

---

---

## Есть ли в феноменологии сотериологическая модель? Пolemическая реплика на статью А.Ю. Неделея

© 2020 г.      Н.А. Канаева

*Школа философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»,  
Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.*

*E-mail: nkanaeva@hse.ru  
<https://www.hse.ru/staff/nkanaeva>*

Поступила 23.03.2019

Настоящая статья является полемическим ответом на статью А.Ю. Неделея («Вопросы философии», 7, 2018). Критически разбирается гипотеза А. Неделея, согласно которой в феноменологии Э. Гуссерля содержится сотериологическая модель. В качестве аргументов опровержения используются высказывания Гуссерля и Васубандху о стратегических целях их исследований, показывающие фундаментальные отличия названных целей, различия неявных, детерминированных культурами, предпосылок их исследований (в частности, неодинаковые представления о сознании: интенционалистские у Гуссерля и неинтенционалистские у буддистов), не до конца проясненные в статье смыслы явных установок (например, лозунга Гуссерля «Назад к самим вещам»), критика некорректных интерпретаций санскритских терминов и слишком поверхностных обобщений, сделанных автором (в частности, отождествление «чистого сознания» у Гуссерля (*reine Bewußtsein*) с «чистым сознанием» (*anāsravā-prajñā*) буддистов).

**Ключевые слова:** буддийская философия, феноменология, сотериология, принципы компаративной философии.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–3–186–193

Цитирование: Канаева Н.А. Есть ли в феноменологии сотериологическая модель? Poleмическая реплика на статью А.Ю. Неделея // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 186–193.

# Is There Any Soteriological Pattern in the Phenomenology? The Polemical Remarks on the Sketch by Arkady Yu. Nedel

© 2020 Nataliya A. Kanaeva

*School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics,  
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.*

*E-mail: nkanaeva@hse.ru  
<https://www.hse.ru/staff/nkanaeva>*

Received 23.03.2019

This article is a polemical response to the sketch by A.Yu Nedel (“Voprosy Filosofii”, 7, 2018). There we criticize his hypothesis of soteriological pattern of Husserl's phenomenology. We use the statements of Husserl and Vasubandhu on the strategic purposes of their researches as the arguments of refutation. Their statements demonstrate the fundamental differences between the purposes of both philosophers, the differences of the implicit presuppositions of their researches determined by their cultures (in particular, different views on consciousness: Husserl saw consciousness as intentional, and Buddhists saw it as non-intentional). We point out in the article the unclear meanings of Husserl's thesis “Back to the things themselves”, the invalid interpretations of Sanskrit terms and too shallow generalizations made by the author, in particular, the identification of Husserl's “pure consciousness” (reine Bewußtsein) with the Buddhist “pure consciousness” (*anāsravā-prajñā*).

**Keywords:** Buddhist philosophy, phenomenology, soteriology, principles of comparative philosophy.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–3–186–193

Citation: Kanaeva, Nataliya A. (2020) “Is There Any Soteriological Pattern in the Phenomenology? The Polemical Remarks on the Sketch by Arkady Yu. Nedel”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2020), pp. 186–193.

Буддийская философия в последние два десятилетия очень часто становится предметом академических дискуссий как в печати, так и на форумах, в том числе дискуссий с участием российских ученых и философов. Недавно такие дискуссии велись в Дхарамсале (Индия, май 2019 г.)<sup>1</sup> и в МГУ<sup>2</sup> (ноябрь 2018 г.). Ранее проблемам философии буддизма посвящались несколько круглых столов и конференций в Институте философии РАН (2008, 2010, 2016, 2017 гг.), на которых буддологи и буддисты обсуждали по большей части черты сходства в буддийских и современных западных научных и философских концепциях.

Статья А.Ю. Неделея «Сознание как спасение: сотериологические модели феноменологии и буддизма (эскиз сравнительного анализа)» стала развитием идей доклада А.Ю. Неделея на Международной конференции 2016 г. «Буддизм и феноменология», но, несмотря на некоторые корректировки названных идей в статье, вызвала у меня смешанные чувства. Трудно было заметить, что в некоторых пассажах автору статьи удалось очень точные характеристики отдельных буддийских представлений (например, характеристика дхарм как «квантов действия», усмотрение сходства феноменологии и буддизма в разработке учения о «переходе от состояния субъективной неопределенности»), зато в других пассажах его «экспрессионистские» оценки сходств в сравниваемых концепциях вызывают недоумение или протест.

