Санкт-Петербургский Государственный университет

философский факультет

специализация: философия

кафедра онтологии и теории познания

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ДИАЛОГА

дипломная работа

студента 5-го курса

Булгова Михаила Ивановича

научный руководитель: д.ф.н., проф. Гусев С.С.

рецензент: д.ф.н. Романенко Ю.М.

заведующий кафедрой: д.ф.н., проф. Липский Б.И.

работа допущена к защите:

оценка:

2005 г.

# Содержание

# Введение

# Глава первая. Диалог в историко-философском контексте

# §1.Открытие Логоса

# §2. Философия диалога М. Бубера

# Глава вторая. «Слушание», «философская беседа» и проблема релятивизма

# §1. «Критическая дискуссия» К. Поппера

# §2. Dasein Хайдеггера и онтология Речи.

# §3. Сверхчувственная сущность герменевтического опыта

# Глава третья. Философский диалог и ведическая «парампара»: законы правильного «Слушания»

# Заключение

# Литература

# Введение

Философия в наше время пытается прояснить ориентиры своего истинного самоотождествления, лучше осознать в полной мере «саму себя», яснее почувствовать свое естественное, незаменимое, законное место в общечеловеческой культуре. Философия вынуждена вернуться к своему преддверию: в чем собственно заключается сущность «философского делания» как такового и чем оно отличается от других «дел», например, в науке, политике и т.д.? В чем особенность, единственность и строгость философского познания? По каким признакам мы можем отличить работу собственно философскую от сочинений, трактующих те же «предметы», но нефилософским образом?

Когда теряются ориентиры продвижения по какому-либо пути, разум подсказывает возвращение к истокам. Платоновский Сократ определяет философию как «особую беседу», которая есть «высшее благо»[[1]](#footnote-1) (Апология, 39а) для каждого человека, «истинное благо» для государства и даже «истинное богослужение». Сам Платон в «силе, способности и умении беседовать» видит истинное предназначение философии, позволяющее ей продолжить разговаривать - спрашивать, слушать и отвечать - даже там, где все другие «так называемые искусства и науки»[[2]](#footnote-2) свои разговоры кончают, установив исходные положения своей области познания, методы их специальных занятий и т.д. Для истинного философа «основные положения» той или иной науки - всего лишь «предположения», он способен и должен уметь вернуть утверждения того или иного знания в речь размышления, в такой разговор, где всякий тезис гипотетичен, отвечает на чей-то вопрос и допускает дальнейшие вопросы. Силою диалектики в сократо-платоновском смысле, то есть силою, втягивающей утверждения в беседу, в вопросно-ответный разговор, философ продолжает думать даже там, где речь идет о последних (первых) началах и основах, там, где для мысли вроде бы уже нет никаких положенных опор (принятых аксиом, заранее данных определений, созерцаемых образов, установленных знаний и т.д.). И сущность этого отношения онтологически касается именно природы диалога, исследованию которого будет посвящена наша работа.

Философ, продолжающий бескорыстный вопросно-ответный разговор, необусловленный фиксированными мыслями-аксиомами, образами, определениями, способен свободно продвигаться все дальше и дальше в мыслительное пространство, к которым уже нет возможности приблизиться никакой идеологии, науке и т.д. в силу их ограниченности своими «основными положениями». Именно таким образом философия открывает свое незаменимое, законное место в человеческом познании, «прокладывая дорогу» в «неосвоенные» человеком мыслительные сферы, которые подобно «новым землям обитания» раздаются в дар и на радость всем другим проявлениям человеческой жизнедеятельности.

Почему какая-то физическая вещь может влиять на мои желания? Потому что, даже физическая вещь - запечатленный «Звук», который «Говорит» со мной при малейшем его созерцании. Что говорить о более тонких «Звуках», таких как общение, искусство и т.д. Следовательно, человек постоянно меняет свои мотивы, желания, воления, а значит свою потенцию познания и самосознания, просто через контакт со «Звуком», несущим в себе эти желания. Общение с решительным человеком, делает меня решительным, общение с любознательным ученым заражает меня интересом к познанию, общение с патриотом дает мне чувство любви к Родине и желание послужить ей и т.д. И что тогда есть «Слушание»? «Слушание» и есть процесс «перетекания» «Звука», что значит формирование моих желаний, мотивов, то есть по сути, меня самого как личности, а значит суть самосознания и в конечном итоге осознания мною всего мира.

Философия онтологически черпает знание в том же процессе «Слушания» истины, так же как и музыка, как и поэзия. Цель «философской беседы» в самой беседе. Парадокс нетранзитивного языка чистой философии, истинного «философского делания» заключается в том, что утверждения, выражающие лишь самих себя, в то же время могут быть, а точнее говоря, являются носителями глубочайшего смысла.

Обращение к онтологическим аспектам вопрошания и слушания позволит приблизиться к пониманию природы влияния философского диалога на сознание человека и, как следствие, на его познавательные возможности и потенциал практического освоения окружающего мира.

# Методологические и теоретические основания исследования.

Прежде всего, необходимо выделить принципиальное отличие слушания как познания окружающего мира посредством восприятия органами слуха звуковых колебаний различной природы, от сверхчувственного слушания, не имеющего ничего общего ни с ухом, ни с колебаниями воздуха, ни с каким бы то ни было другим объектом предметного мира. Чтобы избежать путаницы в дальнейших рассуждениях сразу введем несколько понятий:

- слово диалог происходит от греческого dialogos и состоит из двух частей: приставки dia “сквозь, через” (а не два, как принято считать) и корня logos “слово, значение, речь”. Первую часть термина можно интерпретировать как «сквозное движение, проникновение, размежевание, разделение, взаимность» и, следовательно, «диалог - разделенное слово, взаимная речь», т.е. разговор, который ведут двое или более человек.

В дальнейшем диалог будет рассматриваться нами именно в его онтологическом (или онтолого-герменевтическом) аспекте, как особое «событие бытия» (М.Бахтин). «Человек… как мыслящее существо он есть, наличествует и бытийствует именно в диалоге…стремиться к диалогу значит, в конечном счете, стремиться к собственному существованию»[[3]](#footnote-3)

- «сверхчувственный аспект слушания» как «идеальный объект» слушания будем обозначать как «Слушание» (слушание в кавычках и с большой буквы),

- «сверхчувственный аспект звука» как «идеальный объект» звука будем обозначать как «Звук» (звук в кавычках и с большой буквы),

- «сверхчувственный аспект говорения» как «идеальный объект» говорения обозначим как «Говорение» (говорение в кавычках и с большой буквы),

- «сверхчувственный аспект голоса» обозначим как «Голос» (голос в кавычках и с большой буквы).

Суть вводимых нами понятий «идеальных объектов» сверхчувственных компонентов слуха, звука и т.д. сродни хорошо известному в истории «философии имени» платоновскому пониманию имени как тому, что связано не с вещью как таковой, а с идеей этой вещи: «Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а всё чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность к эйдосам существует всё множество одноименных с ними вещей».[[4]](#footnote-4)

«Идеальный объект» подразумевает здесь то же содержание, которое вкладывает в него философия науки, обозначая идею предмета, не имеющего реальных коррелятов в предметном физическом мире. Впервые, как известно, методологию научного изучения природных явлений через введение «идеальных объектов» использовал Галилей, совершив тем самым «переворот» в западном естествознании, освободив его от излишней чувственности, отвлекающей ученого от открытия в природе «совершенных и незыблемых математических законов»: «… при изучении явлений нужно прибегать к идеализации (например, отвлекаться от сопротивления воздуха, трения). В процессе научного познания нужно выделить наиболее фундаментальные свойства явлений, измерить их, найти количественные соотношения между ними и дедуктивно построить физику на основе фундаментальных физических принципов»[[5]](#footnote-5). Известно, сколь удивительно плодотворным оказался метод идеализации в прогрессе эмпирической науки благодаря перевороту Галилея. Слишком «приземленная» чувственными категориями, догалилеевская наука страдала так называемым натурализмом, заставлявшим наблюдать и описывать явления природы в узкой эмпирико-рациональной плоскости, скрывающей сверхчувственные (идеальные) математические законы объективного мира. Применение таких «идеальных объектов» как пространство, время, тяготение, скорость, ускорение, инерция, сила, импульс, которые человеческими органами чувств непосредственно не ощущаются, позволило, тем не менее, выделить характеристики материи, которые реально можно измерить, установить между ними взаимозависимость, выражаемую сверхчувственным математическим языком. Именно этот сверхчувственный, идеальный язык науки позволил ей точно сформулировать объективные законы материи и сделать их практически применимыми и используемыми в позитивной творческой деятельности человека.

По аналогии с тем, что Галилей сделал в физической науке, мы используем нечто подобное «идеальному объекту» в «философском делании», то есть в работе с мыслями. Не исключено, что метод введения идеальных понятий может стать столь же плодотворным в философии, как и в послегалилеевской науке. Между обыкновенным «натуралистическим» слушанием и нашим «Слушанием» лежит как раз «идеальный объект» мысли, подобно тому как, например, между механической физикой Ньютона и квантовой физикой лежат такие не имеющие коррелятов в физической природе предметного мира «идеальные объекты» как атом, электрон, s-орбитали, спины. С точки зрения «натуралистического» мышления все эти понятия - просто «выдумки», однако они позволяют математически точно описать модель того, что действительно происходит в природе и получать при этом ощутимый результат - достоверное, проверяемое, верифицируемое знание. С точки зрения натуралистического метода философии, слушание - это процесс оперирования аудиальными знаками и такое понимание познания на слух страдает «плоскостной» двумерной ограниченностью, ввергая мыслителя в двойственность множества чувственных противопоставлений (как, например, в сравнении аудиальных и визуальных знаков). Эта двойственность отнюдь не безобидна, так как становится серьезным препятствием, преграждающим доступ к открытию более фундаментальных законов влияния слушания на сознание человека. Пчела может бесконечно ползать по банке с медом, пристально его «изучая» через стекло, при этом она так никогда и не получает возможности на самом деле познать объект своего пристального познания, то есть вкусить мед и ощутить его сладость. В такой же ситуации может оказаться философ, пытающийся постигнуть природу силы влияния общения в философском диалоге просто через «стекло» чувственного восприятии уха, глаза, языка и т.д., рискуя так никогда и не добраться до проникновения в онтологическую сущность влияния вопрошания, говорения и слушания на сознание человека. Сверхчувственное «Слушание», отстраняясь от эмпирико-рациональной «стеклянной» оболочки восприятия «Звука», немедленно приподымает мыслителя от множества дилемм и оппозиций чувственного восприятия и таким образом позволяет проникнуть «вовнутрь» познающего сознания и увидеть онтологические законы его глубинных трансформаций в, казалось бы, невинной ситуации вопросно-ответного общения, составляющую суть философского диалога.

Актуализация неосократической, вопросно-ответной методологии позволила рассмотреть потенцию человека к сверхчувственному «Слушанию» именно и в первую очередь как онтологическое основание проблемы, в чем оказался очень полезным также хайдеггеровский метод философского анализа категории бытия.

Для сопоставления европейской и ведической философских традиций понимания онтологии диалога результативным оказался так называемый «компаративистский подход», метод сравнительного анализа.

Диалог является центральным понятием нашего исследования. Ощутить реальность существования и воздействия сверхчувственного аспекта «Звука» и «Слушания» в общении говорящего и слушающего, на самом деле, совсем несложно. В каком-то смысле, «Слушание» неуловимо (сверхчувственно) опосредует любой акт общения. Анатолий Ахутин показывает, как «Слушание» реализуется в беседе на уровне речи: «Когда мы говорим, например: «Он высказал ту мысль, что…», мы говорим не точно. Мысль возникает, когда мы слушаем (выделено автором и совпадает с нашим «Слушанием»), что сказали, и слышим: что-то не сказалось или сказалось не то». О том, как «Слушание» опосредует само мышление, писал ещё Платон. Он определил мышление как внутренний разговор с самим собой, как внутреннюю речь. Мышление, - говорит он в «Теэтете» - это «речь, которую душа проводит с самой собой о том, что она рассматривает. … Мысля, человек ничего другого не делает, как разговаривает, спрашивая самого себя и самому себе отвечая, утверждая и отрицая». Другими словами, каждое мгновение своего мыслимого существования мы «Слушаем» себя (свой ум) и именно этот «Звук» от собственных мыслей заставляет нас каким-то образом действовать в этом мире. Мы даже можем соглашаться со своим умом, а можем спорить с ним, но это обсуждение «только тогда бывает мыслящим, мышлением вслух, когда он сохраняет внимательность внутренней речи, которую ведет с самой собой душа (по Платону), сосредоточенная на том, о чём эта речь ведется. Чем меньше внутренняя речь склонна заключать себя сложившимся наспех мнением, чем сильнее она захвачена мыслью (и тем, о чём она размышляет), чем глубже, стало быть, она уходит внутрь себя (чем ближе, иначе говоря, она подходит к собственному бытию того, о чём она размышляет), тем более толково, артикулировано, отчётливо и детально развертывается её диалог, тем более глубокие пред-убеждения, предпосылки, под-разумевания этот внутренний диалог захватывает, тем более он способен стать речью внешней»[[6]](#footnote-6). Интересно, что для такой беседы записанные тексты уже не годятся. Письменность «легко плодит мнимых знатоков, потому что можно усвоить (запомнить) изложенные в них [письменных текстах] знания, но ничего толком не понимать, потому что эти знания не получают «внутренне - сами от себя», и также «ужасная особенность письменности» состоит в том, что кажется, будто эти сочинения говорят, «а спроси их - они очень величественно молчат» или «всегда твердят одно и тоже»[[7]](#footnote-7). Понять текст - значит суметь, во-первых, усвоить его, то есть перевести текст в нашу собственную внутреннюю речь, услышать «внутренне - сами от себя»; и, во-вторых, суметь воспроизвести в нашей внутренней речи голос (здесь также имеется в виду наш «Голос» - М.Б.) автора сочинения, как бы способного продолжить свою речь в ответ на наши, быть может, не приходившие ему в голову вопросы. Иными словами, понять письменный текст - значит суметь вернуть его в стихию разговорной, устной речи».

