

Феноменология Э. Гуссерля и М. Мамардашвили:

два опыта прочтения¹

© 2020 г. Д.Э. Гаспарян

*Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики
факультет философии, Школа философии Департамента гуманитарных наук, Москва,*

101001, ул. Мясницкая, 20

E-mail: anaid6@yandex.ru

Поступила 22.06.2020

АННОТАЦИЯ

В данной статье мы рассмотрели вопрос о том, можно ли считать философию Мераба Мамердашвили феноменологией. Мы проанализировали основные феноменологические подходы в отношении таких краеугольных философских понятий, как субъект, сознание и смысл и сравнили с подходами Мамердашвили. В результате мы пришли к выводу, что способ философствования у Мамердашвили являлся преимущественно феноменологическим в одном из самых глубинных своих проявлений. По всей видимости, есть основания утверждать, что Мамердашвили поистине являлся философом-трансценденталистом, развивавшим свой особый вариант феноменологии.

Ключевые слова: М. Мамардашвили, Э. Гуссерль, феноменология, смысл, сознание

DOI:

Цитирование: *Гаспарян Д. Э. Феноменология Э. Гуссерля и М. Мамардашвили: два опыта прочтения // Вопросы философии. 2020. № _ . С. _*

¹ Статья подготовлена при поддержке Гранта РНФ «Отечественная философия XIX– XXI вв. в интеллектуальном пространстве Запада: критика, рецепция, диалог», 2019–2021, № 19–18–00100.

Phenomenology of Edmund Husserl and Merab Mamardashvili: two ways of interpretation

© 2020 Gasparyan D. E.

*Philosophy Department, National Research University Higher School of Economics
Moscow, Russia*

101001, 20 Myasnitskaya Str.

E-mail: anaid6@yandex.ru

Received 11.05.2019

ANNOTATION

In this article, we examined the question of whether the philosophy of Merab Mamardashvili can be considered to be phenomenological one. We analyzed the main phenomenological approaches in relation to such cornerstone philosophical concepts as the subject, consciousness and meaning and compared them with the approaches of Mamardashvili. As a result, we came to the conclusion that the method of philosophizing of Mamardashvili was mainly phenomenological in one of its most profound manifestations. Apparently, there is reason to argue that Mamardashvili was truly a transcendentalist philosopher who developed his own special version/vision of phenomenology.

Keywords: Merab Mamardashvili. Edmund Husserl, phenomenology, consciousness, meaning

DOI:

Citation: Gasparyan Diana, E. (2019) Phenomenology of Edmund Husserl and Merab Mamardashvili: two ways of interpretation, *Voprosy Filosofii*, Vol. _ (2020), pp. _-_.

Введение: особенности феноменологии Мераба Мамардашвили. В своих работах Мамардашвили писал что «феноменология есть сопутствующий момент всякой философии» ... «и это естественно, ибо речь идет о феномене, о феноменальной материи мысли, как она (снова и снова) рождается в собственном воплощающем существовании человека мысли» [Мамардашвили 1988, 56]. Вместе с тем он пишет: «то, что я знаю о феноменологии, в смысле проблемы, у меня совсем не из Гуссерля» [Мамардашвили 1988, 56]. Следовательно, можно предположить, что Мамардашвили сознавал неканоничность собственной феноменологии. В самом общем виде суть отличий феноменологии Мамардашвили от феноменологии большинства европейских феноменологов и, в первую очередь, Гуссерля, в том, что Мамардашвили хотя и применял феноменологические интуиции в своей философии, но при этом не разрабатывал чистую феноменологию. Скорее он использовал разные феноменологические ходы, встраивая их в свою философию. Однако, философский метод Мамардашвили вполне можно назвать особым видом феноменологии, который дополняет авторскими решениями некоторые инструменты феноменологии гуссерлевского типа. Как мы увидим ниже, разработанную Мамардашвили версию феноменологии можно было бы назвать «глубинной феноменологией», «феноменологией события» или «смысловой феноменологией», а если принять во внимание его понимание «смысла» (а именно того, как это понятие функционирует в русском языке) его самого можно было бы назвать «русским феноменологом».

Феноменология в разных смыслах. Одним из ключевых совпадений феноменологической работы Мамардашвили и Гуссерля является внимание к субъекту. Безусловно, Мамардашвили феноменолог уже в том, что субъект занимает в его философии центральное место. Как пишет Н. Мотрошилова: «...несомненно..., что у Мамардашвили, как и у Гуссерля, движение мысли устремляется в сторону магнита всех магнитов, «феномена всех феноменов», как его называет Мераб, – в сторону трансцендентального Ego. Это Ego – одновременно наивымышленнейшее и наиреальнейшее – становится для обоих философов, и, разумеется, не только для них, центром “подлинного философствования”» [Мотрошилова 1996, 41].

