

Феноменология ведийской Шабды

В.Б. Сокол

*Тюменский государственный институт экономики, управления и права,
кафедра философии и социально-гуманитарных наук.
525008, Тюмень, ул. Мира, 33/35*

В статье дается компаративный анализ западной и ведийской философских традиций на предмет сходства и различия структур их гносеологий. Особое внимание уделяется сопоставлению онтологических обоснований сверхчувственного познания, прежде всего, сверхчувственного слушания. Прослеживается корреляция ведийской шабда-праманы с понятиями и категориями, определяющими познание посредством сверхчувственного слушания в концепциях основателей западной философской традиции (Пифагор, Платон, Аристотель). Наибольшее внимание исследованию уделяет весьма продуктивному сопоставлению гносеологической сущности ведийской шабды с принципами феноменологии познания Э. Гуссерля, затрагивающей актуальные проблемы самоидентификации самой европейской феноменологической традиции. В итоге автор приходит к предположению правомерности выделения в структуре современной европейской философии познания особого способа познавательной деятельности, основанного на слушании авторитетного представителя достоверного знания. Наряду с эмпирической и рациональной сферами познавательной деятельности человека, сверхчувственное слушание является не менее могущественным фактором формирования индивидуального мировоззрения субъекта познания. Сверхчувственное слушание, будучи трансцендентным по отношению к эмпирическому и рациональному уровням восприятия познающего человека, имеет способность преодолевать создаваемый ими так называемый «концептуальный каркас» (К. Поппер), соответствующий на языке постструктуралистского дискурса нарративам, симулякрам, гипертекстам и пр., и таким образом получать доступ к влиянию на самые глубинные пласты сознания человека. Обладая потенциалом корректировать сверхчувственные уровни человеческого сознания, сверхчувственное слушание может инициировать формирование других, принципиально новых «концептуальных каркасов» (нарративов, симулякров и т.д.), а значит, способно приводить к новому знанию (либо новой иллюзии и т.д.).

Западная гносеология основана, как известно, на двух главных ипостасях: познание через органы чувств (эмпирический способ познания) и через мыслительную деятельность (рациональный способ познания).

В ведийской философии Джива Госвами определяет три главных пути познания — *прамана (праманы)*: 1) *pratyaksa (пратьякша)* соответствует чувственному способу познания (дословный перевод «непосредственно перед глазами»), то есть «то, что непосредственно воспринимается чувствами»; 2) *anumana (анумана)* соответствует рациональному способу познания: *manas* («манас») значит «ум»; 3) *sabda (шабда)* — познание через сверхчувственный аспект слушания (обозначим как «Слушание») от авторитетного источника¹. Суть познания мира в соответствии с Ведами заключается в «разгадке» «Звуковой» первопричины той или иной вещи или явления. *Познать объект* —

© В.Б. Сокол, 2009.

¹ Jiva Gosvami. Sri Tattva Sandarbha, New Delhi: Rekha Printed Pvt. Ltd., 1995. P. 17.

значит осознать («услышать») сверхчувственный звук (обозначим «Звук»), который есть прообраз, трансцендентный «ген» этого объекта. В Ведах («Брахма-самхита»¹, Ригведа²) подробно, в конкретных процессах, описывается, как «Звук» творит тонкую и грубую материю, причём грубая материя проявляется здесь как результат формирования тонкой реальности посредством «уплотнения» довербальных уровней «Звука»³. Из различных «степеней уплотнения» «Звука» уже проявляется энергия времени⁴, пространство и все остальные аспекты бытия. В авторитетных ведийских текстах классически выделяется 4 основных уровня «Звука» (*catvari-vac* («чатвари-вак»), *vac* («вак») дословно с санскрита означает «божественная речь»). В двух ригах «Ригведы» говорится, что существует четыре шага (*padani*), или уровня манифестации слова, образующего основу речи, из которых первые три утаены, то есть, не воплощены в грубом звуке⁵.

Также в «Шатапатха-брахмане» описана специальная история о том, как Индра сделал три первых уровня речи, предшествующих четвертому, самому грубому уровню физической речи, недоступными восприятию обычных людей, а также о возникновении Речи из Мысли, которая в свою очередь возникает из вибрации «Не-сущего»⁶.

Отечественный востоковед и философ Д. Зильберман⁷ даёт следующее описание четырех уровней «звука» (речи) в соответствии с Ригведой («чатвара-вак») ⁸. Речь на трансцендентном уровне «Звука» (*para vac*, или первый из четырех, самый тонкий уровень «Звука» — «пара») он называет «Запредельной Речью» и считает, что она представляет вселенную. В понимании Зильбермана, Запредельная Речь существует в качестве знания реальности о себе, она структурирована в то же время в виде космоса, будучи *vanmaya*, составленной из слов (или разделенной на слова). Далее *para vac* проявляет себя как *pasanti vac* (речь уровня «Звука» — «пашьянти», второго из четырех), которую Зильберман определяет как «зримое слово», отражающее космический аспект бытия, и может быть также представлен комплексом «онтологических иллюстраций» (в хайдеггеровском смысле этого понятия), или в «эйдетических формах» (в их первоначальной платоновской интерпретации в произведении «Тимей»). «Звуки» слов этого уровня рассматриваются как «всегда готовые для демонстрации, показа», хотя на самом деле и не видимые нигде и никогда. Предназначение этой дистинкции между «трансцендентным» и «зримым» словом состоит в логическом подведении к возможности дифференциации в деятельности и посредством деятельности, хотя сама эта дифференциация на данной ступени ещё не реализуется. При дальнейшей объективации проявляется *madhyama vac* («Звук» — «мадхьяма», третий из четырех), который Зильберман определяет как «посредствующее, связующее слово, которое можно охарактеризовать также как *cittavrittis* — завихрения мысли»: мысленные корреляты речи — понятия, выражаемые словами, когда мы их произносим. В космическом аспекте это дифференцированная, но не артикулированная в средствах деятельность, которой ещё надлежит попредметно обособиться. *Madhyama vac* — посредствующее звено между *pasanti* и

¹ Шри Браhma-самхита. Живая суть пленительной реальности. М.: Институт Ведической Философии, 2000.

