно для интерпретации некоторых состояний медитации, которые имеют тенденцию к выражению в «пустом взгляде», растворяющем направленность «взгляда». В этой ситуации можно понять, что «автономный мыслитель и наблюдатель не обнаруживаются внутри головы... ваши мысли не имеют места здесь, в вашей голове, не происходят они и там, в космосе. (Это) смысл недвойственности». В обоих случаях, область трансцендентального, которая является источником дуализирующей полярности и натуралистической точки зрения, может стать доступной только через непосредственное знакомство, а не с помощью освидетельствования и описания.

Д) *Редукция телесного воплощения* вытекает из различия Гуссерлем между Leib and Körgel, между до-рефлексивно проживаемым собственным телом и объективированным телом. Оно было систематизировано тремя поколениями французских феноменологов, особенно Морисом Мерло-Понти, Мишелем Анри и Рено Барбарам (Renaud Barbares). Главным

обстоятельством, вдохновившим этот новый бренд редукции, является то, что, будучи заброшенными в мир, мы обнаруживаем не внешний мир и не закрытую сферу сознания, а скорее двуликую среду, которая оказывается и видимым и видением, слышимым и слышанием, ощущаемым и ощущением и т.д. Мерло-Понти утверждал, что как только полное эпохе выполнено, становится очевидным, что зрение возникает в среде видимого. Взгляд прорывается через наш внутренний пейзаж в определенной области, называемой телом.

Среде этой двусторонности, очерчиваемой телом, дается знакомое название: ее называют плотью. Плоть есть место видения-слышания-ощущения, и она занимает объем, который можно увидеть-услышать-ощутить. Но так как после основательного эпохе само различие между телом и остальной частью видимого пейзажа нейтрализуется, так как пейзаж в этом случае воспринимается как континuum взаимно перекрывающихся областей, не содержащий дальнейших дифференциаций, понятие плоти становится безграничным. Будучи далеко не незначительным фрагментом объективного мира, плоть распространяется на весь явленный мир, предвосхищая процесс объективации своим характерным внутренним расколом или «зиянием» между увиденным/видимым и видением/зрением. По отношению к этой мировой плоти нет ничего внешнего, и поэтому у нас остается только один вид чувствительности и восприятия, который коэкстенсивен плоти. Этот уникальный вид чувствительности можно назвать вслед за Мишелем Анри «само-аффектацией» плоти.

Здесь опять же отметим, что подобные результаты были описаны в некоторых типах медитативной практики. Можно легко резюмировать некоторые буддийские сутры в следующем высказывании: «само различие между внешним и внутренним является чисто условным, не существуя вне слов и мыслей». Самоотождествление с определенным телом, которое оказывается центром перспективы, исчезает, явления лишаются своей самости, и разворачиваются как переплетения «ощущений... мыслей, эмоций и психических процессов». Дифференциация явлений на внутренние и внешние, на принадлежащие телу и принадлежащие миру, исчезает, остается «матрица взаимосвязанных чувственных явлений», обладающая прозрачностью и не ощущаемая как плотная.

Е) *Онтологическая редукция* была предложена Мартином Хайдеггером как радикализация или переворот трансцендентальной редукции Гуссерля. По его словам, «...феноменологическая редукция равнозначна возврату

феноменологического взгляда от захватывания сущего (*Seiende*) к пониманию бытия (*Sein*) этого сущего». Феноменологическая редукция является тем фундаментальным актом, посредством которого человек осознает то, что Хайдеггер назвал «онтологической разницей» между сущими (или существами) и их бытием, между *Seiende* и *sein* на немецком языке.

Возможно, что сама эта идея феноменологической онтологии ближе к горизонту наук о медитации, чем любой другой аспект феноменологии. Имеется много свидетельств этой близости, от дзэнского видения Догэна в соответствии с которым «Вся эта вселенная не имеет ничего скрытого за явлениями», до классических тибетских мастеров дзогчен, которые утверждают, что «все видимые явления суть не что иное, как основание бытия, они с ним одного вкуса». Здесь видимые явления отождествляются с процессом явления, а процесс явления отождествляется с «основанием бытия».

Но можем ли мы в полной мере понять, каким образом являющееся появляется, можем ли дополнительно уточнить условия, с помощью которых бытие всепроникающее светит через существа? В феноменологии возможны две совершенно разные стратегии по отношению к такой реализации:

- (I) породить предельную трансцендентность, или
- (II) (II) в полной мере вкусить имманентность.

Первую стратегию защищал Хайдеггер, тогда как вторая продвигалась французскими последователями Мерло-Понти.

В своем «Введении в метафизику» Хайдеггер объясняет, что процесс явления равносителен свечению в отличие от возможности непроявления; по крайней мере тогда, когда и если вместо того, чтобы пытаться классифицировать явленные партикулярии, явление принимают в качестве такового (таковость: *Tathatā* на санскрите, *Nyoze* на японском языке). В этом случае оказывается, что ничто Хайдеггера сродни даосской и буддийской пустоте в интерпретации французского философа Анри Мальдини (Maldiney): оно имеет характер «восприимчивости, которая не предвидит событие, предназначенное быть ею схваченным»; восприимчивости, которая до сих пор присутствует в актуальной манифестации события, так как «явление есть раскрытие не-бытия». Это то, что мы можем назвать «радикальной трансцендентностью»: не трансцендентность некоторой сущности по отношению к другой сущности (скажем, трансценденция Луны

по отношению к человеку), но трансцендентность сущности в целом по отношению к не-сущности.

Эта хайдеггеровская концепция подверглась критике со стороны философов, вдохновленных феноменологией плоти Мерло-Понти. Они упрекали Хайдеггера в том, что он довел до крайнего предела модель объективизма, поскольку приписал сущности как целому статус конечного трансцендентного элемента. По контрасту, опыт имманентности, заключенный в само-аффектации мировой плоти, очерчивает альтернативный вариант: онтологию, в которой *не осталось ничего от объективизма*<sup>2</sup>. Вместо стандартной онтологии, в ней намечается в общих чертах онтология погружения (иммерсии), «эндо-онтология»<sup>3</sup>. Это дисциплина о том, «каково это Быть», а не дисциплина созерцания, или самораскрытия Бытия. Она направлена на то, чтобы пребывать в опыте саморасщепления «плоти», с помощью которого явления являются. Не Доген ли высказал что-то очень похожее, когда отметил, что он не пишет о просветлении, а просветление пишет через него?

Перевод с английского В.Г.Лысенко

---

<sup>2</sup> E. De Saint-Aubert, Vers une ontologie indirecte : Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty, Vrin, 2006, p. 201.

<sup>3</sup> R. Barthes, De l'être du phénomène, Jérôme Millon, 1993.