Итак, мы утверждаем, что философский диалог как способ «философского делания», а значит и способ особого познания объективной реальности мира, присущего исключительно философии, может считаться состоявшейся строго в соответствии с тем, насколько в ее ходе присутствовало «Слушание» в двух своих параметрах. Во-первых, в какой степени «Слушание» имело место в мышлении каждого из беседующих, то есть насколько каждый из беседующих «Слышал» творение мыслей в своем собственном уме. Во-вторых, в каком качестве «Слушание» участвовало в восприятии речи одного участника диалога другим. Или, другими словами, насколько каждый пропускал через свое ухо «Звук» речи собеседника и позволял ему проникнуть в свой ум, затем позволял испытать трансформации в своем уме под действием услышанного «Звука» и, наконец, честно поделиться теми мыслями, которые были «Услышаны» уже от своего изменившегося ума. Если эти условия философского диалога соблюдены, и таким образом процесс «Слушания» состоялся, мы должны констатировать такое общение как философское действие, обязательно дающее через спонтанное рождение новых мыслей новое знание и таким образом приносящее, словами Платона, «высшее благо» каждому человеку, всему государству и даже Богу.

# Цели и задачи исследования.

Цель дипломного исследования - показать, что наряду с эмпирической и рациональной сферами познавательной деятельности человеческого сознания, Диалог в его герменевтическом аспекте является не менее могущественным фактором формирования индивидуального мировоззрения субъекта познания. Сверхчувственное «Слушание», проявляющееся через, но не сводимое к эмпирическому и рациональному уровням восприятия познающего человека, имеет способность преодолевать создаваемый ими так называемый «концептуальный каркас» (Карл Поппер) и таким образом получать доступ к влиянию на самые глубинные пласты сознания человека. Обладая потенцией корректировать сверхчувственные уровни человеческого сознания, понимание, возникающее в процессе диалога (и на основе «Слушания»), может инициировать формирование других, принципиально новых «концептуальных каркасов», разрушая при этом основанное на старых «каркасах» мировоззрение и таким путем полностью видоизменяя всю парадигму (в куновском понимании) познавательной деятельности субъекта, включающей, в том числе, эмпирико-рациональные категории и схемы.

Формальной стороной поставленной цели является выяснение места аудиального основания познания в системе современной гносеологии. Здесь весьма плодотворным является компаративистский анализ двух глобальных гносеологических традиций, развившихся и утвердившихся на протяжении многих веков практически независимо друг от друга: европейской философии познания и ведической гносеологии. Даже при поверхностном сопоставлении сразу бросается в глаза явная разница в описании основных способов познания этих двух философских систем и для нас особенно важно, что это различие связанно именно с пониманием силы влияния звука на познание. В западном мире наука о познании основана, как известно, на двух ипостасях - познание через органы чувств (эмпирический способ познания) и через мыслительную деятельность (рациональный способ познания). В ведической философии Джива Госвами определяет три главных пути познания (праманы): 1) пратьякша -соответствует чувственному способу познания: «прати» значит «непосредственно», «икша» - «глаза», то есть «то, что непосредственно воспринимается чувствами»; 2) анумана - соответствует рациональному способу познания: «манас» значит «ум»; и 3) шабда - познание через «Слушание» от авторитетного источника ( то есть в процессе диалога с учителем, не в отношении логико- критического анализа полученной информации, а именно в аспекте возникшего понимания как иного бытийного уровня ). В то время как аналог шабды отсутствует в теоретической структуре западной гносеологии, Джива Госвами утверждает, что из трёх праман именно шабда является основой познания, а пратьякша и анумана выполняют лишь вспомогательные функции[[8]](#footnote-8). Естественен риторический вопрос: «Неужели за всю историю западной мысли никому не приходило в голову нечто, что составляет основу ведической философии познания?» Цель этой работы также и в том, чтобы показать, что в западной философии, на самом деле, существует довольно ясное и чёткое философское обоснование фундаментальной роли диалога в формировании сознания и познавательной способности человека.

Для осуществления цели ставятся следующие две задачи:

1) Соответственно, утверждается суть философского познания, «философского делания» через общение в особой «философской беседе», рождающей новое понимание через вопросно-ответный диалог «Слушания»-«Говорения».

2) Обосновать процесс «Слушания» (в том числе и его частного проявления - «философской беседы») как духовно-практическую деятельность, в которой понимание субъекта познания в первую очередь зависит от его деятельности в соответствии с «Услышанным». Сопоставить герменевтический опыт в коммуникативно-деятельном сознании Гадамера и ведическое понимание познания через деятельность в бхакти, сформулированное как принцип «непостижимого единства и различия» известным реформатором индийской философии XVI века Шри Чайтанйей. Сформулировать способ преодоления «релятивизма» (в смысле К. Поппера) через «Слушание» из авторитетного источника («философская беседа»), сопоставив позиции «авторитетного текста» у Гадамера и др. европейских философов с классической в ведической традиции теорией передачи знания через так называемую систему «парампары» (ученической преемственности).

Объектом исследования является познавательная деятельность человека в форме диалога, рассматриваемая в единстве ее «чувственно-сверхчувственного» компонентов. Предметом исследования выступает сверхчувственный компонент объекта исследования, выраженный понятием понимания на основе сверхчувственного «Слушания» как особого способа познавательной деятельности человеческого сознания, выходящего за пределы эмпирического и рационального форм познания.

Метод реализации философского «рождения» истины в диалоге «Слушания»-«Говорения», известный в истории философии как сократическая майевтика, осмысляется на основе онтологии опыта. К классическому пониманию сущности опыта с акцентом на его результат, повторяемость и верифицируемость (Аристотель), дающий возможность научного эмпирико-рационального познания, добавляется герменевтическое обоснование опыта с акцентом на его «историчность» (Г.Гадамер), открывающий перспективу философского сверхчувственного познания.

Наконец, указываются некоторые аспекты культуры правильного «Слушания», которые в большой степени способствуют воспитанию позитивной, творчески-созидательной и всесторонне развитой человеческой личности.

В настоящей работе мы постараемся обосновать следующие тезисы:

а) Сущность чистой философии, истинного «философского делания» утверждается как философский диалог, обмен «Слушанием» и «Говорением». Герменевтическая природа диалога «Слушания»-«Говорения» определяется как единство двух взаимоисключающих процессов. С одной стороны, слушание формирует и закрепляет определенный «концептуальный каркас» (К.Поппер) субъекта познания, однако в своем сверхчувственном аспекте «Слушание» высвобождает его сознание от ограничения познавательной потенции исключительно мыслительной деятельности ума с заложенными в нем бесчисленными «концептуальными каркасами» и таким образом дает непосредственное понимание вне всяких «интеллектуальных тюрем».

б) Диалог, посредством «Слушания» и «Звука», обладает тотальным влиянием на сознание человека. В одно и то же время он закрепляет человека на определённой "орбите" бытия, но также, в случае метода деятельного познания при герменевтическом диалоге, предоставляет ему полную свободу выбора в ничем не ограниченном праве существовать в любой сфере бытия вселенского времени, а значит и в любой сфере понимания.

в) Проблема релятивизма есть следствие недостаточного качества диалога и может быть преодолена культурой правильной «философской беседы». Синдром «теоретика» как отклонение от истинного философского делания заключается в ограниченности мышления первой стороной философского диалога (когда ум замыкает самого себя в «тюрьму концептуального каркаса») и в игнорировании другой, сверхчувственной его стороны, которая, наоборот, освобождает ум к чистому непосредственному восприятию мыслей.

г) Процесс диалога обосновывается как духовно-практическая деятельность, в которой понимание субъекта познания в первую очередь зависит от его деятельности в соответствии с «Услышанным». Сопоставление герменевтического опыта в коммуникативно-деятельном сознании Гадамера, и ведического понимания познания через деятельность в бхакти, сформулированного как принцип «непостижимого единства и различия» известным реформатором индийской философии 16 века Шри Чайтаньей, позволяет сформулировать способ преодоления релятивизма посредством «Слушания» из авторитетного источника. Указанный принцип получения и трансляции нового знания составляет онтогносеологическую динамику «философской беседы».

# Глава первая. Диалог в историко-философском контексте

## 

## §1.Открытие Логоса

Практически с самых первых своих шагов философия в лице Гераклита открывает две идеи: идею познания как Речи Сущего (Логос) и идею диалектики. Логос есть одновременно и вне- и внутримировое начало, приводящее мир в гармонию. «Эту-вот Речь (Логос), сущую вечно, люди не понимают». [[9]](#footnote-9) Чтобы услышать эту Речь, философ должен был погрузиться в состояние особого слушания-созерцания, при котором становилось возможным внимать Речи. В дальнейшем идея Логоса у Платона соединяется с Бытием элеатов (которые также открывают диалог как философский жанр)[[10]](#footnote-10). Гераклит подчеркивает слушание, а Парменид – мышление как метод пребывания в Истине. Платон же, объединяя оба метода, мыслит Бытие диалектически, а слушает не Речь (в ее космологическом модусе), а конкретного собеседника в беседе, построенной на принципах логического обоснования (т.е. Логосе в модусе мышления). Диалоги Платона (платоновского Сократа) – это лишь памятки о «событии бытия», беседы с Сократом, которое происходило в данном месте и времени. Смысл события состоит не в увеличении объема знаний, полученных в результате беседы, а в самом акте разговора – пребывания в Логосе, который проявлялся «между» собеседниками. Однако уже у позднего Платона диалог сменяется монологическим рассуждением, которое и преобладает в дальнейшей европейской философии.

С другой стороны, слушание Речи-Логоса развивается в иной – иудейской культурной традиции. Бог обращается к пророкам, которые слышат Его божественный Голос. Христианство мыслит Логос как Боговоплощение. «Где двое и трое соберутся во Имя Мое, там и Я среди них». Церковь – это собрание верующих, пребывающих «во Христе Иисусе» (Логосе). В дальнейшем диалогичность сохраняется в европейской культуре по преимуществу в различных аспектах религиозной жизни (поскольку религия была глобальной формой жизнеустройства).

В рамках же религиозной мысли и происходит (одна из первых и наиболее глубоких) филосовская концептуализация диалога – в философии Мартина Бубера.