² Ригведа. Мандалы 1–4. Под ред. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989.

³ Антология мировой философии: Древний Восток. Мн.: Харвест, 2001. С. 288.

⁴ Шри Браhma-самхита. Ук. соч. С. 57

⁵ «Ригведа», 1.164.39–46.

⁶ Антология мировой философии: Древний Восток. Мн.: Харвест, 2001. С. 292–320.

⁷ Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС, 1998.

⁸ Там же. С. 161.

vaikhari vac (звук грубой речи «вайкхари», последний из четырех уровней «чатвари-вака»), то есть структурно-языковым и вокализированным в речи словом, когда оно произносится голосовыми органами человека и при этом ситуативно соотносится с разными объектами предметного мира¹. Чем более прогрессирует попредметная объективация речи, тем менее тесным и обязательным оказывается отношение, связь между словом и объектом. В «пара», или трансцендентном, состоянии они неразличимы, и об их отношении нельзя ничего сказать (*nirvacaniyam*). На стадии «пашьянти» имя и объект не дифференцированы, но и не различимы в понятии, поскольку космос «онтологических картин» выражен в знании, по крайней мере, идеально (хотя он ещё не отделился от видимости), а отношение между ними в состоянии «мадхьяма» — лишь в понятии, с подразумеванием идеально-объектной разделенности. Отсюда можно предположить, что смысл знания как некоторого высказывания может быть каким-то образом схвачен без демонстрации его содержания, посредством показа его идеальной «структурированности». Человеческое понимание речи «снизу», от опыта, доходит до уровня «мадхьяма», когда принимают в расчет «идеальные объекты», либо же стремятся непосредственно организовать видимость «вайкхари» (что можно охарактеризовать как метод последовательного структурализма).

В приложении к познавательной деятельности человека четыре уровня «Звука» Ригведы можно представить следующим образом.

1. Первый уровень, самый тонкий «Звук», называется «пара» — «трансцендентный». Он соответствует «лучшему сознанию» А. Шопенгауэра или «чистому сознанию» Э. Гуссерля. На этом уровне «Звук» полностью не отличен от вещи, которую обозначает.

2. Второй уровень «Звука» онтологически располагается в плоскости разума («буддхи», в некоторой мере соответствует кантовскому разуму); здесь «Звук» называется «пашьянти» — «то, что можно увидеть» («Звуковой образ»).

3. Третий уровень «Звука» расположен на платформе ума («манас», ближе к кантовскому рассудку), «Звук» называется «мадхьяма».

4. Четвертый, низший уровень звука — уровень слов, грубой речи, называется «вайкхари»; 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, поэтому, в соответствии с Дживой Госвами, познать вещь — значит познать ее «Звуковую» первопричину, что невозможно ни эмпирическим, ни рациональным, ни даже интуитивным способами познания². Единственный способ получения достоверного знания — это авторитетное свидетельство, *sabda-pramana*: «Авторитетное свидетельство, определяемое как высказывание достойного лица, никогда не бывает заблуждением»³. *Прамана* есть «мерило» (от *prama* — «измерять»), «то, посредством чего познающий субъект познает объект»⁴. *Sabda* означает «слово». Слово, по Ведам, достоверно уже в

¹ Здесь близок пример Л.С. Выготского о стадии формирования речи у ребёнка, когда он, увидев уточку и обозначая её в сознании как «га-га», начинает называть «га-га» и воду, и берег, и растения водоема, где плавают утки (Выготский Л.С. Орудие и знак в развитии ребёнка // Собр. соч. В 6-ти т. Т. 6. Научное наследие. Под ред. М.Г. Ярошевского. М.: Педагогика, 1984).

² Jiva Gosvami. Sri Tattva Sandarbha. P. 17.

³ Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм. СПб: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 175.

⁴ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. СПб., 1994. Т. 2. С. 33.

силу одной своей сигнификативной функции. Например, при слове «Гималаи» (himalaya) у нас спонтанно возникает представление о снеге (hima). Слово может обладать и сверхъестественной силой — таковы слова *мантр*¹. 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 (agnir himasya bhesajam), мы воспринимаем это непосредственно. Опыт не служит здесь причиной знания, напротив, благодаря знанию, выраженному в словах, приходит возможность опыта.

Таким образом, при самом первом сопоставлении западной и ведийской философий познания четко прослеживается корреляция первых двух ступеней человеческой познавательной деятельности (эмпирическое познание соответствует *пратьякше*, рациональное — *анумане*). Аналог же ведийской *шабды* однозначно отсутствует в теоретической структуре западной гносеологии. Это наблюдение кажется парадоксальным, особенно если обратить внимание на утверждение того же Дживы Госвами, что из трёх *праман* именно *шабда* является основой получения достоверного знания, а *пратьякша* и *анумана* выполняют лишь вспомогательные функции².

В этой работе мы постараемся показать, что в западной традиции, на самом деле, мы можем встретить замечательные размышления относительно фундирующей роли сверхчувственного звука в формировании сознания человека. С самого зарождения западной философии в Древней Элладе, начиная с досократиков, мы находим разной глубины попытки онтологического обоснования познавательной способности человека через сверхчувственное слушание («Слушание»), близкого, по сути, тому способу познания, который в ведийской традиции обозначен как *шабда*. Особый интерес пробуждает осмысление ведийской *шабды* в рамках феноменологической традиции, прежде всего, новаторского мышления Гуссерля.

