

Сокол Владимир Борисович

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ И ТЕИСТИЧЕСКОЙ ВЕДАНТЫ ДЖИВЫ ГОСВАМИ

Статья представляет собой компаративное исследование базовых принципов двух исторически и культурно независимых гносеологических традиций - философии теистической Веданты (Джива Госвами) и феноменологии познания Э. Гуссерля. В результате сопоставительного анализа автор приходит к обнаружению корреляции познавательных "установок" "шабда-праманы" Веданты и феноменологического "эпохэ" Э. Гуссерля, методологического сходства процедур "редукции" психофизического опыта в пользу дескриптивного исследования смыслообразующих структур сознания трансцендентального субъекта.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/8-1/50.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 8 (14): в 4-х ч. Ч. I. С. 183-188. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/8-1/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 165.6

Статья представляет собой компаративное исследование базовых принципов двух исторически и культурно независимых гносеологических традиций - философии теистической Веданты (Джива Госвами) и феноменологии познания Э. Гуссерля. В результате сопоставительного анализа автор приходит к обнаружению корреляции познавательных «установок» «шабда-праманы» Веданты и феноменологического «эпохэ» Э. Гуссерля, методологического сходства процедур «редукции» психофизического опыта в пользу дескриптивного исследования смыслообразующих структур сознания трансцендентального субъекта.

Ключевые слова и фразы: «прамана»; «шабда»; сверхчувственные звук и слушание; звуковая онтология ведийской философии; естественная и феноменологическая установки познания; адекватная и аподиктическая очевидность; «третья ступень» феноменологической редукции.

Владимир Борисович Сокол, к. филос. н.

Кафедра философии

Тюменский государственный университет

vasu108@mail.ru

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ И ТЕИСТИЧЕСКОЙ ВЕДАНТЫ ДЖИВЫ ГОСВАМИ[©]

Активно обсуждаемая в современном феноменологическом дискурсе проблема «непонятого Гуссерля» [9, с. 21-69] находит интересное решение при сопоставлении с древнеиндийской философией познания. С одной стороны, акт «выключения» психофизического мира «естественной установки» в позиции «феноменологического эпохэ» помогает постичь «непостижимость одновременного единства и различия» так называемой «шабда-праманы». С другой, - условная «парадоксальность» сверхчувственного познания Веданты проливает свет на некоторые причины «отклонений» в преемственности европейской феноменологической традиции, более того, задает ее новые перспективы, в частности, открывает последующие горизонты Гуссерлевой «феноменологической редукции».

В гносеологии бенгальского вайшнавизма (разновидность теистической Веданты), представленной, в частности, в «Таттва-сандарбхе» Дживы Госвами (XVI в.) [16], утверждается изначальная принципиальная парадоксальность человеческого познания, провоцируемая уникальной способностью человека к одновременному чувственному и сверхчувственному восприятию мира (принцип *ачинтья-бхеда-абхеда*, «непостижимо одновременного единства и различия») [3, с. 144-163]. Джива Госвами определяет три главных пути познания (*pramāna*): 1) *pratyaksa* соответствует чувственному способу познания (дословный перевод - «непосредственно перед глазами»), т.е. «то, что непосредственно воспринимается чувствами»; 2) *anumāna* соответствует рациональному способу познания: «*manas*» значит «ум»; 3) *śabda* – познание через сверхчувственный аспект слушания от авторитетного источника [16, р. 17].

Идеал познания мира, в соответствии с ведами¹ и послеведийскими текстами, в целом заключается в «разгадке» звуковой первопричины той или иной вещи или явления. В одной из песен «Ригведы» (X, 71), которая так и называется «Познание», воспевается Речь как «первое начало», через «жертву» творящее все «проявленное» в мире и человеке. Кто не «услышал Речь», тот «не узнал» [1, с. 288-289]. Познать объект – это значит осознать (услышать посредством сверхчувственного слушания) сверхчувственный звук (обозначим его как «Звук»), который есть прообраз, трансцендентный «ген» исследуемого объекта. «Звук» и творимая им реальность подразумевают многоступенчатую онтологию, «по-шагово» (в некоей временной последовательности) реализующую свои «уровни манифестации» (см. далее). В «Ригведе» (I, 164, 45) говорится о «четырёх четвертях» речи. Из них «три тайные» (скрытые от восприятия грубыми физическими чувствами) «знают» только «брахманы, которые мудры». Три сверхчувственные Речи «не пускаются в ход», и только на четвертой «говорят люди» [12, с. 205]. Отечественный востоковед Д. Б. Зильберман, ссылаясь на другие гимны той же «Ригведы», подтверждает: «В самих гимнах веды рассматриваются как «безличное и несозданное слово» (VIII, 64, 6), в котором «существует четыре шага (*padani*) или уровня манифестации слова, образующего основу речи, из которых первые три – утаены, т. е. не воплощены в грубом звуке» [8, с. 159].