## 

## §2. Философия диалога М. Бубера

Мартин Бубер отталкивается от убеждения, что индивидуальная антропология, занятая в основном отношением человеческой личности к себе самой и свойственным ей отношением между духом и инстинктами и т.д., не может привести нас к познанию человека: «Вопрос Канта «Что есть человек?»[[11]](#footnote-11) никогда не разрешится на пути изучения человеческой личности как таковой, но лишь на основе рассмотрения этой личности во всей полноте её сущностного отношения к сущему». Вопрос о человеческой сущности открывается во всей глубине лишь тому, кто стал одиночкой, однако поиски ответа на этот вопрос приведут нас, по мнению Бубера, к человеку, который «преодолел это одиночество, но сохранил его познавательную энергию»[[12]](#footnote-12). Так Бубер ставит перед человеческой мыслью «новую жизненную задачу, и это - именно жизненно новая задача, ибо она предполагает, что человек, который хочет познать себя, должен даже и в обновленной наперекор всему жизни с миром сохранить всю напряженность одиночества». Критика индивидуализма обычно возникает на почве коллективистских тенденций. Но если индивидуализм интересуется лишь частью человека, то коллективизм просто не может мыслить всего человека иначе как часть. В результате ни тот, ни другой к человеческой целостности пробиться не в состоянии. Индивидуализм видит человека только в его обращенности к самому себе, коллективизм же вообще не замечает человека: он видит лишь «общество». Там человеческий лик искажен, здесь он замаскирован. Бубер считает, что на настоящий момент эпоха индивидуализма, несмотря на все попытки его возрождения, миновала. Коллективизм, напротив, находится на вершине своего развития. Поэтому «нет другого выхода, кроме бунта личности, в котором должно освободиться отношение к Другим» и первым шагом должно стать ниспровержение диллемы «индивидуализм или коллективизм» как ложной, так как этой диллемой «пронизана современная мысль». Первым же вопросом должен стать вопрос об «истинном» третьем, под которым Бубер понимает «мировоззрение, которое не будет ни возвратом к одному из названных путей мысли, ни простым компромиссом между ними». Так Бубер приходит к открытию «фундаментального факта человеческой экзистенции - «человек с человеком», или нечто, возникающее между существом и существом, подобного чему нельзя найти нигде в природе». Существо мыслит другое как другое, как именно это, определённое, иное существо, чтобы соединиться с ним в сфере, простирающейся за пределы их собственных сфер. Эту сферу, возникшую с тех пор, как человек стал человеком, Бубер называет сферой «Между» и считает её «первичной категорией человеческой действительности, откуда и исходит истинное Третье». Особое видение мира, на котором основано понятие «Между», обретается там, где отношения между человеческими личностями локализованы не во внутренней жизни индивидов (как это обычно бывает) и не в объемлющем и определяющем их мире всеобщего, но, по сути дела, между ними. «Между» - не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого со-бытия. Этому не уделяли специального внимания, по мнению Бубера, потому что «в отличие от индивидуальной души и окружающего мира оно не являет собой гладкую поверхность, но всякий раз складывается заново, в зависимости от масштаба человеческой встречи». Поэтому пример истинного «между» - это «настоящий диалог», то есть необусловленный заранее во всех своих частях, а спонтанный, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ.

Буберовская сфера «между» как «фундаментальный факт человеческой экзистенции», «первичная категория человеческой действительности» непосредственно имеет отношение к исследуемому нами состоянию сверхчувственного «Слушания» и демонстрируется именно на созерцании музыки. В оном из приводимых в своей работе аналогий Бубер даже полностью отождествил понятия сферы «между» и состояния «Слушания», соединив их в одно онтическое целое «музыкального единения»: «Может случиться, что в полутьме зрительного зала оперы между совершенно чужими друг другу слушателями, которые с одинаково чистым восторгом и сосредоточенностью внимают звукам Моцарта, возникает едва ощутимое и всё же элементарно-диалогическое отношение, исчезающее задолго до того, как снова вспыхнут люстры. Но поостережемся видеть в этом скоротечном, хотя и предельно насыщенном эпизоде игру эмоций; то, что произошло, не может быть выражено в психологических понятиях, здесь - нечто онтическое…». Бубер настаивает, что диалогическая ситуация (а мы добавим, что в том числе и «Слушание», как способ реализации этого диалога) получает адекватное истолкование лишь в понятиях онтологии, но это объяснение должно исходить не из онтического характера личной экзистенции (или двух личных экзистенций), а из трансцендентного им сущего между ними: «по ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между».

Интересно, что упомянутая сфера Я-Ты, подробно описываемая Бубером в отдельном трактате «Я и Ты», называется им «первословом». «Первослово Я-Ты можно сказать только всем существом», - говорит Бубер. Это значит, что нет смысла говорить о бытии и мышлении вне «Звука» слова или до него, потому что с самого начала мы уже «Говорим» и «Слушаем. И в первослове «Я-Оно» Бубер «Слышит» как раз бытие, которое «Молчит», отворачиваясь от «Я», как бы говоря: «Не слышу и слышать не желаю». В этом суть первичности отношений («общения») в рождении экзистенции человека, а затем и суть всего человеческого бытия, являющегося ничем иным как пульсирующей жизнью этих отношений, целой, бесконечной в своем многообразии «Звуков», симфонии обмена вопросов и ответов между «Я», «Ты» и «Оно». При этом «Я» выступает как источник вопрошания, ответом на которое может быть либо «Слышимый» сочувствующий «Голос» от отзывчивого, понимающего «Ты». Либо имеет место «Молчание», которое в своей онтологической сущности не что иное, как «Слышимое» своим отказом говорить равнодушное «Оно».

Итак, по Буберу «Я-Ты» и есть собственно первичное отношение, единственное первослово, которое следует предположить в начале. Это что-то вроде ответа Бубера на библейскую тайну: «В начале было слово». Далее: первоотношение есть отношение общения. В начале есть, было и всегда будет общение. Все прочие модальные вариации - это в разной степени забвения этого первоначала, разной температуры охлаждения первичного тепла общения. Если Я-Ты первично, то Я-Оно - результат затмения первичного отношения, подобно тому, как тьма - это результат отсутствия света. Таким образом, общение онтологически первично: в начале бытия лежит общение. Бытие, сущее до и вне всякого отношения, обретается в нём же. Именно в общении также и мышление становится мышлением в самой своей идее (уже вспоминалось платоновское описание мышления «неслышной беседой, которую душа ведет сама с собой о том, что она имеет в виду»). И бытие, и мышление обретают себя в первослове Я-Ты, причём не Я и Ты обретают свое бытие, а бытие обретает себя, бытие есть бытие этого «первослова». Нечто существует в той мере, в какой обращается к источнику всякого общения, то есть «первослову», всем своим существом. Лишь обращаясь к «Ты» во всем «Ты-бытии», я обращаюсь в «Я», обретаю свое собственное бытие, возникаю и оказываюсь не принадлежащим ни космосу, ни социуму, ни телу, то есть становлюсь само-сущим. Поскольку возможно и осуществимо «Слушающее», «Слышащее», отвечающее, взывающее, обращенное в «слух» и зов самосущее сознание, - то возможно и послушание или бунт, повиновение или прекословие и т.д.; так как уже есть, кому общаться и есть с кем общаться.

Обучение речи есть ведь одновременно и обучение слушанию, вниманию, пониманию. Сказавшись, «Я» оказывается восприимчивым к слову другого, к своему слову как слову другого», пред-понимания человека в точно таком же ракурсе, как и Гадамер в своей трактовке герменевтического опыта, то есть, связывая его с умением «Слушать»: «Способность услышать - это способность переосмыслить знакомое. Ответ не вкладывает мысль в слово, а готовит возможное переосмысление. Так плотью слова воплощаются Я и Ты, не совпадающие со словом, таящиеся в смысле, в лице, в бытии…Я хочу сказать, что онтологический анализ «Я-Ты» отношения приводит к онтологическому анализу слова как начала»[[13]](#footnote-13).

Итак, именно в диалоге мы обнаруживаем существование, бытие сознания, никак эмпирически не фиксируемого, то есть происходящего над физическим, ментальным и прочими обозначениями натурального пласта жизни. При этой неконтролируемости и неощущаемости процесса «Слушания» ни эмпирически, ни рационально, каждый в то же время полностью зависит в своем осознании мира, то есть создается как субъект познания именно здесь. Самое подходящее по смыслу понятие, онтологически определяющее этот результат «Слушания», на наш взгляд, - это введенное Хайдеггером «пред-понимание» онтологическое расположение (Dasein), дающее субъекту познания горизонт для оформления всех остальных, уже «вторичных», «пониманий».

# Глава вторая. «Слушание», «философская беседа» и проблема релятивизма

## §1. «Критическая дискуссия» К. Поппера

"Цель - бросить вызов релятивизму в самом широком смысле слова. Это тем более важно, что в наше время все возрастающая эскалация производства вооружений сделала дальнейшее существование человечества почти тождественным с достижением взаимопонимания между людьми»[[14]](#footnote-14). Так К.Поппер начинает свою статью "Миф концептуального каркаса», в которой он определяет релятивизм как учение, согласно которому истина связана с имеющейся у нас совокупностью интеллектуальных предпосылок или с концептуальным каркасом. Следовательно, истина может меняться при переходе от одного каркаса к другому. Другими словами, это учение утверждает невозможность взаимопонимания между различными культурами, поколениями или историческими периодами. Поппер утверждает, что ортодоксальность равносильна смерти познания. Разногласия, без сомнения, могут приводить к борьбе и даже к насилию, что весьма печально. Но разногласия могут приводить и к дискуссии, а это, по мнению Поппера, имеет непреходящее значение в познании: «...самый крупный шаг по направлению к более благополучной и мирной жизни был сделан, когда в войне мечей, а иногда и вместо нее, стала применяться и война слов. Именно поэтому обсуждаемая тема имеет практическое значение»[[15]](#footnote-15).

Итак, Поппер утверждает, что "метод критической дискуссии" и являет нам "метод науки, дающей возможность превзойти не только приобретенные под влиянием культуры, но даже врожденные концептуальные каркасы». Мы согласны, что дискуссия может быть необходимым условием метода "обнаружения незримых оков, уничтожения этих оков и тем самым выхода за пределы самих себя", однако она не может стать достаточным условием осуществления этого метода. Критическая дискуссия способна вывести нас из собственной "тюрьмы интеллекта" в более просторную "тюрьму коллективного интеллекта", но это нисколько не гарантирует приближения к реальной "интеллектуальной свободе", то есть к истинному пониманию окружающего мира.

Поппер, однако, затрагивает ценное для нашего исследования наблюдение, показывающее радикальное действие "Слушания" в осуществлении коммуникации. Хотя сам Поппер не называет этот глубинный аспект общения таким термином, но по сути именно "Слушание" является центром его убеждения в возможности выхода за рамки индивидуального субъективного мировоззрения. Ведь "Слушание" - суть того, что происходит в процессе дискуссии и создает условие для взаимопонимания и диалога в принципе. Поппер опровергает ложное убеждение о бесплодности дискуссии иллюстрацией из Геродота, рассказывающем историю о древнеперсидском царе Дарии. В этой истории как раз "Слушание" от авторитета чудесным образом изменяет ситуацию понимания и восприятия мира у двух народов, далеко различных по уровню своих культур. Дарий Первый решил дать урок грекам, постоянно проживающим в его стране и имевшим обычай сжигать умерших. Дарий «велел призвать эллинов, бывших при нем, и спросил, за какую цену согласны они съесть своих покойных родителей. А те отвечали, что они ни за что не сделают этого. Тогда Дарий призвал каллатиев, которые едят тела покойных родителей, и спросил их через толмача, за какую цену они согласны сжечь своих покойных родителей. А те громко вскричали и просили царя не кощунствовать».

В этом эпизоде Дарий намеревался продемонстрировать ложность мифа концептуального каркаса. Действительно, нам остается только осознать, что дискуссия между двумя сторонами была бы невозможна даже при помощи переводчика. Но была ли эта конфронтация бесплодной? Конечно, нет. Не может быть ни малейших сомнений в том, что обе стороны были глубоко потрясены испытанным. Геродот подводит нас к мысли о терпимом и даже уважительном отношении к обычаям и принятым законам, отличным от наших собственных обычаев. И если эта конкретная конфронтация когда-либо действительно имела место, то некоторые из её участников вполне могли бы отреагировать на неё без предубеждений, а именно такую реакцию на рассказанную историю желает видеть у нас Геродот. Эта история показывает, что даже вне рамок общей дискуссии имеется возможность плодотворной конфронтации между людьми, глубоко связанными с различными концептуальными каркасами.

Важно увидеть, что в истории царя Дария «сработала» не просто дискуссия как некоторое обсуждение, но испытано некоторое потрясение интеллектуального плана, что происходит как раз в результате истинного «Слушания», когда «Звук» создает впечатление, оказывающее трансформацию в сознании (что может произойти в дискуссии, а может и не произойти). В этом смысле лучше иллюстрирует эффект радикального влияния «Слушания» на убеждение человека история из Бхагавата-Пураны[[16]](#footnote-16), в которой Вьясадева рассказывает как однажды великий мудрец Нарада Муни в считанные минуты своей наставительной речи радикально изменяет планы на всю свою жизнь у десяти тысяч сыновей царя Дакши. Доблестные сыновья великого царя были исполнены большой решимости долгие годы совершать суровые аскезы с целью получения высокоразвитого потомства. Однако на пути им повстречался признанный авторитет в духовной науке, мудрец Нарада Муни, который повествует им о бренности и бессмысленности материальной жизни, пользуясь при этом довольно замысловатыми аналогиями. Мудрец создает очень сильное впечатление в их разуме и вдохновляет действовать прямо наоборот поставленной их отцом цели, - принять отреченный уклад жизни, полностью отказавшись от мирской жизни. Сила духовного сознания, заложенная в «Звуке» «Голоса» Нарады Муни, очень быстро изменила сознание лучших сыновей всемогущего царя Дакши, получивших до этого высокое светское образование, воспитывавшихся на ценностях цивилизованного мирского благополучия. История развивается таким образом, что последующие длительные усилия Дакши вернуть своих сыновей к выполнению своего приказа, ни на йоту не уменьшили решимость всех 10 тысяч сыновей следовать наставлениям Нарады Муни, которую они обрели за несколько минут общения с великим святым. Причём сыновья понимали беспокойства своего отца и очень сочувствовали ему, но Дакша уже не мог понять ни сыновей, ни Нараду Муни. История показывает, что концептуальный каркас сыновей Дакши, сформированный воспитанием Дакши, был расширен до значительно более широкого понимания реальности. Под влиянием общения с личностью, обладающей более широкой когнитивной сферой понимания, ученики Нарады были способны осознать гармоничное единство собственного предыдущего уровня восприятия бытия и уровень реализации истины, отраженный сознанием великого святого, и это превращение произошло исключительно благодаря идеально созданной ситуации «Слушания» от авторитетного источника.