Античная онтология «музыки» мира и ее познание через «Слушание»

Уже Пифагор в своей онтологии макрокосма ясно обозначил сверхчувственные «Слушание», «Говорение» и «Звук». Своих «первокурсников» Пифагор называл «акустикатами» (они слушали, но не «слышали»). «Старшекурсников» могли уже стать «математиками», то есть способными «слышать» не только физические звуки слов преподавателя, но и «музыку небесных сфер». Только последние были способны воспринимать особое «знание», «матему» «числа», — и потому им предоставлялось право говорить³.

Число Пифагора на самом деле являлось универсальным мерилем ритма вселенной, то есть ритма времени и пространства, которые «танцуют» под «музыку трансцендентной реальности»⁴. *Вселенная в своей основе музыкальна. Динамика природы хореографична*. Каждое число, по Пифагору, есть неповторимый пучок ритмов. Комбинируя числовые отношения подобно комбинации букв, можно сформировать численно-музыкальный текст любого объема, который будет дублироваться в «танцах» телесной реальности. Музыкальные ритмы, задаваемые числами, создают *канон* (гр. «правило»)

¹ Ватман В.С. Бенгальский вайшнавизм. С. 175.

² Jiva Gosvami. Sri Tattva Sandarbha. P. 17.

³ Костецкий В.В. Голос и немота философии // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2003. Вып. 3. С. 22.

⁴ Костецкий В.В. Вводный курс философии. Тюмень: ТГУ, 2000. С. 89.

для телесной физики. Сами физические тела являются *органом* (гр. «инструмент») численно-музыкальной реальности «метафизического духа». Познание, по Пифагору, поэтому заключается в числовом описании канона физического тела, что на языке ведических *шастр* есть не что иное, как определение «Звукового» первообраза (aksara, «акшара») вещи. Ритм Пифагора есть, таким образом, ведийская *шабда*, «Слушая» которую? можно постигнуть суть данной вещи. «Музыка трансцендентной реальности», реальности «метафизического духа» — это «Звук-пара»; «танец вселенной» или гармония ритмических вибраций органов — это «Звук-вайкхари», приведенные в соответствие или со-«Звучие» с «Звуком-мадхьяма» и «Звуком-пашьянти» (состоявшийся «канон»). Человеческое тело в таком случае входит, по Пифагору, в особое состояние «симпатии» (гр. «со-переживание», «совместная страсть») со всей природой и тогда на него снисходит «*вдохновение*», которое на греческом языке обозначается как «экстаз» («выход-из-себя»). Другими словами, «симпатия» — это вхождение субъекта познания в единый с вселенной ритм вибрации «Звука-пара», что и определяется ведической гносеологией как контакт экстатического трансцендентного ноуменального «Звука» с феноменами разума, ума и физического тела, то есть «Слушанием» (*шабда*). Суть учения Пифагора здесь сопоставима с гносеологией Дживы Госвами именно в том, что в состоянии «Слушания» человек способен моментально «увидеть» решение заданной «проблемы», точнее, «услышать» это решение. Легенды говорят, что сам Пифагор мог «Слышать» звучание небесных сфер. Поэтому он был способен сильно «Говорить», да так, что его «Голос» мы можем услышать до сих пор.

Пифагореизм играл выдающуюся роль среди философских учений Древней Греции, в частности, имел огромное значение для платоновских прозрений о существовании сверхчувственного мира «идей». По Платону, проникновение в этот мир — удел особого познания, связанного, прежде всего, с состоянием творчества, не только с тем или иным поведением: «Творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» («Федр»). Также в «Кратиле» платоновский Сократ глубоко рассуждает о необходимости правильного именования вещей, которые должны содержать сущность каждой вещи: «А может быть, в этом же состоит и постижение вещей: кто постигнет имена, тот постигнет и то, чему принадлежат эти имена». Онто-гносеологическую сущность платоновского «неистовства» глубоко вскрыл Фридрих Ницше, обозначив ее через *дух музыки*, то есть музыки, которая существует еще до ее инструментального или вокального оформления, «музыки без звука», что прямо соответствует трансцендентному «Звуку» и его «Слушанию». Исследуя античную трагедию, Ф. Ницше особо заинтересовался искусством Диониса — «неопластическим искусством музыки»¹. В дионисизме Древней Греции было все, но внимание Ницше привлекает, прежде всего, музыка и именно в ее гносеологической роли:

Народная песня имеет для нас значение музыкального зеркала мира, первоначальной мелодии, ищущей себе теперь параллельного явления в грезе и выражающей эту последнюю в поэзии. Мелодия, таким образом, есть первое и общее, отчего она и может испытывать несколько объективаций в нескольких текстах².

Весьма интересно, что отталкивается Ницше в своих рассуждениях от шопенгауэровской идеи тождества музыки и трансцендентной воли:

¹ Ницше Ф. Происхождение трагедии из духа музыки // Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 59.

² Там же. С. 76.

Мы можем рассматривать лирическую поэзию как подражательное излучение музыки в образах и понятиях... Так мы приходим к вопросу: «Чем является музыка в зеркале образности и понятий?» Она является *как воля в шопенгауэровском смысле этого слова*, то есть как противоположность эстетическому, чисто созерцательному, безвольному настроению¹.