В приложении к познавательной деятельности человека четыре уровня «Звука» наиболее обстоятельно структурированы в философии Бхартрихари:

1) первый уровень – самый тонкий Звук - называется «*raḡa*», «трансцендентный». Он соответствует «числотому сознанию» Э. Гуссерля. На этом уровне Звук совершенно не отличен от вещи, которую обозначает;

2) второй уровень Звука онтологически располагается в плоскости разума или *buddhi* (в некоторой мере соответствует кантовскому разуму); здесь Звук называется «*raśyantī*» – буквально «видящая», т.е. то, что можно увидеть («звуковой образ»);

[©] Сокол В. Б., 2011

¹ Здесь мы принимаем интерпретацию Д. Зильбермана о «средней позиции языковости и одновременной реальности вед», которая, строго говоря, представлена уже в Брахманах и первых Упанишадах [8, с. 158], но получила подробное обоснование в трудах экзегетов – мимансак – и, особенно, создателя философии языка Бхартрихари (VI-VII вв. до н.э.) [Там же].

3) третий уровень Звука расположен на платформе ума (*manas*, ближе к кантовскому рассудку), он называется «*madhyama*»;

4) четвертый, низший уровень Звука – уровень слов, грубой речи, звук называется «*vaikharī*»; здесь действуют пять органов чувств физического тела под влиянием энергии творчества (таланта) или, в случае животных форм жизни, энергии инстинктов (бессознательных рефлексов).

Итак, ведийская онтология исходит из «Звуковой» субстанциональности бытия, что последовательно согласуется с представлением об идеале всякого, и особенно сверхчувственного, познания в теистической Веданте. Согласно Дживе Госвами, познать вещь – значит познать ее «звуковую» сущность, что невозможно ни эмпирическим, ни рациональным, ни даже интуитивным способами познания [16, р. 17]. Идеальный (совершенный и единственный) способ получения достоверного знания – это авторитетное свидетельство, *śabda-pramāna*: «Авторитетное свидетельство, определяемое как высказывание достойного лица, никогда не бывает заблуждением», – считает Баладева Видхьябхушана [Цит. по: 3, с. 8]. *Pramāna* есть «мерило» (от *gramā* – «измерять»), «то, посредством чего познающий субъект познает объект» [10, с. 33]. «Шабда» означает «слово». Слово достоверно уже в силу одной своей сигнификативной функции. Например, при слове «Гималаи» (*himālaya*) у нас спонтанно возникает представление о снеге (*hima*). Слово может обладать и сверхъестественной силой – таковы слова *мантр* [3, с. 175]. Эффективность мантр считается самоочевидной, искать этому косвенные подтверждения бессмысленно, да и невозможно. Целитель, знающий мантры, может излечить змеиный укус, не пользуясь никаким иным средством. Даже в повседневном опыте, если, например, нам говорят, что огонь спасает от холода, мы воспринимаем это непосредственно. Опыт не служит здесь причиной знания, напротив, благодаря знанию, выраженному в словах, приходит возможность опыта [Там же]. Следовательно, две другие классические праманы, сохраняемые в гносеологии Дживы Госвами, – «*пратьякша*» и «*анумана*» – в случае принятия в качестве единственно достоверного знания авторитетного свидетельства («шабда») кардинальным образом меняют свои установки восприятия и интерпретации, а значит, сущностное содержание своего познания. Это означает, что, несмотря на то, что, как указывалось, только за «шабдой» признается роль единственно достоверного знания, было бы серьезной ошибкой полагать, что «*пратьякша*» и «*анумана*» сохраняют свой прежний содержательно-познавательный статус способов получения проблематичного, то есть относительного, недостоверного знания.