Прежде всего возражения вызывает усмотрение «сотериологической модели» в феноменологии Э. Гуссерля, и конкретно в книге I «Идей к чистой феноменологии» [Недель 2018, 140]. Все-таки «сотериология» ассоциируется у нас с религиозным учением о спасении в смысле избавления от зла и страдания [Аверинцев 2001, 615]. Буддийское учение о нирване как состоянии сознания, свободном от негативных переживаний, почти без натяжек может называться «сотериологической моделью»<sup>3</sup>. Но за Э. Гуссерлем в истории западной философии прочно утвердилось звание философа, который посвятил себя задаче совсем другого рода: поискам выхода из «кризиса европейских наук» и созданию «философии как строгой науки», поискам надежных оснований всякого концептуального познания. Главным инструментом в его работе всегда был логический анализ, а идеалом знания и гарантом достижимости идеального знания, несмотря на известные проблемы, продолжали оставаться рациональные «чистые науки о сущностях», как то: чистая логика, чистая математика, чистое учение о времени, о пространстве, о движении и т. д.» [Гуссерль 2009, 21]. Вещный мир (по выражению философа, *регион «вещь»*) он рассматривал в качестве руководящей нити феноменологических исследований [Там же, 302]. Круг решаемых им проблем включал не только те, что связаны с конструированием предметов познающим сознанием, но и «важные проблемы феноменологии разума (*der Vernunft*)» [Там же, 298]. Результатом исследования, по его замыслу, должно было стать такое состояние науки, которое он назвал желательным конкретно для психологии, но которое можно распространить и на все остальные, включая философию: когда наука сможет подняться на более высокую ступень, «чрезвычайно расширив при этом поле своей деятельности» [Там же, 8].

Можно, конечно, понять применение понятия «сотериология» к феноменологии Э. Гуссерля метафорически, если интерпретировать ее как проект спасения философии и психологии, о которых он писал в «Кризисе европейских наук», что философии «в наше время и впрямь грозит гибель от скепсиса, иррационализма и мистицизма. То же самое справедливо для психологии» [Гуссерль 2004, 17]. Однако А.Ю. Недель о возможности такого понимания ничего не говорит. А вот автор доклада «Феноменология как сотериология: Гуссерль и призыв к “обновлению” в 1920-е» Филип Бакли, рассказывая о сотериологической концепции феноменолога на основе эссе «Обновление: его проблема и метод», опубликованного в 1923 г. в японском журнале «Kaizo», подтверждает метафорический смысл выражения «сотериология Гуссерля». Речь в эссе идет о выходе из кризиса, в котором оказалась Европа, но который может быть преодолен благодаря феноменологической философии [Бакли 2017, 22]<sup>4</sup>. Преодоление кризиса в науке, философии и в жизни европейского человечества – вовсе не религиозные цели.

Приведенные ссылки на высказывания Э. Гуссерля демонстрируют необоснованность сделанных автором статьи заявлений: что он уделил основное внимание сравнению *целей* Гуссерля и Васубандху [Недель 2018, 140] и что «основная цель буддийской философии и феноменологии – постичь сущности сознания» [Там же, 148]. Никакого «сравнения целей» в статье читатель не находит, вместо него – неаргументированное редуцирование совершенно несходных *основных* целей, достижению которых служили буддийский и феноменологический дискурсы. Под основными целями обычно понимают стратегические, финальные цели. Они детерминируют ряд тактических, промежуточных целей. С учетом этого разделения исследования сознания и для буддистов, и для феноменологов являются лишь промежуточными целями. Как исследователь увидит свой предмет (в данном случае, сознание), что он в нем различит, определяется не только стратегической целью, но и эпистемологическими предпосылками его познавательной деятельности. Признание роли предпосылок, часто неявных, стало уже «альфой и омегой» современной эпистемологии. У Гуссерля, как было рассмотрено выше, цель – чисто эпистемологическая, и его эпистемологические предпосылки совсем другие, нежели у йогачаринов: за его плечами достижения европейских