Опыт изменения сознания, который испывает субъект познания, «Слушая» носителя нового знания (авторитета), имеет особую природу и онтологически выходит за пределы эмпирического опыта, ориентированного на внеший результат чувственной деятельности. В европейской философии он описан Г.Гадамером как герменевтический опыт, противопоставленный им традиционному пониманию опыта (Аристотель), ориентированным на эмпирическое научное познание. В свою очередь, Гадамер приходит к герменевтическому измерению познавательной деятельности человека, опираясь на экзистенциальную онтологию Мартина Хайдеггера.

## §2. Dasein Хайдеггера и онтология Речи

Мартин Хайдеггер, а за ним и Г. Гадамер, в своих попытках описать жизненную динамику в глубинах бытия человеческого сознания, оба прямо вышли на понятие "Слушания" в том же смысле, какой вкладывает в это понятие наше «Слушание» и ведическая «шабда». В книге "Бытие и время" Хайдеггер определяет "Слушание" как конституитивное условие для "Речи", являющейся экзистенциальной возможностью осуществления "Вот-Бытия" (Dasein). Ключевым для понимания "фактичности" "Вот-Бытия" является у Хайдеггера понятие экзистенциальной "открытости", которое выражается в трёх базовых формах или экзистенциальных возможностях (экзистенциалах), обладающих раскрывающей экзистенциальную природу "Вот-Бытия" силой:

- "расположенность"

- "понимание"

- "речь"

Подобно тому, как "расположенность" - это всегда расположенность к пониманию, настроенность на него, а "понимание" - это настроенное на открытость мира уяснение его целостности, подобно этому и "речь" может быть понята как расположенная к миру артикуляция его понимания. Хайдеггер дает следующее обобщающее определение экзистенциала речи: "Расположенная понятность бытия-в-мире выговаривает себя как речь». Под "речью" здесь подразумевается не онтический феномен "языка" как осуществления самого процесса говорения, но экзистенциально-онтологическая структура различных возможностей сообщения с другим и, тем самым, сосуществовать с ним "в мире". И среди этих возможностей Хайдеггер выделяет "Слушание" как конститутивное условие для "Речи". "Слушание" объясняется им как "экзистенциальная открытость присутствия как событие для других". Поэтому "Речь" интерпретируется здесь как пространство совместного бытия. Экзистенциальная открытость или фактичность "Вот-Бытия" есть прежде всего открытость другому. Следовательно, "Речь" - это прежде всего услышанная речь[[17]](#footnote-17).

Нужно иметь в виду, что в фундаментальной онтологии "Бытия и времени" ещё отсутствует тема языка в собственном смысле, что появится в "поздних" работах Хайдеггера. Здесь "Речь" осмысляется как экзистенциальная интерпретация феноменологической темы интерсубъективности. Поэтому "Слушание" описывается больше как процесс "закрепления", "проговаривания" определённого уровня понимания, соответствующего, в свою очередь, определённому онтологическому пространству, или "Вот-Бытию", "расположенному" в какой-то части (орбите) бесконечного вселенского времени: «...Речь и слышание основаны на понимании. Последнее не возникает ни от многоречивости, ни от деловитого подставления ушей. Только кто уже понимает, умеет вслушаться…»[[18]](#footnote-18)

Хайдеггер приближается к, более широкому, толкованию «Слышимого» и понимаемого, как уже говорилось, в своих "поздних" трудах. Глубже анализируя проблему языка, Хайдеггер будет постоянно обращаться к одной мысли: «Речь - это язык бытия. Наше понимание, как и наш язык, в связи с этим, - ответ на речь бытия»[[19]](#footnote-19). Хайдеггер начнет видеть, что "Слушание" есть не только условие для понимающего Вот-Бытия, но и средство для изменения одного "расположения" Вот-Бытия на другое "расположение". Это значит, что сфера "открытости" соответствующего Вот-Бытия миру фундаментально меняется и сознание субъекта начинает естественным образом ощущать "невидимые" (неосознаваемые) до этих пор сферы мира, переосмысливать кардинальным образом всё свое предшествующее понимание и, наконец, "Слышать" подтверждения этому "открытию" ото всех и отовсюду.

Уже в «Бытие и время» Хайдеггер подразумевает под «речью» не онтический феномен «языка» как осуществления самого процесса говорения, но экзистенциально-онтологическую структуру различных возможностей сообщаться с другим и, тем самым, сосуществовать с ним в «мире». А поскольку «Слушание», в свою очередь, объясняется Хайдеггером как «экзистенциальная открытость присутствия как событие для других»[[20]](#footnote-20), то становится ясным, почему «речь» интерпретируется в «Бытие и время» как пространство совместного бытия . Экзистенциальная открытость или фактичность Dasein есть, прежде всего, открытость другому, аналогично тому, как «событие» принадлежит к самой структуре бытия Dasein. Следовательно, и «речь» - это прежде всего «у-Слышанная» «речь». Поэтому Хайдеггер и определяет «Слышание» как «при-Слушивание к», то есть как «экзистенциальная открытость Dasein как события для других». Мы понимаем и слышим других именно потому, что находимся вместе с ними в одном и том же мире. Мы слышим, поскольку понимаем. Мы никогда не слышим «пустой» или «чистый» шум. Мы слышим ветер, шумящий в деревьях, треск пылающего костра, скрип дерева. Даже если мы слышим незнакомый язык, который не понимаем, то при этом мы все-таки понимаем, что мы слышим именно незнакомый язык, но не пустой шум. Так мы всегда непрерывно и непосредственно связаны с определённостью вещей, вовлечены в речь как обращение со смыслами вещей, и именно поэтому мы владеем языком. Иначе говоря, язык в «Бытие и время» всегда предполагает определенную потенцию к интерпретации присущего Dasein понимания. И эта потенция к интерпретации и есть «речь». В своих «поздних» работах, как уже отмечалось, Хайдеггер значительно глубже анализирует природу языка, проникая в самые недра онтологии «Звука», что уже как минимум соответствует ведическому уровню «пашьянти» и даже проникает в трансцендентную сферу «Звука-пара». Так как речь - это язык бытия, то наше понимание, как и наш язык, в связи с этим, - это ответ на речь бытия.

## §3. Сверхчувственная сущность герменевтического опыта

Далее этот уровень "Слушания", который способен разомкнуть любой «концептуальный каркас», исследует уже Гадамер и его герменевтика. Гадамер вводит в анализ процесса познания деятельное измерение, с позиции которого понимание трактуется как умение действовать соответственно социокультурному контексту, то есть оно выражает отношение субъекта, владеющего нормами данной культуры, к произведенному в рамках этой культуры тексту (в расширительном его толковании). Причём понимается не смысл или текст, а коммуникативно-деятельная ситуация, в которой находится понимающий человек (это как раз то, что Поппер называет "дискуссией"). В этом отношении смысл создаваемой ситуации отличен от включенных в ситуацию готовых значений. Мы всегда понимаем не сделанное, а сделанным; и порождаемые смыслы схватываются в процедурах рефлексии. В своей фундаментальной работе "Истина и метод" Гадамер называет это герменевтическое состояние субъекта познания "действенно-историческим сознанием", которое имеет языковой характер.

Действенно-историческая основа понимания привела Гадамера к синтезису двух выявленных антитез. С одной стороны, существует процесс закрепления, фиксации определённой структуры когнитивной системы субъекта в пределах соответствующей концептуальной схемы (что связано с освоением определённой онтологической ниши соответствующего Вот-Бытия); с другой стороны, должен существовать механизм процесса радикального изменения достигнутого уровня понимания. Гадамер же показывает, что в акте понимания эти два, казалось бы, противоположных процесса действительно гармонично соединяются в единое взаимодополняющее друг друга целое. Его герменевтика объясняет, что уровень понимания, достигнутый на данный момент, накладывает онтологические и интерпретационные ограничения на объекты деятельного оперирования, но в то же время оставляет открытыми коммуникативные практики (или, другими словами, те же дискуссии, связанные со "Слушанием" друг друга носителей разных уровней понимания, отражающих различные герменевтические состояния субъектов). Коммуникация же позволяет выходить за пределы онтологических представлений и утвердившихся интерпретационных схем, в результате чего возникают новые контексты значений, запускаются новые интерпретации. В этом случае, непонимание - значит проявление замкнутости мышления, следование догмам, неспособность осмыслить новые ситуации коммуникации. В этом и проявляется синдром «теоретика», склонного развивать только фиксированные, неживые мысли, с необходимостью затормаживая при этом истинное «Слушание». Следовательно, условие понимания - разблокировка процессов мышления в коммуникативно-деятельных и рефлективных практиках. Гадамер открыто ставит своей задачей разоблачить ход мыслей, в соответствии с которым бессмысленно даже пытаться понять чуждое нам предание, так как это невозможно из-за нашей замкнутости в том языке, на котором мы сами говорим. Философ утверждает, что в действительности чувствительность нашего исторического сознания возвещает о прямо противоположном. Усилия, направленные на понимание и истолкование, всегда остаются осмысленными. В этом проявляется возвышенная всеобщность, с которой разум поднимается над ограниченностью всякой языковой фиксации: «...Герменевтический опыт является коррективом, с помощью которого мыслящий разум освобождается от оков языка, хотя сам этот опыт получает языковое выражение»[[21]](#footnote-21).

Герменевтический опыт Гадамера онтологически опровергает традиционное философское понятие опыта, идущего еще от Аристотеля. По Гадамеру, аристотелевский опыт грешит невостребованностью философского проникновения в суть акта чувственного восприятия, что исходит из игнорирования первичности влияния состояния сознания на когнитивную систему человека, проявляющееся в том или ином комплексе привязанностей, пристрастий человека, его убеждений, системы ценностей и т.д. Гадамер назвал этот недостаток традиционной философии «потерей внутренней историчности опыта». Причину этого недостатка Гадамер видит в ошибочной ориентации философского понятия опыта исключительно на науку (Аристотель). В науке всякий опыт значим настолько, насколько он подтверждается экспериментом, то есть на практике. Достоинство такого опыта покоится на принципиальной повторимости. А это значит, по Гадамеру, что опыт по сути своей как бы стирает свою историю. Именно Аристотель склонял видеть всеобщность опыта, благодаря которому возникает всеобщность понятия и тем самым возможность науки. Но это значит упрощать процесс осуществления опыта. Получается, что всё типичное в опыте дается само собой, без всех противоречий?! Всеобщность понятия является для Аристотеля онтологически первым. Что интересует Аристотеля в опыте, так это исключительно его роль в образовании понятий. Рассматривать опыт таким образом, то есть с точки зрения результата - значит перескакивать через процесс опыта как такового, то есть через сущность влияния общественных отношений на акт чувственного восприятия, хотя сам факт этого влияния как результат опыта традиционной теорией познания фиксируется. Именно в этой привязанности к результату кроется причина ускользания сути опыта, которую Гадамер называет «внутренней историчностью опыта».

Гадамер увидел, что процесс опыта - это процесс негативный, то есть сам опыт постоянно опровергает ложные обобщения и то, что считалось типическим, как бы детипизируется. В этой негативности - продуктивный смысл: не просто преодолевается заблуждение, но приобретается новое знание об объекте (в смысле новизны в восприятии данного предмета или явления, «более опытный взгляд на вещи»). Этот тип опыта мы называем диалектическим. И здесь важным источником является уже не Аристотель, а Гегель. В «Феноменологии духа» он показал, как сознание совершает свои опыты, и этот анализ очень привлек Хайдеггера. Гегель пишет: «Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета - поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, и это есть, собственно говоря, то, что называется опытом». Хайдеггер справедливо указывал, что Гегель здесь не опыт интерпретирует диалектически, а, напротив, мыслит диалектическое из сущности опыта: «…Структура опыта, по Гегелю, состоит в повороте сознания, опыт тем самым есть диалектическое движение»[[22]](#footnote-22).