Здесь мы и сталкиваемся с некоей «непостижимостью» (*ачинтья*) актов «шабда-праманы», которые парадоксальным образом «закрепляют» сверхчувственное знание, полученное «на слух», посредством психофизических данных чувственного опыта «*пратьякши*» и «*ануманы*» – трудность, весьма похожая на методологическую проблему феноменологии Гуссерля, связанную с распространенным «соблазном» отождествлять чувственное восприятие и мышление в естественной и феноменологической установке¹. Точно также может возникнуть ошибочное представление, что признание центральной роли «шабды» вносит коррективы только в пределах самой «шабда-праманы». В действительности, приоритет «шабды» вносит феноменологическую «научную строгость» достоверности знания также в опыт «*пратьякши*» и «*ануманы*».

В своей феноменологии Гуссерль в качестве профилактического средства от указанного «соблазна» разрабатывает подробное учение о феноменологической сущности акта переживания *очевидного*. Он настаивает, что *очевидное* феноменологически конституируется как ощущение «понятного». Не потому, что подтверждается в опыте, а потому, что таковым «считается», т.е. настолько фундировано в структуры нашего мышления (*причем также «на слух»* – В. С.), что никому и в голову не приходит задуматься, на каком основании это «понятно». Гуссерль называет это ощущение «само собой разумеющееся» [15, S. 19–23]. «Само собой разумеющееся» есть плоскость функционирования принципа *очевидности*, охватывая, по Гуссерлю, не только оценочные суждения в сфере жизненного мира, но и суждения высшего ранга, т.е. суждения самых серьезных «точных» наук. Получается, предположение современного европейского ученого о существовании исследуемого им предмета как «само собой разумеющееся» есть предрассудок, разделяемый всеми «естественным образом». Гуссерль утверждает, что, несмотря на теоретические исследования, проводимые ученым, тот, по сути, остается в пределах наивной «естественной установки». «Генеральный тезис» *естественной установки* формулируется как «неизменное убеждение в реальном существовании пространственно-временной действительности, которая противопоставлена моему “Я”. Эта “действительность” обретается мной как “*сущая здесь и принимаемая мною тоже как сущее – как такая, какой она мне себя дает*”» [4, с. 95]. Например, в естественной установке воспринимаемое мною дерево с необходимостью всегда *существует реально*. Даже если я сомневаюсь в точности своего восприятия этого дерева или даже предполагаю, что дерево может быть иным, чем я себе представляю, – в любом случае генеральный тезис естественной установки не изменится ни на йоту, а именно: дерево, так или иначе, есть реальное сущее. Аналогично и с ценностями, которые определяют мое восприятие и поведение: в естественной установке я убежден в *действительности* именно этих ценностей. Поэтому осознанно или подсознательно я опираюсь в своей жизнедеятельности только на эти ценности и окончательно обретаю «знание» в их действительности. Соответственно, *цель наук, опирающихся на естественную установку*, – познавать эту реальную пространственно-временную действительность как можно полнее, надежнее, во всех отношениях совершеннее того, как это делает «наивное опытное знание». Эта ни на каком достоверном доказательстве не основанная «наивная» вера является, по Гуссерлю, причиной бесчисленного множества само собой разумеющихся постулатов науки, которые разделяют ученые, а за ними и все общество.

¹ «Жизненный мир» позднего Гуссерля – это отнюдь не возврат к чувственному миру естественной установки, как полагают некоторые комментаторы. Аналогично, объективное идеально-логическое мышление в феноменологической рефлексии – это ни в коем случае не субъективное реально-психологическое мышление в естественной установке [13, с. 7].