Ницше, однако, идет дальше Шопенгауэра и делает существенное добавление: «Здесь нужно строже различать понятие сущности и понятие явления: ибо музыка по сущности своей ни в коем случае не может быть волей; как таковая, она должна быть решительно изгнана за пределы искусства, поскольку воля есть нечто неэстетическое по существу; но музыка является — как воля»². Другими словами, Ницше утверждает, что воля психологически зависит от музыки и таким образом имеет с ней вечную связь. В итоге Ницше приходит к выводу, что «лирика столь же зависима от духа музыки, сколь сама музыка в своей полнейшей неограниченности не нуждается в образе и понятии...»³. Мелодия рождает поэтическое произведение «из себя». Вместе с тем, единственно возможное отношение между поэзией и музыкой, словом и звуком, по Ницше, таково, что слово, образ, понятие ищет некоторого выражения, аналогичного музыке, и само испытывает в итоге на себе ее могущество. Ницше аргументирует, ссылаясь на описание Шиллером опыта своего творчества:

Ощущение у меня вначале является без определенного и ясного предмета; таковой образуется лишь впоследствии. Некоторый музыкальный строй души предваряет все, и лишь за ним следует у меня поэтическая идея⁴.

Музыка рождает шопенгауэровскую волю человека, существуя априори до воли и независимо от воли. «Музыкальный строй души» непосредственно формирует волю, сам же дух музыки, по Ницше, детерминирован «музыкальным зеркалом мира», то есть некоторой пра-«мелодией», которая еще не имеет никакого проявления. Другими словами, это некая реальная потенция, которая нуждается в средстве выражения и находит таковое в грезах, воле, поэзии и т.д.

После Пифагора Аристотель первым указывает на превосходство слуха над зрением, считая его опосредованным универсальностью логоса⁵, причем это утверждение не противоречит превосходству зрения над всеми прочими чувствами, о котором Аристотель говорит в другом месте⁶.

«Логос» в раннефилософской терминологии есть то, что позднее на Западе возродилось в философском понятии *интенции* (Ф. Brentano, Гуссерль) для выражения активности сознания в роли субъекта познания.

Для того, чтобы преодолеть состояние солипсизма, субъект познания должен быть в особом состоянии — «направленности на ...» объект познания. Категория интенции и

¹ Там же. С. 77.

² Там же.

³ Там же. С. 78.

⁴ Там же. С. 72.

⁵ Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 65.

⁶ Там же. С. 65–67.

выражает собой «тонус» субъекта познания, его априорную готовность к познавательной активности¹.

Аристотель делает важнейшее открытие, обнаруживая в слухе («Слушании») то средство познания, которое в первую очередь откликается на импульс жажды познания, вынося чувственность субъекта изнутри сознания вовне («факт сознания» Фихте). Так, на слух, субъект может постичь значение объекта познания, еще никак не ощущая тело этого объекта. Вещь («прагма») вовсе не есть тело этой вещи («сома»). Вещь не сводится к ее телу: тело имеет строение, а вещь имеет тело и значение этого тела по отношению к тому, что сформировало интенцию на эту вещь, ее «логос»². Именно значение тела *для других вещей* Аристотель называл «бытием» вещи или «истиной» вещи. Аристотель объясняет на примере топора (вещь) наличие двух его составляющих: тела (лезвие и топориче) и истины-бытия этого тела (само действие как предназначение, цель тела, то есть «рубление»). Тело топора построено на том, чтобы воплотить не только идею топора (Платон), а именно процесс рубления, действие тела в соответствии с его «призванием»³. Это «призвание» и есть аристотелевское *значение*, благодаря которому тело не остается телом, но становится «вещью». Значения вещей в своей совокупности и задают «онтологическую реальность» Аристотеля. Для нас же важно, что *эта «онтологическая реальность» открывается «Слушанию»*, как интуитивно прозревает сам Аристотель и что последовательно доказывает Джива Госвами, подразумевая тождественность аристотелевского *значения* вещи ее «Звуковому» первообразу («акшара»). Как было описано выше, «Звук» сначала порождает идею вещи в смысле именно ее предназначения, «призвания» («пашьянти»), что соответствует аристотелевскому значению, *энтелехии* (эн-телос-хиа, то есть несущее цель в себе), затем идея оформляется как образ («мадхьяма»), что соответствует «идее» Платона, и только потом проявляется в физической материи («вайкхари»), онтологически всегда оставаясь «Звуком». «Звуковое» онтологическое наполнение мира объясняет, таким образом, почему тело каждой вещи, включая человека, с необходимостью должно находиться по отношению к онтологической реальности (истине) в состоянии интенции, в «тонусе», то есть в «направленном напряжении». Будучи, прежде всего, «Звуком», каждое тело направлено онтологически вне себя. Другими словами, телесность вещи подконтрольна «Звуковой» интенциональности бытия. Именно поэтому разгадать природу вещи значит «услышать» ее «Звук». Исполнить же «призвание» вещи значит войти в со-«Звучие» (действие) с ее «Звуковым» прообразом (трансцендентный «Звук-пара»).

Важное следствие онтологии Аристотеля также и в том, что тело, сформированное в ответ на запрос, интенцию бытия, само по себе выступает естественным знаком этой интенции⁴. Знак и тело по отношению к онтологической реальности есть одно и то же. Тело, имеющее в себе цель (энтелехия), всегда есть знак онтологической реальности и ее значения. Следовательно, *имя* вещи всегда указывает на тело вещи, но своим значением имеет не тело, а значение тела. Значение и тела, и имени, его обозначающего, есть одно и то же значение. Поэтому «услышав» имя, соответствующее (онтологически!) телу вещи, что означает со-«Звучное» «Звуку-вайкхари» этой вещи, человек *сам становится знаком этой вещи*, носителем ее значения. И это значение начинает

¹ Костецкий В.В. Человек в экстазе. Тюмень: ТМК, 1996. С. 216–218.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 199.

руководить (в состоянии интенции, «тонуса») речью этого человека. Когда он «Говорит», он дает непосредственное значение вещи, то есть приобретает «Голос», способный передать знание о вещи (значение) другому «Слушающему». В этом же причина могущества упоминавшейся выше ведийской практики произнесения *мантр*, сочетаний слов-имен, неотличных (в «Звуковой» онтологии) от вещей, которые они обозначают: просто «Слушая» эти мантры, человек получал знание о вещах, минуя эмпирический и рациональный способы познания.