наук XIX в. и их «предрассудки», мешающие продвижению знания, от которых он намеревается избавиться. Гуссерль, безусловно, знал, что изменение эпистемологической парадигмы оказывает влияние не только на науку и философию, но и на человеческую жизнь, но для него в «Идеях I» вопрос последствий нового состояния философии и психологии для отдельного человека и человечества, совершенно в духе европейской научной традиции, «вынесен за скобки». Для буддистов, как и для представителей всех остальных индийских систем мысли, именно практическая значимость всякого знания имеет приоритетное значение [Канаева 2018, 728]. В духе своей культурной традиции Васубандху в первом же стихе «Абхидхармакоши» (далее – АбхК) и автокомментарии «Абхидхармакоша-бхашья» (далее – АбхКБх) несколько раз указывает на практическую ценность знания учения Будды: оно «вытаскивает живые существа из трясины сансары» (АбхК I. 1, АбхКБх I.1). То есть знание – не основная цель, основная цель – достижение освобождения от круговорота рождений и смертей. Далее в кариках 5–6 и комментариях к ним освобожденное состояние объясняется (без его обозначения термином «нирвана»): это состояние сознания «без притока аффектов», по сути, «остановленное» сознание. Успокоенное состояние сознания достигается освоением четырех благородных истин и посредством психопрактик. В разделе под названием «Учение об аффектах» аффекты (anuśaya) названы причинами привязанности человека к сансаре, «корнем бытия» (V. 1), что, очевидно, детерминирует содержание следующего раздела под названием «Учение о пути благородной личности». Он начинается с указания двух способов устранения аффектов: видение четырех благородных истин и практики созерцания (V. 1), а продолжается описаниями перечисленных практик. То есть цель буддийского дискурса – работа с негативными переживаниями, отвлечение сознания от чувственной, вещной реальности. Эта цель, на наш взгляд, кардинально отличается от цели феноменологии.

Различия в неявных предпосылках исследований сознания в феноменологии и буддизме помогают установить современные исследования, в первую очередь, Джитендры Натха Моханти (р. 1928)<sup>5</sup>. Он является признанным авторитетом в западной феноменологии. Продолжая рассуждения Гуссерля о том, что «коррелят нашего фактического опыта, именуемый *«действительным миром»*, – это особый случай многообразных возможных миров и немиров» [Гуссерль 2009, 89], индийский философ связал возможные миры с действительными «жизненными мирами» отдельных культур и сформулировал новую задачу феноменологии. Поскольку каждый мир имеет свою ноэмагическую (знаковую) структуру и все акты интерпретации (*ноэзис*), принятые в данной культуре, коррелируют с этой структурой, задачей феноменологии не является больше описание сущностей феноменов. Современная феноменология является «радикальной попыткой разъяснять значения» [Mohanty 1978, 310]. Индийский феноменолог заметил еще одно важное различие в представлениях о сознании носителей двух культур: в индийской философии «чистое сознание» понималось как неинтенциональное – то есть лишенное каких-либо содержаний, или места, или того и другого одновременно. В слабых неинтенционалистских концепциях у сознания признавался один элемент. Буддийские концепции сознания Дж. Моханти относят к сильным неинтенционалистским концепциям, поскольку в них сознание может быть безобъектным (в результате психопрактик) и описывается как последовательность событий сознательной жизни без места [Mohanti 1992, 43].

Сходства в феноменологическом и буддийском дискурсах сознания, безусловно, есть. И можно согласиться с А.Ю. Неделем, что Гуссерль и буддисты решали общую задачу «осознания сознания», и даже с тем, что у них «эмпирический субъект картезианского типа перестает существовать» [Недель 2018, 141], памятуя, что буддийская эпистемология противостояла реалистическим эпистемологиям, в которых субъект познания имел довольно сильное сходство с субъектом у Картезия. Однако не стоит поддаваться искушению поверхностных сходств и слишком сближать подходы Гуссерля и буддистов-йогачаров к указанной задаче, равно как и найденные способы ее решения.

Достаточно вспомнить, что буддисты подвергали анализу совокупное содержание психики для выявления механизмов, ответственных за производство аффективных переживаний. Гуссерль редуцировал предмет своего исследования до познающего сознания, причем обращал внимание на несомненные основания познавательной деятельности, на сущности, которые сознание усматривает в феноменах. Для демонстрации специфики феноменологического подхода к сознанию он неоднократно напоминал о различиях между психологией как эмпирической наукой и своей феноменологией [Гуссерль 2009, 8, 9, 13, 44, 96, 116].