Все три основные «праманы», выделяемые Дживой Госвами, отталкиваются отнюдь не от очевидности «само собой разумеющегося», сформированной «наивной» естественной верой в существование предметов жизненного мира, но посредством принятия *авторитетного свидетельства* о том, что значит вещь «как она есть». Гуссерль называет эту сущностную (эйдетическую) первооснову вещи модусом «это и есть оно само» [11, с. 103]. Смена «установки» в пользу приоритета «шабды» подразумевает, что теперь «прагьякша» и «анумана» также возвращают нас «назад к вещам» (Гуссерль). В этой когнитивной позиции данные психофизического опыта обретают особую эвристическую ценность некоего «повода» («гилетического материала», по Гуссерлю) для «актов переживаний» заключений «шабды», дающей объективно-логические «чистые сущности». Таким образом, опыт «прагьякши» и «ануманы» в этом случае служит своеобразным «чувственным» подтверждением «сверхчувственного» знания «шабды». Другими словами, Джива Госвами, так же как и Гуссерль, совершает подобие «феноменологической редукции», вынося данные «прагьякши» и «ануманы» «в скобки», при этом отталкиваясь от очевидности достоверного сущностного знания «шабды». Как у Гуссерля, несмотря на то, что бытийная значимость (реальность или нереальность) предмета не может выступать гарантом его интенционального смысла, т.е. не определяет сущностно проводимую классификацию разнообразных интенций, тем не менее, разнообразие реальных содержаний сохраняет позитивное значение в феноменологическом анализе в качестве «гилетического» материала дескриптивного описания любого феномена, так и у Дживы Госвами, несмотря на то, что в авторитетном свидетельстве дается полное знание, «прагьякша» и «анумана» носят вспомогательное предназначение для формирования «само собой разумеющегося» как подтверждения очевидности «шабды».

«Шабда» принципиально несовместима с «естественной установкой», так как отталкивается от позиции сомнения в реальности внешнего восприятия, считающегося иллюзорным (*māyā*). Авторитетное свидетельство нацелено на сознание познающего субъекта, оперируя *словом-шабдой*. Говоря языком феноменологии Гуссерля, это значит, что в базовой триаде феноменологии познания *ego–cogito–cogitatum* именно *cogito* непосредственно воспринимает «Звук-шабду» помимо восприятия физическими органами чувств («прагьякша») и помимо анализа данных психического опыта («анумана»). Следовательно, «шабда-прамана» основана на той же феноменологической установке и может быть также констатирована как феноменология познания авторитетного свидетельства.

Более детально связь феноменологии познания Гуссерля и гносеологии «шабды» Веданты прослеживается на интенциональном анализе принципа *очевидности* как феноменологического соотношения адекватности и истины. Уже в «Логических исследованиях» *очевидность* выступает у Гуссерля как результат совпадения подразумеваемого и созерцаемого. Акт познания – это акт совпадения подразумеваемого с созерцаемым в интуиции, приводящий к *очевидности*. Так как не всегда интендируемая предметность получает соответствующее созерцательное наполнение, то и не всякий интенциональный акт является актом познания: если нет совпадения подразумеваемого и созерцаемого, то нет *очевидности*, значит – нет познания (Гуссерль называет такой случай «расстраивание интенции»). В большинстве же случаев интендируемая предметность частично совпадает с наполняющим созерцанием, тогда, по Гуссерлю, мы имеем дело с познанием в модусе *неадекватной очевидности*. Идеалом же познания выступает такое приведение к очевидности, результатом которого является полное совпадение подразумеваемого с созерцаемым, то есть приведение к *адекватной очевидности*. В этом случае, уже не остается ненаполненных интенций, содержание созерцаний полностью совпадает с изначально только мыслимым, очевидность переживается как самоданность вещи в модусе «это и есть оно само».

Более глубоко принцип *очевидности* исследуется Гуссерлем уже в «Картезианских размышлениях» [5, с. 15-55]. Он приходит к идее того, что всякая очевидность должна быть в свою очередь перепроверена, прежде чем получить признание статуса достоверного знания, и методом такой перепроверки очевидности Гуссерль устанавливает тест на *аподиктичность очевидности*. Если в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» адекватная и аподиктическая очевидности выступают как равнозначные понятия, противопоставленные неадекватной (ассерторической) очевидности, то в «Картезианских размышлениях» аподиктическая очевидность уже «иного рода», то есть *более очевидна*, чем очевидность адекватная: «Хотя эта идея [адекватной очевидности] постоянно руководит намерениями ученого, все же... для него более высоким достоинством обладает очевидность, совершенство которой иного рода, – это совершенство аподиктичности» [Там же, с. 69].