Более того, у Аристотеля «не человек говорит языком, а язык — человеком»¹. Принимая человека за «животное политическое», Аристотель рассматривает язык отдельно и от человека, и от общества. Работы «Органона» построены на конструкции «одно о другом сказывается», поэтому у Аристотеля предикат стоит на первом месте, а субъект на втором: «Человек — сказывается о Сократе». Но то, что «сказывается», сказывается не конкретными людьми, а сказывается самим языком, с одной стороны, и телом Сократа («энтелехией тела»), с другой. Вопрос же о том, кем сказывается одно о другом, Аристотель обходит полным молчанием². Ясно, что его конструкция «человек сказывается о Сократе» не относится к референции культуры или общества (миру-представлению, по Шопенгауэру). Тот, кто сказывает посредством значений тел и их имен, должен быть трансцендентен по отношению к проявленным телам, пребывая в сфере их значений, то есть в сфере трансцендентного «Звука-пара», о чем не мог знать Аристотель.

Таким образом, человек, по Аристотелю, тоже есть некая вещь, «прагма», со своим телом («сомой») и значением-призванием «псюхэ», душой. При этом душа человека рассматривается Аристотелем, как известно, в качестве энтелехии особого, человеческого тела. Для нас важно, что тело человека здесь осмысляется исключительно как *ответ на интенцию бытия, ответ на призвание*. Другими словами, суть человеческого тела — постоянное рвение, ежесекундное устремление к «цели», которая в нем заложена, а это и есть онтологический смысл «Звука-вайкхари», понимаемого как результативная стадия реализации уже в грубой материи ноуменального сверхчувственного «Звука», источника всех «щелей» и «предназначений». Аристотелевская энтелехия суть уникальная неповторимая «мелодия», которую должно «озвучить» соответствующее ей индивидуальное тело. И когда тело входит в деятельность, связанную со своим призванием, с заложенной в нем «мелодией», только тогда этим телом начинают «сказывать», «Звук» обретает законную власть над телом и посредством тела издает свой «Голос». В этом смысле, «Слышать» значит приводить тело в соответствие со своей энтелехией, или, другими словами, в состояние со-«Звучия» с уникальной «мелодией» «Звука-вайкхари», иллюзорным «представлением» которого, в шопенгауэровском смысле, является данное «зримое» физическое тело. Когда «Звук» «услышан», а значит, тело «Звучит» своей особой предначертанной «мелодией», становится возможным «Говорение». Так трансцендентный «Звук» проявляется как «Голос» («язык говорит человеком»).

Ведийская шабда и европейская феноменология

Как уже указывалось, «Логос» аристотелевской эпохи возродился в европейской философии как категория *интенции*, ставшая ключевым понятием философской феноменологии, которая, начиная с логического «коперниканского переворота» Гуссерля от логики *фактов* к логике *сущностей*, до сих пор является одним из ведущих направле-

¹ Костецкий В.В. Голос и немота философии, Там же. С. 23.

² Там же. С. 24.

ний европейской мысли. На различии факта и сущности Гуссерль строит свою новую науку феноменологию, которая, в отличие от всех предыдущих, по мнению немецкого философа, только и может называться поистине точной наукой. Ведь логика всех традиционных (опытных) наук строится на фактах, которые ни в коей мере не тождественны сущностям вещей.

Гуссерль же основывает свою феноменологию на логике сущностей вещей, открывающихся в *интенциональных* переживаниях актов сознания. Немецкий философ вносит существенное изменение в трактовку *интенциональности* как фундаментальной характеристики человеческого сознания, данную его учителем Ф. Brentano, определившим *интенцию* как присущую акту сознания направленность на какой-либо предмет. Гуссерль усматривает заблуждение всей предыдущей философской традиции в том, что она не различала противостоящий сознанию предмет (объект), форму, в которой этот предмет дан сознанию, и чувственное содержание самих переживаний сознания. Соответственно, Гуссерль предьявляет упрек и своему учителю, который хотя и признал интенциональную природу сознания быть постоянно направленным на нечто, тем не менее, не видел различий в самом «акте схватывания» предметности. Поэтому у Brentano выходит, что

единственное различие дает «содержание», и сам акт представления определен разнообразно, поскольку имеются различные содержания, на которые направлено само представление¹.

Первое, на что обращает внимание сам Гуссерль, — это то, что само понятие «содержания» интенционального акта сознания несет в себе принципиальную двойственность, в которой необходимо различать чувственное содержание переживания («чувственная материя») и интенциональное содержание («интенциональная материя»). Интенциональность любого акта сознания предполагает направленность на предмет, но при этом сам этот предмет не принадлежит акту сознания как его *реальная (чувственная)* материя, которая суть комплекс ощущений, дающихся в явлении предмета («моменты переживаний»), то, что переживается (осознается). По Гуссерлю, именно благодаря ощущениям «реальных содержаний» акта сознания человек способен познавать сущности предметного мира, подразумеваемые в акте (интенциональном содержании, интенциональной материи), таким образом, вернувшись «назад к вещам». Поэтому главная данность феноменологии — это моменты ощущений (переживаний), сам же предмет, переживаемый в акте, определяющей роли не играет, проблема его существования или несуществования, соответствия или несоответствия образу восприятия субъектом определяющего значения не имеют и должны быть редуцированы, вынесены «в скобки» (феноменологическое *epoché*).