Этот момент очень важен для нас, так как «Слушание», которое мы имеем в виду, влияет не просто на рецепторы уха, а именно на сознание, совершая в нём поворот к новому пред-пониманию (по Хайдеггеру), другими словами, имеет онтологически-экзистенциальную природу. Наше «Слушание» - это опыт в его «внутренней историчности» (по Гадамеру), имеющий доступ к сознанию и способный совершить в сознании «диалектическое движение» (Гегель). Именно здесь проявляется суть слушания в его сверхчувственном аспекте как «идеального объекта» (тут мы следуем за галилеевским поворотом в науке), не имеющего дела с колебаниями воздуха, как это понимается в традиционной теории познания. Наше «Слушание» имеет дело не со звуком (волновой процесс перемещения элементарных частиц воздуха), а со «Звуком» - также «идеальным объектом», отражающим также сверхчувственный аспект звука («Звук», имеющий свою «внутреннюю историчность» и поэтому также способный прикоснуться к сознанию и влиять на это сознание, то есть на понимание ). Так мы преодолеваем натуралистическую трактовку слушания как эмпирического взаимодействия органа слуха с окружающей воздушной средой и звука как волнового процесса воздушных колебаний. Наше «Слушание» и «Звук» имеют дело с сознанием познающего слушающего. Именно поэтому «Слушание» способно изменить сознание человека ( основанное на определенном понимании ) в принципе, как мировоззрение в целом.

Гадамер же, продолжая описывать сущность опыта в его онтологической историчности, указывает следующий интересный момент: «Опыт неизбежно предполагает многие разочарования и обманутые ожидания и достигается лишь таким путем. Уже Бэкон понимал, что мы приходим к новому опыту лишь благодаря опровержению старого, его негативному результату. Всякий опыт, достойный этого имени, идёт вразрез с нашими ожиданиями… Опытный человек - это человек, осознающий пределы человеческого бытия …, кто помнит, об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны, знает ненадежность всех наших планов. Это - опыт высшей истины, именно здесь опыт впервые полностью и подлинно наличествует. Опыт учит признанию действительности. Познание того, что есть на самом деле, - таков, следовательно, подлинный результат всякого опыта, как и всякого стремления к знанию вообще… Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности»[[23]](#footnote-23).

Сократ в своем известном афоризме сказал практически то же самое: «Я знаю, что я ничего не знаю, но другие даже этого не знают!». Вот классический пример воистину опытного, по Гадамеру, человека.

Такое понимание опыта напрямую соединяет нас с многовековой индийской «майей», то есть обоснованием материального опыта как иллюзии. Зильберман увидел эту связь, анализируя западный натурализм как полагание природы в виде чего-то открытого опыту: природа должна быть «открыта», как поле познания; регулярности ищутся в комплексах ощущений. Но откуда берется мысль о комплексности? Грубо говоря, природе как бы «навязывают» те или иные законы, якобы ей присущие, просто из необходимости привести в соответствие с «реальностью» данные того или иного опыта (отсюда юмовский ассоцианизм и понимание причинности как привычки мышления)[[24]](#footnote-24). Но кто членил опыт на элементы, «данные», которые надобно почему-то приводить потом в соответствие? Видимо, дискретная способность мышления. Мышление навязывает материалу конструктивность, сталкивается с сопротивлением материала (противоречивость фактов опыта), навязывает иную конструкцию своему предыдущему навязыванию. И так идёт символический процесс. Можно сказать: в природе сознание осознало себя. Что же дало возможность сознанию осознать в природе собственную «природность»? Втянутость в вещи? Способность повторяться? Связывать знаки в конструкции? Очевидно, ни то, ни другое, ни третье, ибо, если и есть что-то в природе, по поводу чего сознание разворачивает свою деятельность, так это - её объектность, точнее, само существование природы как предлог для конструктивной активности сознания. Что касается природы самого сознания, то «…к природности мира оно никак не относится: вместо природы как таковой мы имеем здесь «майю», искусственную творческую активность, природу деятельности сознания». Деятельность же сознания может разворачиваться по любому поводу, так что её «неприродность» очевидна ещё и с этой стороны.

В чём же заключается деятельное проявление этого герменевтического опыта, способного корректировать разум, высвобождая его из оков определенных концептуальных схем (напр., языка), хотя и оставляя при этом выражение в той же концептуальной системе (в данном случае, языковое выражение)? Деятельно-историческая составляющая должна в этой сущности присутствовать обязательно, ибо именно она как основа герменевтического опыта (по Гадамеру), выводит коммуникативный акт на уровень "разблокировки" мышления от онтологических и интерпретационных ограничений. Так что же дает это одновременно деятельное и коммуникативное начало? Гадамер, обозначая эту суть, применяет слово Horen, т.е. "Слушание»[[25]](#footnote-25) (!):

«... мы должны принять во внимание специфическую диалектику, свойственную слушанию. Дело не только в том, что к тому, кто слушает, так сказать, обращаются. Скорее тот, к кому обращаются, должен слушать, хочет он или нет. Он не может не слушать, "слушать в сторону", подобно тому, как мы не смотрим на кого-либо, "смотрим в сторону", меняя направление взгляда. Это различие между зрением и слухом важно для нас потому, что в основе герменевтического феномена, как показал уже Аристотель, лежит преимущественно значение слуха... В свете нашей герменевтической постановки вопроса эта старая истина о превосходстве слуха над зрением получает совершенно новое значение... Смысл герменевтического опыта скорее в том, что в отличие от всякого иного опыта мира язык раскрывает совершенно новое измерение, измерение глубины, откуда и доходит предание до живущих в настоящем людей»[[26]](#footnote-26).

В итоге мы сталкиваемся с двумя, противостоящими друг другу, силами влияния «Слушания» на сознание познающего субъекта. С одной стороны, «Звук», несущий значение (смысл) фиксирует «расположение» сознания (в экзистенциальном смысле) в определённом Вот-Бытии (концептуальном каркасе). С другой стороны, через коммуникацию (дискуссию как обмен «Слушанием») «Звук» размыкает «блоки мышления», снимая онтологические и интерпретационные ограничения в понимании мира.

Важнейший вывод в том, что существует пространство бытия, где эти противодействующие силы (подобно «тезе» и «антитезе») соединяются в «синтезис», объединяющий их в единонаправленное (да ещё и удвоенное по силе) русло, несущее атом сознания к свободе в абсолютной единой истине. Это пространство - обнаруженное Зильберманом модальное состояние мышления, в котором человек может «двинуться меж разных философий в третий путь, никогда и никем не подозреваемый ранее…». Оно же - в открытии Гадамером особого рода опыта, который он называет «герменевтическим свершением» - опыт «деятельной коммуникации». Хотя он и имеет фиксированное языковое выражение, но через активный процесс «Слушания» в знании (понимании), то есть в состоянии «пребывания внутри предания» (текста), он входит в истину текста, которая в этот момент подобна настоящему, «непосредственно открытому чувствам», открытию «совершенно нового измерения», доходящего до слушающего «оттуда». Наконец, это же пространство - в «шабде», ведической интерпретации главной познавательной способности человеческого сознания, которое ещё называют «бхакти» - состояние откровения в деятельности преданного служения Истине, центром которой является служение трансцендентному «Звуку» (философия Шри Чайтанйи)[[27]](#footnote-27). Другими словами, в процессе проявления исключительной свободы герменевтического опыта, из «Слышимого» текста, оформленного внутри привычной концептуальной схемы, исходит новое смысловое содержание, которое при этом понимается, так как «Слушающий» субъект познания обретает соответствующее бытийное «расположение» (новое Вот-Бытие).

Так мы приходим к выводу о тотальном влиянии "Слушания" на сознание человека. В одно и то же время «Слушание» закрепляет человека на определённой "орбите" бытия, но также, в случае метода деятельного познания при герменевтическом "Слушании", предоставляет ему полную свободу выбора в ничем не ограниченном праве существовать в любой сфере бытия вселенского времени, а значит и в любой сфере понимания.

С другой стороны, когда субъект познания получает знание о законах процесса "Слушания", он, таким образом, доводит свою свободу до совершенного уровня, получая платформу избирательного "Слушания", а значит не хаотического, а целенаправленного продвижения от низших форм сознания (т.е. низших форм «Звука», или «Голоса») к высшим формам бытия, обретая, таким образом, прямой смысл своего познания: приближение к истине, отдаляясь от хаоса невежества. Здесь можно сослаться на мнение Карла Юнга, советующего увидеть в бессмысленном "лабиринте" хаотического "резонирования голосов" некое неестественное, "болезненное" состояние, присущее "человеку Запада", и рекомендующим поэтому обратиться к "...мудрости Востока, который должен напомнить нам о том похожем, что есть в нашей культуре и о чём мы уже забыли, и приковать наше внимание к тому, от чего мы отмахнулись как от несуществующего,- а именно к судьбе нашего внутреннего человека... Западное сознание ни при каких обстоятельствах не есть сознание вообще… Это, скорее, исторически обусловленная и географически ограниченная величина, представляющая лишь часть человечества... Европейское проникновение на Восток оставило нам после себя обязательство постичь дух Востока. Возможно, это нам более необходимо, чем мы теперь думаем»[[28]](#footnote-28).

# Глава третья. Философский диалог и ведическая «парампара»: законы правильного «Слушания»

философия герменевтический диалог речь

Герменевтическое понимание опыта позволяет увидеть онтологическое «Звуковое» единство рассматриваемых форм познавательной коммуникативной деятельности: философского диалога и «Слушание» шабды в системе парампары (ведический вариант познания через общение - бхакти). Во всех случаях просматриваются общие законы получения знания через «Звук» посредством «Слушания». Уже указывалось, что для получения результата, то есть реального достоверного верифицируемого знания, «Слушание» должно быть правильным, то есть соответствовать определенным законам общения между «Слушающим» и «Говорящим». Так как речь идет о познании через опыт в его «историчности» (герменевтический опыт), в «Слушании» приобретают важность несколько иные критерии осуществления познавательного процесса по сравнению с эмпирико-рациональным познанием, ориентированного на научный аристотелевский опыт, преследующий только конечный результат. Уже романтики увидели, что совместное философствование требует:

1) определенной философской квалификации тех, кто вступает в общение (философы должны быть «на одном уровне»);

2) самостоятельности и независимости философа в своем мышлении (не быть идеологами или теоретиками), тогда их спонтанные мысли способны «дополнить» истину, обогащая других «Слушающих»; если философы просто симпатизируют друг другу познавательная функция обсуждения немедленно прерывается;

3) более высокой оценки процесса общения (творчества), чем его результата, что создает стимул для постоянного обновления процесса творческого мышления; при этом приветствуется отречение даже от претензии на индивидуальное авторство на получаемое знание - все участники диалога чувствуют себя соавторами; более того, отречься необходимо даже от внутреннего самоотождествления себя с философом (Ф. Шлегель)[[29]](#footnote-29).

Ведическая разновидность философского диалога дополняет этот перечень необходимостью авторитетности источника «Звука. Важность соблюдения принципа авторитетности открывается через постижение онтологии «Звукового образа», в чем весьма преуспела ведическая традиция и что, по всей вероятности, позволило ведической гносеологии разработать четкую систему познания авторитетного «Звука», известную как парампара, ученическая преемственность. Поэтому есть необходимость остановиться на более подробном сопоставлении философской проблемы «Звукового образа» в европейских и ведических школах.

В ведической гносеологии понятия «Слушания» и «Звука» выходят далеко за пределы двойственного, пространственно-временного, измерения. Джива Госвами дает очень обстоятельное описание «Звукового образа» объекта познания. В зависимости от интенсивности «Слушания» «Звуковой образ» может быть «увиден» по-разному. Джива Госвами выделяет четыре последовательных этапа проникновения в онтологическую сущность объекта познания, осуществляемое через «в-Слушивание» (шраванам) в «Звук», неотличный от этого объекта (подобно экзистенциалам Хайдеггера, являющимися онтологическими составляющими его Dasein):

Нама - шраванам - слышание имени объекта;

Рупа - шраванам - ощущение формы объекта в его «Звуке»;

Гуна - шраванам - восприятие качеств объекта в общении с его «Звуком»;

Лила-шраванам - «видение» деятельной стороны бытия объекта, что завершает цельность «Звукового образа», делает его бытие самодостаточным и полностью неотличным от познаваемого объекта[[30]](#footnote-30).