Понять сущностное различие адекватной и аподиктической очевидностей непросто, ибо они принадлежат к разным порядкам актов сознания, которые Гуссерль выделил соответственно различению двух уровней «естественной установки» (эмпирического и априорного) [6, с. 239-245] и, как следствие, двух этапов феноменологической редукции: эйдетической и трансцендентальной. Достаточно сказать, что в вопросе трансцендентальной редукции Гуссерль не был поддержан ни одним из последователей феноменологической традиции, даже М. Хайдеггером. По выражению В. У. Бабушкина: «Если эйдетическая редукция нашла среди феноменологов и некоторых представителей общественных наук признание и была взята ими на вооружение, то разработку проблем трансцендентальной редукции и той сферы трансцендентальной эгологии, которая открывается в результате ее проведения, Гуссерлю пришлось осуществлять в полном одиночестве. Никто из феноменологов не последовал за ним, полагая, что это область чисто спекулятивных домыслов, и феноменологии, как опытной науке, не пристало заниматься подобными спекуляциями» [2, с. 16]. Сам Гуссерль подтверждает факт непоследовательности своих учеников в прозрении сути собственного метода феноменологии в личных письмах: «То, что кто-то был моим учеником в академическом смысле... еще отнюдь не означает, что он пробился к действительному пониманию внутреннего смысла моей исходной феноменологии и ее метода... Это касается почти всех учеников геттингенского и раннего фрайбургского периодов, в том числе и таких известных личностей как Макс Шелер и Хайдеггер, в философствовании которых я вижу лишь восторженное возвращение к старым философским наивностям» [14, S. 457].

Сам Гуссерль для различения актов первого и второго порядка приводит пример ножа [7, с. 375]. «Нож на столе» вызывает акты переживаний двух порядков: 1) акт восприятия, предметностью которого выступает какая-либо вещь («нож») или некоторое положение вещи («нож на столе»); 2) акт *рефлексии*, который вторично переживается (осознается) как восприятие восприятия вещи («ножа на столе»). Таким образом, предметностью актов второго порядка выступает сам акт первого порядка – восприятие ножа на столе. По Гуссерлю, только в рефлексивном акте достигается *аподиктическая очевидность*. Другими словами, понятие *аподиктической* очевидности специально вводится поздним Гуссерлем для того, чтобы указать на особый тип очевидности, дающийся именно в акте рефлексии, в отличие от *адекватной* очевидности, которая соответствует актам первого порядка (восприятие, воспоминание, фантазия и т.д.). Аподиктическая очевидность поэтому является коррелятом рефлексивного мышления, связанного с априорной деятельностью рассудка. Это значит, что аподиктическая очевидность может быть достигнута только в случае, когда априорное мышление само становится данностью феноменологического анализа, что возможно только в условиях эпох за счет вынесения «за скобки» самой рефлексии. А это и есть ступень трансцендентальной редукции, которая позволяет феноменологу оказаться по ту сторону наполнения или ненаполнения интенции (чем обусловлена адекватная очевидность), так как ее принципом выступает «созерцание в рефлексии» – «чистое созерцание», а не наполнение интендируемой предметности созерцанием, как в случае с адекватной очевидностью. Поэтому даже неадекватные очевидности на уровне трансцендентальной редукции могут стать аподиктическими, что чрезвычайно важно для функционирования феноменологии как поистине точной науки, способной давать достоверное знание. Итак, только на уровне трансцендентальной редукции в принципе достижима аподиктическая очевидность, а значит логическое завершение феноменологического проекта, предпринятого Гуссерлем для создания «поистине точной науки». Понятно, что если не довести феноменологический анализ до трансцендентального познания основных структур сферы сознания вообще, возможных исключительно как следствие трансцендентальной редукции, – значит не освоить учение Гуссерля в принципе, на что он и указывает в своих письмах.