Лозунг Гуссерля «Назад к самим вещам» (*zu den Sachen selbst*), выдвинутый в книге «Философия как строгая наука», на наш взгляд, не так тривиален, как может показаться при прочтении статьи А.Ю. Неделя (не зря же он привлек внимание молодого Хайдеггера!), и не стоит ставить ему в параллель тот факт, что «существование “самых вещей” допускали многие буддийские школы, например, вайбхашики» [Недель 2018, 143]. Гуссерль имел в виду вовсе не данные нам в опыте вещи, а феноменологическое знание о вещах как результат редукции, в то время как вайбхашики признавали реальность именно эмпирических вещей, причем имеющих атомарную структуру (АбхК I. 28, АбхКБх I.39, 43).

Не слишком убедительно звучит в статье и высказывание «новый язык должен заменить собой то, что он описывает» [Там же, 141]. «Заменить» в каком смысле: в смысле объекта рефлексии или ее предмета? Вряд ли. Ни Гуссерль, ни буддисты-йогачары не называли язык ни объектом, ни предметом своего исследования. Гуссерля интересовала устроенность «всякого возможного познания, или же всех возможных познавательных предметностей» [Гуссерль 2009, 35]. Со своей стороны, буддийская философия языка, а именно апохавада (учение об относительном или негативном значении слов) объясняла связь слов с реальностью, а значит, не элиминировала описываемую реальность из своего дискурса, не сводила все проблемы к языковым.

В разделе статьи «Гносеологическая перестройка *cogito* и атмана», пытаюсь обобщить достижения феноменологии и йогачаров в изменении установок познающего сознания, А.Ю. Недель тоже делает несколько слишком сильных, на наш взгляд, утверждений. Первое из них: «...субъект сам становится состоянием знания, стремящегося к тотальности, в которую включено прежде всего индивидуальное сознание» [Недель 2018, 141], объединяет два будто бы истинных высказывания, релевантных и для феноменологии, и для йогачары. Но это не так: первая часть этого сложного обобщающего высказывания истинна только для буддизма, а вторая (о стремлении к тотальности знания) – только для феноменологии. Конъюнктивное высказывание же истинно только тогда, когда оба входящих в него высказывания истинны.

Два следующих утверждения – об утрате картезианским *cogito* или атманом (*ātman*) его онтологического измерения и о том, что в результате «возникает новый тип сотериологического сознания, нацеленного не на слияние с абсолютом, существующим где-то *вне*, с Абсолютом как высшей инстанцией, о котором говорил Фома Аквинский или Шанкара, а на достижение спасения силами сознания как такового, направленного исключительно на самое себя, – *Мёбиус-сознанием*» [Там же, 141]. Первое из них дезавуируется, по сути, картезианской позицией Э. Гуссерля, собиравшегося обосновывать феноменологию как «сущностную», априорную науку [Гуссерль 2009, 10], «новую эйдетику» [Там же, 60]. Во Введении к «Картезианским размышлениям» он сам назвал свою философию «неокартезианством» [Гуссерль 2006, 11]. Второе утверждение не соответствует действительности потому, что у Гуссерля никогда не было цели «слияния с Абсолютом», а Васубандху (IV в.) ничего не знал про Шанкару (788–820), который родился гораздо позже, чем Васубандху умер. Так что смысл указанной авторской «отсылки к историческому контексту» остался читателю непонятным. Предложенный в статье концепт Мёбиус-сознания представляется удачным, но только для буддизма. Магистральная линия развития западной философии проходит в поисках выходов к Бытию. Одним из подтверждений названного ориентира может послужить

программное утверждение М. Хайдеггера: «...что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление» [Хайдеггер 1993, 202].

Несколько странно в рассматриваемой публикации выглядит мысль о метафизике Аристотеля «с абхидхармистской точки зрения», безо всякого сослагательного наклонения [Недель 2018, 142]. В Индии было достаточно субстанциалистов, с которыми полемизировали сторонники абхидхармы; аргумент, отсылающий к ним, был бы здесь более уместен.