Итак, переживается не предмет в собственном смысле, переживается «комплекс ощущений». Сам же предмет, словами Гуссерля, «интендируется», или «конституируется» в акте, что, прежде всего, означает *подразумевание* этого предмета, при котором его существование или несуществование оказывается феноменологически несущественным (подразумевание кентавра и кресла, в котором я сижу каждый день, в феноменологической установке суть одно).

¹ Husserl E. Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phanomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Den Haag, 1980. S. 7. Цит. по: Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. СПб.: Изд. СПбГУ, 2004. С. 68.

Другими словами, двойственность различных элементов «содержания» актов сознания проявляется в том, что «не все переживания суть переживания интенциональные»¹. Весьма существенно, что в едином акте присутствуют переживания, которые принципиально «неинтенциональные». Неинтенциональные переживания Гуссерль определяет как «истинно имманентные» самому сознанию, то есть это и есть переживания в собственном, изначальном смысле, которые как «комплексы ощущений» только и могут переживаться. Неинтенциональные переживания и есть «реальная материя», которая есть данность, *материал*, на основе которой становится возможностью интенция как таковая. Интенциональные переживания только в определенном смысле «имманентны» сознанию, так как предмет, подразумеваемый в интенциональном переживании, не в реальном смысле содержится в самом переживании, а именно интендируется (конституируется) в переживании, то есть выступает не реальным, а идеальным, интенциональным содержанием (интенциональной материей). И здесь заключен ключевой пункт, которым Гуссерль противопоставляет свою феноменологическую научную установку психологизму всей предшествовавшей философии сознания, преодолевая «наивность естественной установки» сознания: даже если ощущение и служит материалом для интенции, это еще не значит, что сама интенция определяется таким реальным содержанием. Ощущение «осознается», переживается, но само по себе оно не становится «объектом восприятия», то есть интенциональная материя не сводится к материи реальных содержаний переживания, что доказывает факт того, что даже при наличии одного и того же реального содержания последнее может быть различным образом схвачено, интендировано².

А раз так, то способ представления идеального содержания (интенциональность) не зависит от реального содержания, поэтому его следует искать в структурах схватывания (восприятие, воспоминание, фантазия и т.д.). Для этого и необходима феноменологическая редукция, закрепляющая несущественность для феноменологического анализа существования или несуществования предмета восприятия в реальности. Поэтому для Гуссерля разница между реальным содержанием переживания и интенциональным содержанием является первостепенным феноменологическим различием, с чего, собственно, и начинается феноменологический метод.

Следующей же важнейшей задачей феноменологии является проблема достоверности получаемого знания о сущности вещей, конституируемых и переживаемых в ощущениях актами сознания. Получение достоверного знания есть вопрос того, каким образом сознание в принципе способно познавать и он, конечно же, определяет статус истинности науки, на которую претендует феноменология. Гуссерль обозначает проблему достоверного познания сущностного содержания мира как проблему *очевидности*, которую исследует, начиная с «Логических исследований» (1901) практически всю историю конструирования своей феноменологической науки, наиболее четко формулируя свое учение об очевидности в «Картезианских размышлениях» (1932) и «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» (1938).

Феноменологически *очевидное* выражается как ощущение «*понятного*»: не потому, что подтверждается в опыте, а потому, что таковым «считается», то есть настолько фундировано в структуры нашего мышления, что никому и в голову не приходит задуматься, на каком основании это «понятно». Гуссерль называет это ощущение «само

¹ Там же.

² См.: Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. СПб.: Изд. СПбГУ, 2004. С. 72.

собой разумеющееся». «Само собой разумеющееся» есть плоскость функционирования принципа *очевидности* и охватывает, по Гуссерлю, не только оценочные суждения в сфере жизненного мира, но и суждения высшего ранга, то есть суждения самых серьезных «точных» наук. Получается, предположение современного европейского ученого о существовании исследуемого им предмета как «само собой разумеющееся» есть пред-рассудок, разделяемый всеми «естественным образом». Гуссерль утверждает, что, несмотря на теоретические исследования, проводимые ученым, тот, по сути, остается в пределах наивной «естественной установки», то есть в границах некоей веры в мир и его существование. Эта ни на каком достоверном доказательстве не основанная вера является причиной бесчисленного множества само собой разумеющихся постулатов науки, которое разделяют ученые, а за ними и все общество. В этом смысле, теория познания, разрабатываемая Гуссерлем, должна пониматься в новом смысле — не как теория познания того, что существует в мире (внешние, физические данности опыта) или в человеческой душе (внутренние, психические данности опыта), а как учение, исследующее возможность того, как определенные акты сознания получают статус познания. То есть теория познания Гуссерля может быть исследована исключительно на основе феноменологической установки, при которой то, на что направлено сознание, «дает себя так, как оно себя дает», то есть как феномен, в то время как по отношению к факту предметного существования или несуществования этих феноменов выдерживается целенаправленное воздержание (эпохэ). Таким образом, философия познания Гуссерля является не теорией познания объектов, а теорией познания феноменов нашего сознания и может быть названа «феноменологией познания»¹.

Вот здесь, на наш взгляд, специфика феноменологической установки исследования познавательной деятельности человека, предпринятая Гуссерлем, прямо соотносится с принципами описанной выше ведийской гносеологии. Действительно, три основные *праманы* (способы познания), 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 это модусом «это и есть оно само»). Как указывалось, только за *шабда-праманой* признается роль единственно достоверного знания, в то время как *пратьякши-прамана* (у Гуссерля это внешние данности физического опыта) и *анумана-прамана* (у Гуссерля — внутренние, психические данности опыта) имеют ценность всего лишь «повода» для заключений *шабды*. Другими словами, Джива Госвами, так же как и Гуссерль, выносит данные *пратьякши* и *ануманы* «за скобки», отталкиваясь от очевидности *шабды*. Так же как у Гуссерля, несмотря на то, что бытийная значимость (реальность или нереальность) предмета не может выступать гарантом его интенционального смысла, то есть 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, тем не менее, *пратьякши* и *анумана* носят вспомогательное предназначение для формирования «само собой разумеющегося» как подтверждения очевидности *шабды*. *Шабда-прамана* также принципиально

¹ Там же. С. 95.