Весьма интересно, что в анализе интенции очевидности «феноменология познания» Гуссерля оказывается ближе к гносеологии Веданты, чем к последующей феноменологической традиции. Более того, четырехступенчатая онтология «Звука» задает необходимой окончательной дополнения феноменологии Гуссерля *третьей ступенью* феноменологической редукции, позволяющей окончательно разделить онтологические регионы сознания и мышления и «выйти» к чистому сознанию трансцендентального Эго, что методологически не удалось даже Гуссерлю. Действительно, «Звуковая» субстанциональность бытия, констатируемая Ведами, определяет и соответствующую гносеологию, которая, выражаясь языком Д. Б. Зильбермана, движется «сверху вниз», то есть от трансцендентально-феноменологического созерцания к эмпирическому опыту. Принятие *авторитетного свидетельства* высшего порядка – слов (*sabda*) «Пара-Звука» (коррелят гуссерлевского «чистого сознания» трансцендентального *Ego*), то есть «Звуковых» генов сущностей вещей (*aksara*), позволяет сверхчувственно «слышать» акты рефлексии на рефлексии второго порядка по Гуссерлю, то есть пустые интенции разума (получается, акты *третьего* порядка). С «высоты» этого высшего уровня феноменологической редукции перед сверхчувственным «слухом» в качестве интенционального объекта оказывается даже субъект трансцендентально-феноменологической редукции (то есть высшее, по Гуссерлю, объективно-идеальное логическое мышление, или высший разум Канта). Другими словами, здесь оказываются заключенными «в скобки» не только аудиальное физическое слушание, но и два предварительных элемента нозматической структуры сверхчувственного слушания (соответствующие «Звук-пашьянти», или разуму, и «Звук-мадхьяма», или рассудку). Таким образом, редукция субъекта «Звук-пашьянти», который уже в качестве интенционального объекта предстает перед субъектом «Звук-пара», позволяет чистому сознанию услышать в конце концов «самого себя», то есть вернуться к трансцендентальному Эго, что, по сути, является свершением мечты всего творчества Гуссерля, которой он так и не смог достигнуть посредством своей феноменологии. Если учесть, что для Гуссерля трансцендентально-феноменологическая редукция является «окончательной» для достижения трансцендентального Эго, ибо навсегда преодолевает установку «психологизма» субъективно-логического мышления, то приходится констатировать, что *шабда* Веданты как высшая ступень познания посредством сверхчувственного слушания от авторитетного источника аподиктического знания задает новое, более радикальное осуществление феноменологического самопознания.

Редукция второго порядка у Гуссерля, или трансцендентально-феноменологическая редукция, задает уже образы «пашьянти-Звука», соответствующие уровню «буддхи» (разум), который по определению ведийской гносеологии «выше» «манаса», то есть того же кантовского рассудка, осуществляющего познание в априорной установке. Именно потому на этом уровне редукции созерцаются в качестве интенциональных объектов, как и получается у Гуссерля, акты первого порядка, свершающиеся в «манасе», рассудке. Другими словами, предназначение «буддхи» – выносить «в скобки» рефлексивную предметность «манаса». Следовательно, здесь трансцендентальный субъект феноменологически занимает позицию именно той пресловутой гуссерлевской трансцендентальной редукции, которая никак «не приживается» в западной феноменологии. Получается, также как у Гуссерля, ведийское учение о познании «добивается» аподиктической очевидности именно на уровне актов второго порядка («Звук-пашьянти»), предметностью которых является рефлексивная априорная деятельность рассудка (ведийского «манаса»). В соответствии с «феноменологией познания» Гуссерля, чтобы свершился акт истинного познания (аподиктическая очевидность), трансцендентальный субъект должен осуществить созерцательное наполнение в установке трансцендентальной редукции. Примечательно, что Гуссерль в феноменологической дескрипции этого уровня созерцательного наполнения больше использует метафору «видения» («я вижу в чистой рефлексии»). Характеризуя *pasanti vac* (речь уровня «Звук-пашьянти», второго из четырех), Зильберман также склоняется к ассоциации с «видением» [8, с. 160]. Он сравнивает данность «Звук-пашьянти» со

«зримым словом», которое сопоставимо с «онтологическими иллюстрациями» Хайдеггера и «эйдетическими формами» Платона. По мнению Зильбермана, «Звуки» слов этого уровня рассматриваются как «всегда готовые для демонстрации, показа», хотя на самом деле и невидимые нигде и никогда. Предназначение дистинкции между «трансцендентным» («Звук-пара») и «зримым» («Звук-пашьянти») словом состоит в логическом подведении к возможности дифференциации в деятельности и посредством деятельности, хотя сама эта дифференциация на данной ступени ещё не реализуется. Другими словами, в установке «пашьянти» (по Ведам) или трансцендентальной редукции (по Гуссерлю) «видение» и «слушание» по сути неразличимы, ибо осуществляют единую сущностную аподиктическую очевидность. Поэтому, чтобы изменить позицию сознания от *естественной* установки к *феноменологической*, Гуссерль призывает научиться *видеть* незримые для *естественного* взгляда сущности вещи. Однако когда возникает необходимость проанализировать феноменологию осознания одним видящим «другого» такого же видящего, более уместной оказывается метафора *слушания*. Интерсубъективность позднего Гуссерля подразумевает не столько способность увидеть «другого», сколько умение *услышать* его. Естественная установка в отношении к «другому» заставляет человека слышать в словах «другого» только свои собственные мысли, феноменологическая же позиция сознания возможна только в искусстве *вслушиваться* в голос и мысли «другого». Открытость «другому», готовность *расслышать* его является внутренним источником «жизненного мира», забвением которого Гуссерль объяснял причину кризиса современной культуры [15].