Для философа свобода мысли, ее незашоренность общими штампами и догмами, скудным набором устаревшей терминологии – несомненное достоинство. Эта свобода в статье А.Ю. Неделя проявилась в полной мере. Но у всякой свободы есть направляющие (и сдерживающие) ее профессиональные принципы. Один из них – аккуратное обращение с философскими терминами, приведение их адекватных интерпретаций. В рассматриваемой статье обращает на себя внимание наличие порой «слишком свободных» интерпретаций терминов. Так, автор интерпретирует термин *anātman* как «принцип несущности», и на этом основании устанавливает в «Ангулималия-сутре» наличие «доктринального нарушения» [Там же, 142]. На самом деле в буддийских текстах *anātman* обычно используется только в полемических контекстах, в которых доказывалось несуществование субстанциального субъекта (Я, души). В брахманистских и джайнской системах мысли «я» выступает как субъект спасения, незагрязненный аффектами и кармой в своем субстанциальном состоянии. Его субстанциальная «чистота», несвязанность с аффектами, способность к которым появлялась только у человека с его телесностью, детерминировала принципиальные отличия субстанциалистских сотериологий от буддийского учения о нирване. С учетом коррекции смысла термина *anātman* (несуществование субстанциального субъекта), в «Ангулималия-сутре» нет никакого противоречия общей доктрине, поскольку *атман* никакого отношения к дхармам не имеет (об этом, кстати, идет речь в 9-м разделе АбхК). Другой неточно понятый термин – *garbha* [Там же, 143] – это не «природа», а «зародыш» «утроба», «лоно», «потомок» [Кочергина 1978, 190]. Выражение *bhṛānta*, выступающее как прилагательное к существительному «знание» обычно в эпистемологических текстах не означает «искривленное» [Недель 2018, 145], но имеет значение «отклоняющееся». Под «отклоняющимся» знанием имеется в виду то, которое не соответствует эмпирическому объекту по разным причинам (например, потому что объект удален от реципиента, или по причине болезни его глаз и т. п.). На с. 145 автор очень смело поставил санскритские эквиваленты возле обозначений гуссерлевских проблем: «В своей феноменологии памяти Гуссерль предлагает известное решение проблемы времени в непосредственном восприятии (*sākṣād gatiḥ*) и концептуальном познании (*kalpanā*), которую решал Дхармакирти».

Весь первый абзац раздела «Феноменологическое архатство», в котором отождествляются «аксиологическое чистое “я”» и архатство, «чистое сознание» (*reine Bewußtsein*) у Гуссерля и «чистое сознание» (*anāsravā-prajñā*) у буддистов, оставляет впечатление поверхностности сравнений, поскольку в расчет не берутся важные смыслы отождествляемых концептов. «Аксиологическое чистое “я”» не успокаивается, не отходит от мира, стремится к точному знанию о предметностях; архат же ничего не делает, его сознание успокаивается. «Чистое сознание» Гуссерля продолжает оставаться познающим сознанием в познаваемом мире, а *anāsravā-prajñā* есть «запредельная мудрость без притока аффектов», которая в буддизме понимается как выход за пределы эмпирической реальности.

Финал статьи на первый взгляд выглядит оптимистично: сначала в нем говорится все же не о тождественности феноменологии и буддизма, а об их *созвучности* в понимании того, что вещи не таковы, «каковыми они явлены в нашем эмпирическом мире» [Недель 2018, 148]. Далее мы находим рассуждение, по форме изложения похожее на те, которые можно найти в средневековых буддийских полемических текстах: своеобразный сплав идей, которые высказываются в определенной последовательности (тезис пурвапакшина, аргументы «за», аргументы «против» и т. д.) без маркировки их

принадлежности. Но в индийских текстах так было принято, поскольку адресаты этих сочинений различали авторов высказываний. Западный читатель таких текстов, даже если он историк философии, должен приложить специальные усилия для идентификации участников полемики. После прочтения заключения статьи А.Ю. Неделя, в которой случился не упорядоченный ни какими правилами сплав, может создаться впечатление, что Гуссерль был буддистом и стремился к нирване, а буддисты были феноменологами и владели методом феноменологической редукции. Но читатель-то знает, что это не так.

### Примечания

<sup>1</sup> Темой конференции была инициатива «Фундаментальное знание: диалоги российских и буддийских ученых». В ее работе принимал с участие Далай-лама XIV.