несовместима с «естественной установкой», так как отталкивается от позиции сомнения в реальности внешнего восприятия, считающегося иллюзорным (*майя*). Авторитетное свидетельство *шабды* нацелено на сознание познающего субъекта, оперируя словом-*sabda*. На языке феноменологии Гуссерля это значит, что в базовой триаде феноменологии *ego-cogito-cogitatum* именно *cogito* непосредственно воспринимает «Звук» *шабды*, помимо восприятия физическими органами чувств (*пратьякша*) 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. Принципиальное различие между ведийской гносеологией и теорией познания Гуссерля сохраняется только в том, что, если Гуссерль работает с феноменами актов познания независимо, самостоятельно полагаясь на «интуитивное наполнение» «пустых» интенций-подразумеваний, то субъект «Слушания» авторитетного свидетельства *шабды* имеет дело с феноменологическим самосознанием той *очевидности*, которой уже обладают авторитетные носители данного знания. На этот счет упомянутый выше 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 попало¹.

Более детально связь феноменологии познания Гуссерля и ведийской гносеологией *шабды* прослеживается в интенциональном анализе принципа *очевидности* как феноменологического соотношения адекватности и истины. Уже в «Логических исследованиях» *очевидность* выступает у Гуссерля как результат совпадения подразумеваемого и созерцаемого. Для исследования этих актов вводятся специальные понятия «пустой интенции» и «созерцательного наполнения». Интенция как направленность сознания на предмет «переживается» в виде *подразумевания* этого предмета в акте сознания. Однако только лишь *подразумевание* предмета не дает нам *сам* предмет: чистое *подразумевание* предмета, который еще не стал предметом непосредственного опыта, Гуссерль обозначает «пустой» («сигнификативной») интенцией. Предмет пустой интенции суть только лишь значение, которому еще не соответствует никакая созерцаемая данность, то есть еще отсутствует «созерцательное наполнение», которое окончательно образует феномен. Другими словами, то, что подразумевается, *еще не очевидно*. Для осуществления принципа *очевидности* требуется наполняющее созерцание, или, по Гуссерлю, интуиция. Таким образом, акт познания — это акт совпадения подразумеваемого с созерцаемым в интуиции, приводящего 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 являет-

¹ Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. С. 416.

ся 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»¹. Возможность безусловной адекватной очевидности уже подвергается сомнению по причине обнаруженных Гуссерлем «интенциональных горизонтов», которые сопутствуют всякому переживанию как множество ненаполненных «пустых интенций». Оказалось, что каждое наполнение пустой интенции всегда сопровождается комплексом возникающих в этом же процессе совпадения новых пустых интенций (новых интенциональных «горизонтов»), а это означает, что предельное совпадение подразумеваемого и созерцаемого становится недостижимым, и всякая *очевидность* оказывается *относительной*, то есть имеющей характер большей или меньшей *адекватности*. Значит должен быть найден совершенно новый принцип, проверяющий выводы науки на соответствие их статусу абсолютного познания. В свой поздний период Гуссерль 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» (часть 1) адекватная и аподиктическая очевидности выступают как равнозначные понятия, противопоставленные неадекватной (ассерторической) очевидности, то в «Картезианских размышлениях» аподиктическая очевидность уже «инога 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 аподиктичности².

Понять сущностное различие между адекватной и аподиктической очевидностями непросто, ибо они принадлежат к разным порядкам актов сознания, которые Гуссерль выделил соответственно различению двух уровней «естественной установки» (эмпирического и априорного)³, 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 спекуляциями⁴.

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. Пер. Д.В. Складнева. СПб, 1998. С. 15–55.

² Там же. С. 69.

³ Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии // В сетях феноменологии. СПб.: Изд. СПбГУ, 2004. С. 239–245.

⁴ Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985. С. 13–100.

Сам Гуссерль подтверждает факт непоследовательности своих учеников в прозрении сути собственного метода феноменологии в личных письмах:

Я пришел к выводу, что не могу причислить этот труд [«Бытие и время» М.Хайдеггера] к сфере моей феноменологии; к сожалению, я даже вынужден отвергнуть этот труд как в методическом, так и вовсе по сути своей в предметном отношении¹.

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 наивностям².

Философски наивной Гуссерль обычно называл «естественную установку», и в случае Хайдеггера и Шелера имеется в виду, конечно же, априорная ее часть, ибо эйдетическому уровню редукции, преодолевающей эмпирическую установку, приверженцы Гуссерля следовали достаточно последовательно. К этому же выводу приходит С.Н. Ставцев, указывая на как минимум два принципиальных положения, по которым разошлись феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Оба касаются отношения к априорной обусловленности трансцендентального субъекта познания³:

1) специфика понимания феномена у Хайдеггера возвращается к онтологическому пред-существованию вещи (сначала есть «сами вещи», что, по сути, просто уступка давлению априорной схемы «существования-несуществования»), в то время как Гуссерль считает образы вещи имманентными самому сознанию, отказываясь от «наивной» априорной ностальгии в необходимости «бытия»;

2) вопрос онтологического статуса трансцендентального Его у Хайдеггера также «соскальзывает» в априорную установку, ибо сама постановка проблемы «онтологического статуса» для феноменолога ступени трансцендентальной редукции является просто неуместной, «надуманной», «наивной», ибо трансцендентальная сущность «онтологического статуса» самого по себе есть всего-навсего навязываемая априори категория кантовского рассудка, который должен быть вынесен «за скобки».