Последующие ступени ведийской «феноменологии познания» уже более понятны. «Внутренняя речь» априорного мышления рассудка есть «Звук-мадхьяма» - «посредствующее, связующее слово, которое можно охарактеризовать также как *cittavrittis* – завихрения мысли»: мысленные корреляты речи – понятия, выражаемые словами, когда мы их произносим (Зильберман). Слово «мадхьяма» – посредствующее звено между «пашьянти» и звуком физической грубой речи «ваикхари», последней из четырех уровней «чатвари-вака». Не составляет большого труда понять явную связь «мадхьяма» с актами первого порядка, осуществляемыми на платформе эйдетической редукции, в лучшем случае осуществляющими переживания адекватной очевидности в процессе интуитивного созерцательного наполнения пустых интенций, сформированных «сверху» предыдущими уровнями «Слушания» авторитетного свидетельства *шабды*. При этом ясно, что «гилетическим» материалом для актов «мадхьяма» служит непосредственное восприятие звука слов физической речи «ваикхари», в данном случае, как и в «истинной науке» Гуссерля, строго соответствующим сущности познаваемых предметов и явлений.

Итак, «шабда-прамана» Дживы Госвами подразумевает следующие концептуально-методологические корреляты и усовершенствования феноменологического метода в достижении цели, поставленной самим Гуссерлем, - достижение «чистого сознания» трансцендентального субъекта:

1) Посредством третьего уровня феноменологической редукции, выносящей «в скобки» даже образы актов второго порядка (разума) или «Звука-пашьянти» феноменолог достигает окончательного размежевания сознания и мышления, становясь «поистине» «незаинтересованным наблюдателем» даже своего высшего, то есть объективно-идеального логического мышления, и таким образом оказываясь в абсолютно «чистом сознании». Принципиально важно, что, в соответствии с гносеологией авторитетного свидетельства Веданты, третью редукцию невозможно произвести «в одиночку», но исключительно через интерсубъективный контакт с чистым трансцендентным «Звуком-пара» извне, то есть через представителя так называемой «*парампары*» [3], цепи ученической преемственности, передающей *слово-шабду* с крайней осторожностью от учителя к ученику.

2) Приоритет познания через авторитетное свидетельство *шабда-праманы* с самого начала познавательной деятельности подразумевает радикальную смену установки познания, то есть переход от естественной установки, по Гуссерлю, на ту или иную ступень феноменологической установки. Это означает, что две другие классические праманы, сохраняемые в гносеологии Дживы Госвами – «*пратьякша*» (эмпирический опыт) и «*анумана*» (рациональное познание) также кардинальным образом меняют содержание своего познания. Несмотря на то, что, как указывалось, только за «шабдой» признается роль единственного источника достоверного, то есть аподиктического знания, «пратьякша» и «анумана» также радикально трансформируют свой прежний проблематичный содержательно-познавательный статус. Приоритет «шабды» вносит «строгость» достоверности и аподиктичности знания также в опыт «пратьякши» и «ануманы». Все три праманы философии познания Дживы Госвами отталкиваются не от очевидности «само собой разумеющегося» естественной установки, но посредством принятия *авторитетного свидетельства* о том, что значит вещь «как она есть», то есть осуществляют познание на платформе феноменологической установки, позволяющей созерцать (слушать) «чистые сущности». Таким образом, Джива Госвами, так же как и Гуссерль, совершает подобие «феноменологической редукции», вынося данные «пратьякши» и «ануманы» «в скобки», при этом отталкиваясь от очевидности достоверного знания «шабды».