<sup>2</sup> В работе Круглого стола приняли участие многие крупные специалисты в области когнитивных наук и философии. На нем обсуждались итоги конференции в Джарамсале.

<sup>3</sup> Уточнение «почти» обусловлено тем, что учение о спасении, сложившееся в христианской теологии, имеет ряд отличий от буддийской концепции нирваны.

<sup>4</sup> Ф. Баркли отметил также позитивные и негативные аспекты «сотериологического проекта» Гуссерля: «Позитивными аспектами являются: ‘обновление “как противодействие призыву к все большей” технизации’; радикальная индивидуальная ответственность, необходимая для обновления в коммунитарной перспективе; критика ‘государственнического’ менталитета. Негативным аспектом Гуссерлевского проекта обновления является его ‘европоцентризм’» [Баркли 2017, 29].

<sup>5</sup> Дж. Моханти получил два образования: классическое индийское и университетское европейское, изучал феноменологию в Гёттингенском университете. Он предложил свой вариант феноменологии и является издателем журнала “Husserl Studies”.

### Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Васубандху 1990 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 1: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введение и комментарий, историко-философское исследование В.И. Рудого (Bibliotheca Buddhica, Vol. XXV). М.: Наука, 1990 (Vasubandhu, *Abhidharmakosha*, Part I, Russian Translation).

Васубандху 2006 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. 5. Учение об аффектах; Разд. 6: Учение о пути благородной личности // *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Составление, перевод, комментарий, исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: СПбГУ, 2006 (Vasubandhu, *Abhidharmakosha*, Part V, Russian Translation).

Гуссерль 2004 – *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Фонд Университет: Владимир Даль, 2004 (Husserl, Edmind, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Russian Translation).

Гуссерль 2006 – *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. М.: Наука, 2006 (Husserl, Edmind, *Cartesianische Meditationen*, Russian Translation).

Гуссерль 2009 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009 (Husserl, Edmind, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, Russian Translation).

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 192–220 (Heidegger, Martin, *Brief über den Humanismus*, Russian Translation).

Husserl, Edmund (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag (Husserliana III/1, Erstes Buch).

### Ссылки – References in Russian

Аверинцев 2001 – *Аверинцев С.С.* Спасение // Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. III. С. 615–616.

Кочергина 1978 – *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь / Под ред. В.И. Кальянова. М.: Русский язык, 1978.

Недель 2018 – *Недель А.Ю.* Сознание как спасение: сотериологические модели феноменологии и буддизма (эскиз сравнительного анализа) // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 140–155.

## References

- Averintsev, Sergey S. (2001) "Spasenie", *Novaya filosofskaya ehnciklopediya*, Mysl', Moscow, T. III, pp. 615–616 (in Russian).
- Buckley, Philip (2017) "Phenomenology as Soteriology: Husserl and the call for "Erneuerung" in the 1920's", *Site of An Interdisciplinary Symposium "Religion & Philosophy in Germany: 1918–1933"*, Duke University, Durham, North Carolina, USA, <https://sites.duke.edu/afterthecataclysm/>
- Kanaeva, Nataliya A. (2018) "Some Aspects of the Paradigm of Sanskrit Learning," *Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018)*, Part of series "Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Atlantis Press, Washington, pp. 727–731. <https://www.atlantis-press.com/proceedings/iccessh-18/authors>
- Kochergina, Vera A. (1978) *Sanskrit-Russian Dictionary*, Russkii yazyk, Moscow (in Russian).
- Mohanty, Jitendra Nath (1978) "Husserl's Transcendental Phenomenology and Essentialism", *Review of Metaphysics*, Vol. XXXII, No. 2, pp. 299–321.
- Mohanti, Jitendra Nath (1992) *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*. Claredon Press, Oxford.
- Nedel, Arkady Yu. (2018) "Consciousness as Liberation. Soteriological Patterns of Phenomenology and Buddhism (a Comparative Sketch)", *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2018), pp. 140–155.

### Сведения об авторе

**КАНАЕВА Наталия Алексеевна** –  
кандидат философских наук, доцент  
Школы философии факультета гуманитарных наук  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики».

### Authors' Information

**KANAeva Natalia Alekseevna** –  
CSc (PhD) in Philosophy of Lomonosov Moscow  
State University, Associate Professor on Faculty  
of Humanities in School of Philosophy  
of the National Research University  
"Higher school of Economics".