Самый простой элемент формирования «Звукового образа» - это переход нама (имени) в рупу (форму), который есть «означающее» аудиального знака, по природе своей немедленно рождающее образ «означаемого», как о нем говорил ещё Соссюр. Иначе говоря, рупа - шраванам, - это сверхчувственно «Слышимый» «фонетический образ», обозначенный Соссюром как не имеющий ничего общего с «реальным», то есть эмпирически ощущаемым звуком. Можно также сказать, что рупа - шраванам - это что-то близкое тому, что исследует европейская «философия имени» от Платона до А.Лосева и феноменологии Гуссерля и М.Мерло-Понти; а также структурная лингвистика, разделяющая фонетику (элемент намы) и фонологию, описывающую и наму (аудиальный знак) и рупу, то есть структуру (форму) предмета, который озвучен. Связь намы и рупы ещё онтологически безлична («молчащая», бесчувственная стихия «Оно»). Однако как только «Слушание» достигает глубины общения со «Звуком», то есть когда между «Слушающим» и «Звуком» возникают взаимоотношения «Я-Ты», «Звуковой образ» проявляет гуны, то есть качества объекта в его «Ты-бытии». Это понятный момент, ибо только в общении личность проявляет свои качества и по мере того, как напряжение этих личностных взаимоотношений нарастает, оно вынуждает общающихся личностей проявлять свои отношения также посредством мыслей и поступков, то есть в деятельности (лила - шраванам). Другими словами, проявленный в совершенстве «Звуковой образ» - это не что иное, как состоявшееся полноценное общение личности «Слушающего» со «Звуком» объекта, онтологически достигшего максимального напряжения «Я-Ты». Помимо явной параллели с Бубером М., здесь уместно вспомнить космологию В.Соловьева, в соответствии с которой познание окружающего мира достигается по мере осознания его как живой личности (понятие «Софии») строго в соответствии с любовью, которую сумел взрастить в себе познающий («Слушающий») человек.

Ведический процесс познания, основанный на «Слушании», - бхакти - есть как раз процесс познания, в основе которого лежит деятельность чувств в максимальной степени напряжения в их общении с объектами чувств.

Прежде всего, опыт бхакти как таковой, - онтологичен. Бхакти есть «бытие-действие». Природа бхакти «энергийна», бенгальские мыслители больше всего выделяют его «деятельностный аспект». Как акт, бхакти имеет направленный характер и требует для себя «субстрата» (ашрая, первостепенным проявлением которого является шраванам, то есть «Слушание») и «объекта» (вишая, имеющим также «Звуковое» воплощение). Члены этого отношения сохраняются даже на высочайших стадиях совершенства (подобно буберовским первоопределяющим отношениям «Я-Ты»).

Так, уже с ведической «стороны», посредством принципа «непостижимой единораздельности», заложенном в коммуникативно-деятельном процессе бхакти, мы подошли к объяснению упомянутого синтезиса двух противоборствующих сил влияния «Слушания» на сознание познающего субъекта. Мы выяснили, что с одной стороны, «Звук», несущий значение (смысл) фиксирует онтологическое «расположение» сознания в экзистенциальном смысле в определённом Вот-Бытии (концептуальном каркасе). С другой стороны, через коммуникацию (дискуссию как обмен «Слушанием») «Звук» размыкает «блоки мышления», снимая онтологические и интерпретационные ограничения в понимании мира. Суть синтеза в том, что обнаруживается пространство бытия, в котором эти противодействующие силы объединяются в единонаправленное русло «Звукового образа» объекта познания, включающего в себя и концептуальные построения (формы, рупа-шраванам) и в то же время механизмы преодоления концептуальных ограничений (деятельность в соответствии со «Слушанием», лила-шраванам). Это онтологическое пространство - диалог «Слушание»-«Говорение» в особом общении (бхакти), в процессе которого формируется «Звуковой образ» предмета осмысления - вовлекает сознание участников такого диалога в непосредственное познание мира, как в его чувственном измерении (мир-представление) так и в сверхчувственном. В этом пространстве, поэтому, не существует двойственности, а значит и возможности непонимания. Даже противоречия здесь имеют «единораздельный» характер и с легкостью не только преодолевают всякий релятивизм, но даже включают его как равноценную часть общего теоретического пространства всевозможных тезо-антитезных конструкций (уровень «Звука-мадхьяма»).

С точки зрения европейской философии, путь бхакти можно определить как процесс осознанного вовлечения человека в общение с объектом познания, характеризующееся состоянием «вопрошания» , «Слушанием» и максимально энергичной деятельностью (суть коммуникативно-деятельной ситуации в геременевтическом познании Гадамера), которая ещё более увеличивает онтологическое напряжение «Я-Ты»-взаимоотношений (М.Бубер) между познающим («Слушающим») и объектом познания («Звуком»). В результате «Слушающий» получает тот герменевтический опыт, который, по Гадамеру, рождает «диалектическое движение» в сознании, расширяя онтологическое пред-понимание субъекта, дающее ему возможность «Слышать» Другого, понимать Другого и таким образом преодолеть свою интеллектуальную обусловленность («концептуальный каркас»).

Вернемся к задаче формулировки законов правильного философского диалога. Проблема искусственного контроля своего разума, ума и речи - серьезное препятствие в творческом процессе философского диалога. Настроение «контролирующего господина» вынуждает философа отвлекать свое сознание на уровень ума и разума и таким образом блокировать прямой выход на трансцендентный уровень «Звуковой» информации. Как только философ думает, что он уже есть философ, он перестает им становиться, а это значит, что таинство познания совместного философствования прекращается . В Ведах же проблема искусственного контроля преодолевается именно наличием авторитета. Получается, авторитет необходим, так как является единственной возможностью получить доступ к «Звуку-пара», находящейся над иллюзией «Я познаю, Я - философ». Таким образом, принцип авторитетности «Слушания» ни в коем случае нельзя путать с авторитарностью, которая предполагает уничтожение свободы познания. Наоборот, квалифицированный для философского диалога философ принимает авторитет источника «Звука», выражая свою высшую свободу как осознанную необходимость, следуя за Спинозой, Гегелем и многими другими мыслителями.

Метод познания по принципу парампары, или ученической преемственности, есть способ бережной передачи «Звукового образа» от знающего, то есть авторитетного, «Говорящего» (учитель) к «Слушающему» (ученик). Каковы закономерности динамики влияния «Звука» на сознание «Слушающего» познающего субъекта в данном процессе получения знания? Как и где «плавает» значение (артха), заключенное в данном «Звуке» (шабде)? Насколько полно это значение проявлено в «Звуке», оживлено им? С другой стороны - насколько проявленное значение данного звука воспринимается субъектом познания, который «Слышит» «Звук» (шабда), но не обязательно при этом воспринимает всё заключенное в нём значение (артху), даже если оно проявлено в «Звуке»? Для понимания секрета смыслового содержания «Звука», или, можно сказать, «Звукового» носителя смысла, нам как раз пригодится модальная концепция философии именно потому, что она, по определению, оперирует исключительно смыслами предметов. Также мы должны узнать какова в этом процессе квалификация того, кто дает «Звук» («Говорит») и того, кто принимает «Звук» («Слушает») в том, чтобы достичь успеха в познании (то есть передать при этом значение «Звукового образа», артха).

Вот эта состоявшаяся парадигма руководства авторитетного «Звука», причём не на основе социального «давления», а от человека к человеку, от дающего авторитеный «Звук» к «Слушающему» его, и получила название парампары («шаг за шагом»). Именно принцип парампары позволил сохранять чистоту «Звука» и таким образом осуществлять «переход в сферу духа», то есть достигать цели познания, которая, согласно Ведам, в «разгадке» «Звуковой» первопричины вещи или явления. «Высшим смыслом познания, и в этом смысле субстанцией деятельности в ведической цицилизации как культуре обучения и знания является непрерывная трансляция знания от учителя к ученику. «Аваява» как способ логической реализации философской беседы, поэтому, приобретает ценность не просто как методология дискуссии, а как методология, прежде всего, «педагогической дискуссии», то есть дискуссии между учителем и учеником. Целостность всего выводного знания основывается на данности процессов обучения как передачи знания. Логическая структура вывода выступает в роли того специфического инструмента, который объединяет учителя и ученика в их совместной деятельности…Это нельзя предположить в отношении аристотелевской логики, которая, как известно, была направлена на объект и представляла собой дескриптивное средство для описания»[[31]](#footnote-31).

Как может «работать» парампара? При этом важно, прежде всего, увидеть каким образом смысл, артха, рождает изменение в сознании, в потенции понимания (в онтологическом хайдеггеровском смысле) именно посредством деятельного акта в соответствии с наставлением, заложенным в данном «Звуковом образе» шабды (состояние бхакти).

В ведических писаниях есть понятие «дхармы» - сути предназначения чего-либо. Дхарма относится к тому, что постоянно существует с определенным предметом. Например, наряду с огнем обязательно существует тепло и свет; без тепла и света слово «огонь» бессмысленно. Сладость - это дхарма сахара; если сахар не сладкий, то это не сахар, даже если очень похож на него. В этом ведическая дхарма близка к энтелехии Аристотеля (эн-телос-хиа, то есть тело, несущее в себе цель). Артха есть смысл шабды, включающий в себя, прежде всего, её дхарму, которая призвана открыть предназначение вещи (явления), а в практическом воплощении должна дать наставление по применению даваемого знания об объекте познания в реальную сиюминутную жизнь, то есть стать руководством к строго определённой деятельности. Сложность же нашей ситуации в том, что слово «артха» имеет ещё около 20 значений помимо понятия «дхармы», а это значит, что мы можем извлечь из артхи некое значение, помимо дхармы определяемого предмета и таким образом упустить из виду «деятельное измерение» «услышанной» шабды. Это значит, что, оперируя таким неполным смыслом, артхой без дхармы, своего рода «подвешенной в воздухе» артхой, мы неизбежно впадаем в философствование, лишенное живого творческого начала, крийа-шакти. Тогда становится неизбежным падение в двойственность относительных конструкций логики, теряется уровень модального анализа, или, словами О.Шпенглера, мысль скатывается в иллюзию «господства над миром, который движим отнюдь не мышлением». Таким образом, упустить «деятельное значение» шабды как руководства жизнью, как наставления - значит выпустить из внимания главную, наиболее влиятельную составляющую силы «Звука» в формировании сознания «Слушающего». Вот здесь выход описывается один - руководство авторитета: «Звук» должен даваться «Слушающему» познающему субъекту авторитетным представителем, который есть апта-пуруша - «знает то, о чём говорит». Другими словами, авторитет квалифицирован тем, что не только знает заключенную в данной передаваемой шабде артху, но и осознает в этой артхе её «деятельную» суть, то есть дхарму, а потому способен дать наставление по реализации знания. Другими словами, получить знание - значит не только узнать о смысле (значении) объекта познания, но и получить понимание, как практически этот объект и знание о нем должны руководить жизнью «Слушающего» субъекта познания. Проще говоря, даже если человек «Услышал» истинное знание, он должен знать, что ему теперь с этим знанием делать, чтобы оно принесло пользу, а не вред (в этом суть дхармы как «наставления»). Закон шабды таков, что если знание не используется правильно, оно не только не приносит пользы, но влечет за собой вред и разрушение. С этим нетрудно согласиться хотя бы в силу знакомой и западному философу потенции, свойственной любой информации, не нашедшей позитивное применение, вовлекать мышление в хаотические, искусственные по отношению к реальности, умопостроения, которые загоняют человеческое сознание в «тюремный концептуальный каркас», не желающий и не способный уже ничего более понимать или кого-либо «Слушать». Теоретическая, оторванная от практической жизни информация без наставления для применения при находящемся непосредственно рядом авторитетном руководителе, ещё хуже полного невежества, так как заражает человека инфекцией иллюзорного «духа господства» (Шпенглер), что «блокирует» мышление безжизненными стереотипами, неспособными к деятельной коммуникации (Гадамер). Последнее, в свою очередь, формирует и наращивает иллюзорные мыслительные построения («майа»), ввергающие мышление человека в хаос и разрушительные амбиции. Итак, если ученик «Слушает» от учителя о предмете познания (шабда), он должен немедленно получить руководство в деятельности в соответствии с «Услышанным» (наставление, дхарма), только тогда возникает полноценная коммуникативно-деятельная ситуация, дающая герменевтический опыт (Гадамер) и изменение в сознании, расширяющее горизонт познания (пред-понимание как онтологический аспект хайдеггеровского Dasein): «Ученик должен не просто искать совершенных знаний в ведической литературе, он должен лично получать их от квалифицированного учителя, с которым его связывают особые отношения».