Необходимо указать, тем не менее, на радикальное и непримиримое различие между гносеологией Веданты и теорией познания Гуссерля. В то время как Гуссерль работает с феноменами актов познания независимо, самостоятельно полагаясь на «интуитивное наполнение» «пустых» интенций-подразумеваний, то субъект сверхчувственного «слушания» авторитетного свидетельства *sabda* имеет дело с феноменологическим самосознанием той *очевидности*, которой уже обладают авторитетные носители данного знания. На этот счет Д. Б. Зильберман делает весьма меткое замечание: «Забавно то, что собственная гуссерлева программа работы с сознанием имеет в перспективе именно то состояние, в котором, по его аттестации, пребывает индийская философия. Ведь Гуссерль не определяет сознание, а лишь регистрирует разные виды действий с ним. А ведь это – все тот же индеец, сосредоточившийся на созерцании своего пупа как раз для того, чтобы ничто не отвлекало его от регистрации состояний сознания. Только индеец регистрирует что нужно, а феноменолог – что попало» [8, с. 416].

Список литературы

1. **Антология мировой философии: Древний Восток.** Мн.: Харвест, 2001. 991 с.
2. **Бабушкин В. У.** Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985.
3. **Ватман С. В.** Бенгальский вайшнавизм. СПб.: СПбГУ, 2005. 403 с.
4. **Гуссерль Э.** Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009. Книга первая. 489 с.
5. **Гуссерль Э.** Картезианские размышления / пер. Д. В. Складнева. СПб., 1998.
6. **Гуссерль Э.** Основные проблемы феноменологии: лекционный курс 1910 г. (параграф 9) // Разеев Д. В сетях феноменологии. СПб.: Изд. СПб. ун-та, 2004. С. 224-364.
7. **Гуссерль Э.** Собрание сочинений / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. 3 (1). Логические исследования; Т. 2 (1). Исследование V, пар. 17.
8. **Зильберман Д. Б.** Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС, 1998. 448 с.
9. **Мотрошилова Н. В.** «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. 720 с.
10. **Радхакришнан С.** Индийская философия: в 2-х т. СПб., 1994.
11. **Разеев Д. Н.** В сетях феноменологии. СПб.: СПбГУ, 2004. 367 с.
12. **Ригведа.** Мандалы I–IV / пер. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989. 768 с.
13. **Франк С. Л.** Предисловие // Гуссерль Э. Логические исследования. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 5-9.
14. **Husserl E.** An Welch vom 17.06.1933 // Husserl E. Husserliana. Briefwechsel, 1994. Bd. VI.
15. **Husserl E.** Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg, 1982.
16. **Jiva Goswami.** Sri Tattva-Sandarbha. New Delhi: Rekha Printed Pvt., Ltd., 1995. 423 p.

**COMPARATIVE ANALYSIS OF E. HUSSERL'S PHENOMENOLOGY
AND JIVA GOSWAMI'S THEISTIC VEDANTA**

Vladimir Borisovich Sokol, Ph. D. in Philosophy
Department of Philosophy
Tyumen' State University
vasu108@mail.ru

The author presents the comparative research of the basic principles of two historically and culturally independent epistemological traditions – theistic Vedanta philosophy (Jiva Goswami) and E. Husserl's phenomenology of knowledge, and according to the comparative analysis results determines the correlation of "Shabda-Pramana" cognitive "attitudes" of Vedanta and E. Husserl's phenomenological "epohe", the methodological similarity of psychophysical experience "reduction" procedures in favor of the descriptive research of transcendental individual's consciousness meaning-making structures.

Key words and phrases: "Pramana"; "Shabda"; supersensible sound and hearing; sound ontology of Vedic philosophy; natural and phenomenological knowledge attitudes; adequate and apodictic evidence; the "third stage" of phenomenological reduction.

УДК 327

Исследованы проблемы геополитического влияния на политическое состояние кавказского региона. Раскрыты внешнеполитические усилия стран региона по обеспечению региональной безопасности на Кавказе. Обосновывается взаимовлияние стран региона на разработку стратегии внешней политики по обеспечению глобальной безопасности региона. Подчеркивается роль международных организаций (НАТО) в формировании системы региональной безопасности.

Ключевые слова и фразы: геополитика; международная и региональная безопасность; конфликты; международная инициатива.

Алим Магомедович Темирбулатов, к.э.н.

Кафедра политологии

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

alim-frs@mail.ru

**ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ СИСТЕМЫ
РЕГИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ЗАКАВКАЗЬЯ[©]**

В начале 90-х годов, в связи с геополитическими и геостратегическими трансформациями в Закавказье, снизилось политическое, экономическое и военное влияние России в данном регионе. В то же время произошло одновременное усиление активности нерегиональных субъектов (США, НАТО, ЕС), которые являются стратегическими оппонентами РФ как на глобальном, так и на региональном уровнях.