Сам Гуссерль для различения актов первого и второго порядка приводит пример ножа. «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, фантазии и т.д.). Аподиктическая очевидность поэтому является коррелятом рефлексивного мышления, связанного с априорной деятельностью рассудка. Это значит, что аподиктическая очевидность может быть дос-

¹ Husserl E. Briefwechsel. Bd III. Husserliana, 1994. S. 254.

² Husserl E. Briefwechsel. Bd VI. S. 457.

³ Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб: Лань, 2000. С. 22–29.

тигнута только в случае, когда априорное мышление само становится данностью феноменологического анализа, что возможно только в условиях эпохэ 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. Например, акт восприятия Луны является неадекватным, так как содержит пустые интенции, не находящие своего созерцательного наполнения (Луну мы воспринимаем только с одной стороны, значит, обратная сторона Луны только подразумевается в пустых интенциях, которые вообще никогда, возможно, не будут созерцательно наполнены в опыте). Тем не менее, рефлексия, направленная на сам акт неадекватной очевидности, *возможна*, и данности рефлексии восприятия Луны будут данностями аподиктическими. Предметностью рефлексивного акта станет структура самого восприятия, а ее анализ примет характер аподиктической очевидности. Важно заметить, что аподиктическая очевидность вводится Гуссерлем для обозначения очевидностей, которые даются в рефлексивных актах, которые направлены на непосредственные акты сознания, и поэтому относятся не просто к анализу познания как познающего акта, а к трансцендентальному познанию как познанию основных структур сферы сознания вообще. Получается, только аподиктическая очевидность способна преодолеть обнаруженные поздним Гуссерлем пределы адекватной очевидности, а значит, обеспечить статус истинности науки, на которую претендует феноменология. В свою очередь, аподиктическая очевидность возможна только при осуществлении трансцендентальной редукции, в освоении которой Гуссерль оказался «в полном одиночестве».

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 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 ведийской гносеологии, чем к последующей феноменологической традиции. 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 «Слышать» акты рефлексии (акты второго порядка), что формирует, по Гуссерлю, соответствующий горизонт пустых интенций. На этой ступени и задаются 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. Другими словами, предназначение буддхи — выносить «в скобки» рефлективную предметность «манаса». Следовательно, здесь трансцендентальный субъект феноменологически занимает позицию именно той пресловутой гуссерлевской трансцендентальной редукции, которая никак «не приживается» в западной феноменологии. Получается, так же как у Гуссерля, ведийское учение о познании «добивается» окончательной очевидности именно на уровне актов второго порядка («Звук-пашьянти»), предметностью которых является рефлективная априорная деятельность рассудка (ведийского манаса). В дальнейшем, 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»). Вспомним, что, характеризуя *pasanti vac* (речь уровня «Звук» — «пашьянти», второго из четырех), Зильберман также склоняется к ассоциации с «видением». 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 не видимы 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 аподиктическую очевидность. Поэтому, чтобы изменить позицию сознания от *естественной* установки к *феноменологической*, Гуссерль призывал 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 истоком «жизненного мира», забвением которого Гуссерль объяснял причину кризиса современной культуры.

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 осуществляющие 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 «вайкхари», в данном случае, как и в «истинной науке» Гуссерля, строго соответствующим сущности познаваемых предметов и явлений.

В качестве итогового вывода нашего исследования, мы можем констатировать следующее, пожалуй, общее для восточной и западной философских традиций, положение. Наряду с эмпирической и рациональной сферами познавательной деятельности человека, сверхчувственное слушание является не менее могущественным фактором формирования индивидуального мировоззрения субъекта познания. Сверхчувственное слушание, будучи трансцендентным по отношению к эмпирическому и рациональному уровням восприятия познающего человека, имеет способность преодолевать создаваемый ими так называемый «концептуальный каркас» (К. Поппер) и таким образом получать доступ к влиянию на самые глубинные пласты сознания человека. Обладая потенциальностью корректировать сверхчувственные уровни человеческого сознания, сверхчувственное слушание может инициировать формирование других, принципиально новых «концептуальных каркасов», разрушая при этом основанное на старых «каркасах» мировоззрение и таким путем полностью видоизменяя всю глубинную структуру познавательной деятельности субъекта, включающей, в том числе, эмпирико-рациональные категории и схемы.

V.B. Sokol

Phenomenology of vedical shabda

In article it is given comparative the analysis western and vedical philosophical traditions for similarity and distinction of their structures gnoseology. The special attention is given comparison of ontologic substantiations of supersensual knowledge, first of all, supersensual hearing. Correlation vedical shabda-pramana with concepts and the categories defining knowledge by means of supersensual hearing in concepts of founders of the western philosophical tradition (Pythagor, Plato, Aristotle) is traced. The greatest attention gives research to rather productive comparison of gnoseological essence of vedical shabda with principles of phenomenology of knowledge of E. Husserl mentioning actual problems of self-identification of the most European phenomenological tradition. As a result the author comes to the assumption of legitimacy of allocation in structure of modern European philosophy of knowledge of a special way of the informative activity based at hearing from the authoritative representative of authentic knowledge. Along with empirical and rational spheres of informative activity of the person, supersensual hearing is not less powerful factor of formation of individual outlook of the subject of knowledge. Supersensual hearing, being transcendental in relation to empirical and rational levels of perception of the learning person, has ability to overcome created by them so-called «a conceptual skeleton» (K. Popper) corresponding in language of a poststructuralist discourse like narration, simulation, hypertexts and so forth, and thus to get access to influence on the most deep layers of consciousness of the person. Possessing a potentiality to correct supersensual levels of human consciousness, supersensual hearing can initiate formation of others, essentially new «conceptual skeletons» (narration, simulation etc.) so is capable to lead to new knowledge (or new illusion etc.).