Сам термин «парампара» упоминается ещё в Бхагавад Гите: эвам парампара-праптам - «эта высшая наука (знание, обретаемое через «слушание» в преданном служении, бхакти) передавалась по цепи ученической преемственности» (БГ, 4.2). Мундака-упанишада уже дает определение парампары как условия шабды[[32]](#footnote-32):

«Чтобы постичь трансцендентную науку, человек должен со смирением обратиться к истинному духовному учителю, принадлежащему к цепи ученической преемственности и утвердившимся в Абсолютной Истине». Здесь система передачи знания шабды (парампара) образно сравнивается с цепью, в которой «звено к звену» все связаны единым предназначением (дхармой). Суть этого предназначения - сохранить чистоту «Звукового образа» знания и передать его следующему поколению («звену»). Отсюда главная квалификация авторитета: он сам должен быть «связан» этой цепью. Каждый в цепи парампары, с одной стороны, как её «звено», сам за кого-то «держится», чтобы не «выпасть» из этой цепи (то есть сам постоянно «Слушающий», утверждающий себя в данном знании ученик). С другой стороны, в это же самое время, он держит следующее «звено» цепи парампары (то есть передает «Звук» шабды тому, кто ещё не «Услышал», выступая уже в роли учителя). Так «цепь» сама себя «поддерживает» и защищает: если где-то закон парампары не осуществлен, то даже из-за единственного слабого «звена» вся цепь разрывается, передача знания прекращается, то есть авторитет дисквалифицируется. Так ведический метод гарантирует достоверность передачи шабды, предъявляя особые требования к людям, участвующим в процессе этого «живого» (от одного «живомыслящего» человека к другому) познания. Кроме указанного первоочередного требования к учителю (он сам должен быть учеником в этой же цепи преемственности), тот, кто дает «Звук», должен быть также способным сверить его с теоретическим обоснованием (дать подтверждения в записанных авторитетных шастрах), то есть быть компетентным ученым в привычном смысле этого слова. Также «Говорящий» (учитель) должен подтверждать передаваемое знание на личном примере успешного «внедрения» этого знания в собственную жизнь: учитель, даже произносящий авторитетный «Звук» шабды, но поступающий на практике вопреки наставлениям (дхарме) этой шабды, также отстраняется от позиции авторитета. Основное же требование к «Слушающему» познающему ученику - «смиренно задавать вопросы и служить этому знанию» (БГ 4.34). Это требование сходно с европейским символом истинного философа, который «вопрошает».

Человеческая природа обычно удовлетворяется после того, как будет проделано несколько верных шагов по пути доказательства истинности начального факта сознания. Например, человек, увидевши воду на расстоянии, спешит к ней, зачерпывает и утоляет жажду. Разве после этого остается у него какое-либо сомнение в истинности своего первоначального восприятия? Зильберман при этом полагает, что это «свойство человека удовлетворяться решением, которое с чисто «телеотической» точки зрения выглядело бы неполным, следует признать предельным или онтологическим свойством его природы». Процесс обучения в парампаре состоит в ряде совместных усилий учителя и ученика построить правильное суждение и считается завершенным, когда ученик перестает делать систематические ошибки (улавливает «интенцию сознания») либо находит свой метод организации знания, эквивалентный методу учителя. В обоих случаях потребность в познании и познавательная способность учащегося иссякают, так как обоюдная коммуникация достигнута: найдены приемлемые для обеих сторон правила построения истинного знания (если воспользоваться онтологическим примером с водой, «жажда утолена»).

Достигнутое учеником и подтвержденное учителем восприятие знания является источником его правильного применения. В этом, как уже указывалось выше, социологическая сущность ведантистской эпистемологии. Родо-видовая субординация чужда такому мышлению. Отсутствует в нём и представление о безотносительном «родовом разуме» (Гегель) или «родовом человеке» (Маркс). Ученик функционально соотносится с учителем. Абстрактного «родового человека» для этого сознания не должно быть, так как процесс познания при отыскании такого «человека» уходит в дурную бесконечность безинтенциональности. И хотя людям современной культуры трудно воздержаться от ценностных суждений при характеристике социальных последствий такого рода организации мышления, с точки зрения социологии знания «рассуждения Шанкары представляются безупречными».

В западной философии познания нечто подобное ведическому принципу парампары мы находим в «воплощенном в реальности» виде только в христианской традиции; например, в практике познания «Звука» «святого имени» в православном монашестве, особенно в наставлениях греческих исихастов. В их учении молитва «открывается» «послушнику» (ученику) только по благословению «духовного наставника» (учителя). Милость же наставника достигается пытливым «Слушанием» и «ревностным служением». В теоретико-философском ракурсе о проблеме качества передачи знания от поколения к поколению плодотворно размышлял наш соотечественник, М.К. Петров (1923-1987). Сетуя «на многочисленные факты творческого недоразумения, когда автор думает одно, его современники толкуют сказанное совсем в другом смысле, а история часто вырабатывает свое собственное понимание сказанного, о котором автор и его современники, как говорится, ни сном ни духом»[[33]](#footnote-33), Петров указывает опять таки на христианский опыт защиты от «косых толкований». Под этим углом зрения разнобоя исторических оценок Петров рассмотрел догмат Троицы св. Афанасия, принятый на Никейском соборе в 325 году и пришел к выводу, что «здесь удалось теологически обосновать опытную науку, её предмет, дисциплинарные механизмы, и прежде всего равнодоказательный для всех авторитетный абсолют - эксперимент, проверку на репродуктивность, на «приложимость» научного знания в сфере социальной репродукции». Также М.К.Петров в своем обзоре творчества Т.Куна удачно раскрывает понятие куновской «парадигмы» как «ограничителя проблем в будущем, которые могут обсуждаться современниками без срыва взаимопонимания»[[34]](#footnote-34), а это очень похоже на защитную функцию ведической парампары.

Также О.Шпенглер недвусмысленно указывает, по крайней мере, на насущную необходимость подобного парампаре принципа в передаче «бодрствующего» знания, то есть знания, всегда сопровождающегося правильным пониманием[[35]](#footnote-35). Понимать, по Шпенглеру, - значит воспринимать впечатления с собственным ощущением значения и на этом основывается воздействие высшего человеческого языка выражения - искусства. Но чтобы действительно понимать, нужно всегда иметь доступ к тому, что имеется в виду «сейчас и здесь» когда проговариваюся и «Слышатся» уже известные языковые средства: «Изначальная речь воспринималась с пониманием; но пользование языком требует восприятия известного языкового средства, а затем уже понимания намерения, вложенного в него на этот раз». Однако ни К.М. Петров, ни Шпенглер не выдвигают никакого философски обоснованного способа осуществления этого необходимого компонента познания.

Понятие же авторитетности, особенно в применении к толкованию текста, разработано на Западе уже гораздо полнее.

М.М.Бахтин убедительно показывает, что полную власть над героем дает автору именно его авторитетность в лирике, которую обосновывают два момента.

1) В лирике создается видимость того, что герой имеет дело только с самим собой и для себя самого, что в лирике он одинок, а не одержим, и эта иллюзия облегчает автору проникнуть в самую глубину героя и полностью им овладеть. Наблюдение Бахтина здесь весьма уместно потому, что позиция героя аналогична онтологическому состоянию атома сознания каждого живого существа, находящегося в полной беспомощности перед властью окружающего нас «звука»: «Мы идем по жизни туда, откуда идёт «звук», который мы избрали для «слушания», и в этом только и заключена наша свобода». Таким же образом автор, по Бахтину, пронизывает своего героя своей активностью, герой же податлив и сам весь отдается этой активности.

2) Вторая же составляющая авторитетности автора - в авторитете хора, «Звукового» воплощения всех окружающих голосов; под его давлением герой «Слышит себя в другом, с другими и для других». Здесь Бахтин очень близок ведической интерпретации философского обоснования изменения сознания ученика (героя) под влиянием авторитетного «Голоса» учителя (автора), благодаря которому ученик обретает себя же самого (рождается как зрелая личность) в «Звуке» трансцендентного знания.

Наконец, особую значимость проблема авторитета в европейской философии получила в герменевтике Гадамера. В «реабилитации авторитета и традиции» Гадамер видел «истоки герменевтической проблемы» как таковой. Гадамер решительно опровергает общую тенденцию Просвещения в том, «чтобы не признавать никаких авторитетов и все решения предоставлять разуму». Аргумент Гадамера очень прост, и именно поэтому очень силен. Он вспоминает о всем известных недостатках человека, заложенных в его природе, и в этом прямо перекликается с аргументом Дживы Госвами в пользу шабды по сравнению с эмпирическим (пратьякша) и рациональным (анумана) способами познания. Джива Госвами утверждает, что человеческое существо имеет четыре недостатка, потому сам по себе человек не способен выйти из-под власти дефектов независимого, опирающегося только лишь на собственный разум, познания[[36]](#footnote-36). Гадамер называет эти дефекты «предрассудками», пользуясь языком того же Просвещения. Просвещение низвергает авторитет из страха перед предрассудками, исходящего из авторитета любого рода, от человеческой личности до Священного писания. И что остается? Остается личный разум как последний источник всякого авторитета. Однако разве наш разум не полон всевозможных предрассудков? Разумно ли тогда ставить такой разум в положение окончательного авторитета? Где же тогда наш разум? Гадамер заключает: «Здесь мы видим тот пункт, где должен критически вступить в дело опыт исторической герменевтики. Преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, само разоблачает себя в качестве предрассудка, пересмотр какового впервые открывает путь для правильного понимания той конечности, которая господствует не только над нашим человеческим бытием, но и над нашим историческим сознанием». При этом Гадамер не отвергает разум, его герменевтика призвана научить правильному пользованию разумом при понимании авторитета предания: «Однако авторитет личности имеет своим последним основанием отнюдь не акт подчинения и отречения от разума, но акт признания и осознания, - осознания того, что эта личность превосходит нас умом и остротою суждения, а значит, её суждения важнее наших. С этим связано и то, что никто не приобретает авторитета просто так, что его нужно завоевывать и добиваться. Авторитет покоится на признании и, значит, на некоем действии самого разума, который, сознавая свои границы, считает других более сведущими. К слепому повиновению приказам этот правильно понятый смысл авторитета не имеет вообще никакого отношения. Более того, авторитет непосредственно не имеет ничего общего с повиновением, он связан прежде всего с познанием…поэтому в основе здесь также лежит акт свободы и разума, сообощающий авторитет тому, кто знает лучше». Итак, укорененность в предании, «привнесение себя в ситуацию»[[37]](#footnote-37), принятую по своей собственной воле, на основе своего разума от определённого авторитета, не ограничивает свободу познания; напротив, она-то и делает её возможной. Так Гадамер приходит к описанию «высшего типа герменевтического опыта»[[38]](#footnote-38), который есть «познание через признание [авторитета]», что фактически отражает онтологическую суть познания во взаимоотношениях учитель-ученик в системе ведической парампары. Конечно же, Гадамер не описывает свой метод как цепь ученической преемственности, однако в свою герменевтику он вложил элементы личностной передачи знания, характерные для взаимоотношений учитель-ученик. Гадамер говорит, например, о таких качествах как умение «Слушать», открытость. Ведь именно через открытые отношения с учеником, учитель создает в общении с ним ту же ситуацию «действенно-исторического сознания», которая позволяет ученику «вчувствоваться», «привнести себя» в то, что он «Слышит» и таким образом обрести гадамеровское понимание. В конце концов, Гадамер обобщает принцип принятия и открытого общения с авторитетом до понятия традиции в целом. «Традиция, по Гадамеру, означает признание авторитета и его знаний. В этом смысле традиция для нашего понимания оказывается прежде всего голосом Другого, для которого следует быть всегда открытым. Ибо этот голос передает нам опыт и понимание положения дел и ситуаций, которые мы пытаемся понять. Мысль Гадамера никоим образом не означает, что этот голос следует одобрять и принимать без критики. Наоборот, следует слушать голос традиции, всерьез принимать его и вступать с ним в разговор. Ибо только в традиции, а не вне её, можно варьировать, возобновлять, продолжать и оспаривать голос Другого».

Итак, через сопоставление понятий авторитетности источника «Звукового образа», «авторитетности текста» у Гадамера и др. европейских философов с классической ведической традицией передачи знания через так называемую систему «парампары», можно выделить следующие критерии правильной философского диалога:

а) умонастроение вопрошания у «Слушающего»;

б) непосредственный коммуникативный контакт «Слушающего» и «Говорящего»;

в) готовность «Слушающего» действовать в соответствии с полученными наставлениями в приобретении знания о предмете познания;

г) тот, кто передает знание, одновременно совмещает роли «Слушающего» из авторитетного источника и «Говорящего» по направлению к вопрошающему; «Говорящий» должен передавать «услышанный» авторитетный «Звук» без искажений; другими словами, квалификация «Говорящего» заключается в качестве единовременного «Слушания» от источника «авторитетного текста» и «Говорения» полученного авторитетного «Звука» по направлению к вопрошающему;

д) «Говорящий» должен быть примером успешного практического применения передаваемого им знания.

# Заключение

Проведенное исследование показывает, что наряду с эмпирической и рациональной сферами познавательной деятельности человеческого сознания, философский диалог является особым, не сводимым к вышеперечисленным сферам, фактором формирования индивидуального мировоззрения человека как субъекта познания и способа его личностного бытия. Сверхчувственное «Слушание», возникающее в процессе герменевтического диалога, не сводимое к эмпирическому и рациональному уровням восприятия познающего человека, имеет способность преодолевать создаваемый ими так называемый «концептуальный каркас» и таким образом получать доступ к влиянию на самые глубинные пласты сознания человека. Обладая потенцией корректировать сверхчувственные уровни человеческого сознания, «Слушание» может инициировать формирование других, принципиально новых «концептуальных каркасов», разрушая при этом основанное на старых «каркасах» мировоззрение и таким путем полностью видоизменяя всю парадигму познавательной деятельности субъекта, включающей, в том числе, эмпирико-рациональные категории и схемы. В самом широком понимании:

«Слушание» как способ формирования познавательной и творческой способности человека определен в ведической гносеологии, в отличие от западной философии познания, как основа всех праман (способов познания) и называется шабда (проникновение в «Звук»). Также и в европейской философии мы находим указания на важнейшую роль сверхчувственного «Слушания» в понимании, аналогичном ведической шабде. Мартин Бубер увидел в «Слушании» выход из спячки безличного бытия «Я-Оно» в сферу жизни «Я-Ты». При этом «Я-Ты» выступает как онтологическое «первослово», разрушающее «молчание» «Я-Оно».

Онтогносеологическая природа «философской беседы» как диалога «Слушания»-«Говорения» определяется как единство двух взаимоисключающих процессов. С одной стороны, слушание формирует и закрепляет определенный «концептуальный каркас» (К.Поппер) субъекта познания, однако в своем сверхчувственном аспекте «Слушание» высвобождает его сознание от ограничения познавательной потенции исключительно мыслительной деятельности ума с заложенными в нем бесчисленными «концептуальными каркасами» и таким образом дает непосредственное восприятие знания вне всяких «интеллектуальных тюрем». Мы пришли к выводу о тотальном влиянии "Слушания" на сознание человека. В одно и то же время «Слушание» закрепляет человека на определённой "орбите" бытия, но также, в случае метода деятельного познания при герменевтическом "Слушании", предоставляет ему полную свободу выбора в ничем не ограниченном праве существовать в любой сфере бытия вселенского времени, а значит и в любой сфере понимания.

Именно поэтому проблема релятивизма есть лишь следствие недостаточного качества «Слушания» и может быть преодолена культурой правильной «философской беседы».

Синдром «теоретика» как отклонение от истинного философского делания заключается в ограниченности мышления первой стороной философского диалога (когда ум замыкает самого себя в «тюрьму концептуального каркаса») и в игнорировании другой, сверхчувственной его стороны, которая, наоборот, освобождает ум к чистому непосредственному восприятию мыслей.

В этом выводе исследование сходится на основе философских направлений, независимых друг от друга: с точки зрения онтологии Хайдеггера, философии диалога Бубера и герменевтики Гадамера и в соответствии с философским обоснованием шабды в ведической гносеологии (Джива Госвами). Процесс «Слушания» обосновывается как духовно-практическая деятельность, в которой понимание субъекта познания в первую очередь зависит от его деятельности в соответствии с «Услышанным». Сопоставление герменевтического опыта в коммуникативно-деятельном сознании Гадамера и ведического понимания познания через деятельность в бхакти, сформулированного как принцип «непостижимого единства и различия» известным реформатором индийской философии XVI века Шри Чайтанйи, позволило осмыслить способ преодоления релятивизма посредством «Слушания» из авторитетного источника - «философская беседа».

«Философская беседа» описывается, соответственно, в собирательном образе, сотканном из перечисленных философских традиций. «Философская беседа» как особый способ познания мира имеет дело исключительно с трансцендентным «Звуком» на его различных уровнях и в разных формах его взаимодействия с объектами-феноменами эмпирического мира. Истинный философ, поглощенный своим истинным занятием, - это «Слушатель» в мгновения откровения своего таланта («Звука-вайкхари»), «Слышащий» «Звук» своего ума («Звук-мадхьяма»), который в свою очередь вдохновлен «Слушанием» «Звука» пробужденного разума («Звук-пашьянти») и так получает опыт истины («Звук-пара»)[[39]](#footnote-39). Гадамер описывает этот опыт как герменевтический, отличающийся от аристотелевского опыта тем, что ориентирован, прежде всего, на свою «историчность», а не на результат.

Понятие герменевтического круга, использующееся в герменевтической традиции для понимания текста может быть применено и для понимания личности (ее уникальной природы) по схеме: личность (тот, кто говорит) понимается через текст (письменный или устный), который она создает, а текст (то, что говорится) – через личность.

Философия диалога противостоит господствующей в современной культуре парадигме отношения к человеку как к объекту, который можно однозначно определить и на основе этого – манипулировать (как потребителем, избирателем, сотрудником и т.п.)

«Чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять, как объекты, как вещи – с ними можно только диалогически общаться…Все – средства, диалог – цель. Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия»[[40]](#footnote-40) (М.Бахтин).

# Литература

1.. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.1,2. М.: «Мысль», 1976. Т.1.-550с. Т.2.- 687 с.

2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Иск., 1979.- 423с.

3.. Бонгард-Левин Г.М. Мудрецы и философы др. Индии. - М.: Наука, 1975. -.

4.. Бубер М. Проблема человека//Сб.: Два образа веры, М.: АСТ, 1999.

5.. Бубер М. Я и Ты. - М.: Высш. Школа, 1993. - 173с.

6. Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм. – СПб.:Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 403 с.

7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики- М.: Прогресс, 1988. - 699с.

8. Гадамер Х.-Г. Деконструкция и герменевтика/ Под ред. Штегмайера В., СПб, 1999.- С.243-254.

9. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. - М.: Искусство, 1991.-367с.

10. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология 20 века. - М.: Республика, 1997. - 494с.

11. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры (критика философии М.Хайдеггера). - М.: Высш. Шк., 1963. - 121с.

12. Гусева Н.Р. Индуизм. История формирования. Культовая практика. - М.: Наука, 1977.- 327с.

13. Гулыга А. Андреева И. Шопенгауэр. - М.: Мол. Гвардия, 2003. - 367с.

14. Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. - М.: Эдиториал УРСС, 1998 г.- 448с.

15. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия.- М.: Наука, 1991.-197с.

16. История современной зарубежной философии (компаративистский подход). Т.1. - С-Пб.: «Лань», 1998г.- 448с.

17. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. - М.: Мысль, 1983.- 272с.

18. Коткавирта.Ю. Философская герменевтика Гадамера//Герменевтика и деконструкция. - Спб., 1999.- с.47-67.

19. Петров М.К. Историко-философские исследования.-М.:РОССПЭН,1996.- 512с.

20. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. - М.: «Мысль», 1994.- 860с.

21. Поппер К. Логика и рост научного знания. - М.: Прогресс, 1983.- 605с.

22. Рудой В.И. Была ли философия в древней и раннесредневековой Индии?//Восток: Философия. Религия. Культура (п. ред. Е.А.Торчинова). - Спб.: СПб-ое философское об., 2001.

23. Сатсварупа Даса Госвами. Очерки ведической литературы. - Стокгольм: ВВТ, 1988.- 143с.

24. Ставцев С.Н. Введение в фиилософию Хайдеггера. - СПб.: «Лань», 2000г. - 192с.

25. Сухотра Свами. Тень и реальность (ведическая гносеология). - М.: «Философская книга», 1998.- 336с.

26. Фаликов Б. Лютер и Чайтанйа//«Континент». 1996, №3.-С.285-300.

27. Фрагменты ранних греческих философов / Ред.А.В.Лебедев.Ч.1.-М.: Наука,1989.- 575с.

28. Хайдеггер М. "Бытие и время".- М.: AD Marginem,1997.- 452с.

29. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. А.В.Михайлова. - М.: «Гнозис»,1993.- 464с.

30. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления/ Пер.В.В.Бибихина. - М.: «Республика», 1993.-447с.

31. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию.- М.: Изд. иностр. лит., 1955.- 376с.

32. Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический период.- М.: , 1994.- 355с.

33. Эткинд А.М. Эрос невозможного: развитие психоанализа в России. –М.: «Гнозис»,1994. – 376 с.

1. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. - М.: «Мысль», 1994. с.64. [↑](#footnote-ref-1)
2. Там же, с. 351 [↑](#footnote-ref-2)
3. цит. по Пигров К.С. «Технология духа: к современному прочтению диалогической традиции в философии»//Онтология диалога: философский и художественный опыт. СПб.,2002. с.66 [↑](#footnote-ref-3)
4. Аристотель. Метафизика 1.6.//Аристотель. Сочинения. – М.:Мысль, 1976. – С.79 [↑](#footnote-ref-4)
5. Ильин В.В. История философии. – СПб.: Питер, 2003, С. 229 [↑](#footnote-ref-5)
6. А.Ахутин. Тяжба о бытии.- М.: РФО, 1997. С.47 [↑](#footnote-ref-6)
7. Теэтет. 190а [↑](#footnote-ref-7)
8. Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм. – СПб.:Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. с.168-181 [↑](#footnote-ref-8)
9. цит. по История философии. Запад-Россия-Восток. кн.1 – М.,2000, стр.59 [↑](#footnote-ref-9)
10. указ.соч., стр.69 [↑](#footnote-ref-10)
11. Бубер М. Проблема человека//Сб.: Два образа веры.- М.: АСТ, 1999.С.293 [↑](#footnote-ref-11)
12. Здесь и далее Бубер М. Проблема человека//Сб.: Два образа веры.- М.: АСТ, 1999.С.293-300 [↑](#footnote-ref-12)
13. Там же. С.299 [↑](#footnote-ref-13)
14. Поппер К. Миф концептуального каркаса//Поппер К. Логика и рост научного знания. - М.: Прогресс, 1983. С. 10 [↑](#footnote-ref-14)
15. Там же [↑](#footnote-ref-15)
16. Шримад Бхагаватам. Песнь 6. - М.: ВВТ, 2002. С. 237-287 [↑](#footnote-ref-16)
17. Хайдеггер М. "Бытие и время".- М.: AD Marginem,1997. С.161 [↑](#footnote-ref-17)
18. Там же. [↑](#footnote-ref-18)
19. Цит. по: Ставцев С.Н. Введение в фиилософию Хайдеггера.-СПб.: «Лань», 2000. С.74 [↑](#footnote-ref-19)
20. Хайдеггер М. Слово// Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.- М.:Респ., 1993. С.306 [↑](#footnote-ref-20)
21. Г.-Х. Гадамер. Истина и метод.- М.:Прогресс, 1988. С.452 [↑](#footnote-ref-21)
22. Цит. по Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики- М.: Прогресс, 1988. с.417 [↑](#footnote-ref-22)
23. Там же. С.421 [↑](#footnote-ref-23)
24. Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма.-М.: Эдиториал Урсс, 1998. С.4 [↑](#footnote-ref-24)
25. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики- М.: Прогресс, 1988. с.534 [↑](#footnote-ref-25)
26. Там же [↑](#footnote-ref-26)
27. Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм. с.212 и далее [↑](#footnote-ref-27)
28. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. - М.: Медиум, 1994.с.222 [↑](#footnote-ref-28)
29. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология 20 века. с.131 [↑](#footnote-ref-29)
30. Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм. с.168 и далее [↑](#footnote-ref-30)
31. Зильберман Д. Генезис значения в философии индуизма. С.262 [↑](#footnote-ref-31)
32. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. - М.: Мысль, 1983.с.38 [↑](#footnote-ref-32)
33. М.К.Петров. Историко-философские исследования.-М.:РОССПЭН,1996. С.294 [↑](#footnote-ref-33)
34. Ук. соч., С. 330-332 [↑](#footnote-ref-34)
35. Шпенглер О. Закат Европы. Т.2. – Минск: Попурри, 1999. с.с. 137-139 [↑](#footnote-ref-35)
36. Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм. с.170 [↑](#footnote-ref-36)
37. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. с.361 [↑](#footnote-ref-37)
38. Там же, с.425 [↑](#footnote-ref-38)
39. Сухотра Свами. Тень и реальность (ведическая гносеология). – с.211 [↑](#footnote-ref-39)
40. цит. по. Эткинд А.М. Эрос невозможного: развитие психоанализа в России. –М.: «Гнозис»,1994.с.321 [↑](#footnote-ref-40)