Следующий феноменологический мотив философии Мамардашвили заключается в том, что сознание он мыслит вполне трансцендентально – как не принадлежащее опыту условие возможности самого опыта, тем самым разделяя позиции трансцендентальной феноменологии. Опыт конституируется сознанием, но сам процесс конституирования, равно как полюс сознания, не вовлекается в опыт на правах предметно-натурализованных сущностей. Наблюдение непрозрачно для себя, и сознание не знает себя сознающим в качестве

самостоятельного опыта, но скорее, умозаключает к себе как активному полюсу. Если сам источник опыта не может быть объективирован в опыте, то различного рода попытки «выдвинуть его в мир» будут следствиями некорректного использования натуралистической установки [Данько 2013; Данько 2016], согласно которой все что «есть» – это только данность, представленная в мире как объект. Напротив, Мамардашвили полагает, что до трансцендентальных условий возможности опыта нельзя добраться не потому, что к ним ведет длинный путь сложных каузальных реконструкций, а потому, что он вообще не лежит в той же плоскости, где может совершаться каузальный синтез. «Именно сознание “*ego cogito*” (взятое трансцендентально, то есть как необходимая форма всякой актуальности), именно то, что в нем осмысляется и понимается, не доступно представлению. Оно осуществляется (и доступно) феноменально, как способное порождать и посылать нам феномены» [Мамардашвили 2019, 163-164].

В лекциях, получивших то же название, что и классическая работа Гуссерля «Картезианские размышления», Мамардашвили полностью следует логике обращения мира в феномен в случае принятия начальных условий трансцендентальной субъективации мира. Субъективность, направленная к вещам, существенна для формирования вещей как тех феноменов, которые полностью и до конца открыты Я в своей самопредъявленности. «...мы видим вещи *так, как их понимаем* (или, в современной терминологии, – мним, интендируем), узнавая сами об этом понимании и удостоверяясь наглядно (то есть никакими опосредованиями не выходя за рамки чувственно-материальной данности), что именно так и следует понимать, то есть видим сущности» [Мамардашвили 2019, 164]. Однако интересно, что в отличие от трансцендентальной феноменологии Мамардашвили несколько иначе толкует работу с феноменами. Если у Гуссерля речь идет о дескриптивной процедуре, не предполагающей перехода от того, что дано в опыте, к тому, что «стоит за данностью», то Мамардашвили подразумевает под феноменологической оптикой не простую направленность на феномены опыта, а понимание того, что способы конституирования феноменов – то, в силу чего они даны, – само не дано как еще один феномен. Поясняя эту мысль, Мамардашвили приводит свои собственные примеры, которые несколько выбиваются из курса традиционной феноменологии. Например, он говорит, что законы природы, которые организуют явления, сами по себе не будут еще одним явлением. Таким образом, допуская некоторую вольность используемой терминологии, Мамардашвили хочет сказать, что дело не в том, что позади феномена скрывается сущность, а что поле феноменов (как неких сущих) не исчерпывает всего того, что есть. В этом смысле феноменологическая позиция Мамардашвили нетривиальна. Во-первых, она, скорее, сближается с хайдеггеровским онтологизмом в части

онтико-онтологического разделения на то, что дано, и то, что дает место этому «дано» (само будучи не дано). Во-вторых, она отличается еще более трансцендентальным характером, чем это было у Гуссерля, т. к. Мамардашвили полагает, что трансцендентальные принципы есть такие законы, которые везде выполняются, но нигде не встречаются. В частности, он утверждает: «Вот это и есть феноменологическая проблема, то есть такое состояние нашей мысли и наших ощущений, чувств, которое имеет феноменальный характер, а не характер явлений. Следовательно, когда мы говорим о явлениях, мы должны идти к чему-то другому, чем само явление. Ну, скажем, глядя на движущееся Солнце, мы должны движение Солнца воспринимать как явление движения Земли. То есть за движущимся Солнцем стоит нечто другое, и поэтому его движение называется явлением, для перехода от которого к сущности есть определенная техника мысли, техника анализа или метод опыта» [Мамардашвили 1996, 312]. Если вчитаться в этот фрагмент, то можно заметить особое значение «феноменального», которое использует Мамардашвили. Зачастую Мамардашвили говорит о «феноменальном» в кантовском или даже платоновском смысле, в значении самой ситуации, когда мы не должны ограничиваться только видимой стороной. Очевидно, что такое использование понятия «феноменальный» выбивается из феноменологической традиции в общем и из феноменологии Гуссерля – в первую очередь. Однако своеобразие философской работы Мамардашвили таково, что под «феноменальностью» он подразумевает трансцендентальный принцип, согласно которому нельзя ограничиваться вещами, но следует обращать внимание на то, почему вещи именно такие, на те законы и структуры, которые, оставаясь за кадром проявленного, организуют наблюдаемую картину сущего. Именно поэтому Мамардашвили зачастую отступает от словаря традиционной феноменологии и использует слово «феноменальный» в значении «стоящий за явлением закон», что может вызвать непонимание у классических феноменологов. Иногда он прямо прибегает к платоновской интерпретации феноменального, к примеру – когда говорит следующее: «Представьте себе марсианина, который смотрит театральное представление. На сцене что-то выражается словами, что-то соотношением тел и их пластикой и т.д. Ведь он никогда не понял бы, что происходит, если уже не имел понятия о театре» [Мамардашвили 1996, 312]. Для схватывания опыта в понятиях, понятие уже должно быть схвачено и понято нами. Однако понятия и стоящие за ними смыслы можно отчасти согласовать, если принять во внимание, что для Мамардашвили «Трансцендентальность как выход к идеально первичному источнику, или началу, одновременно означает полное абстрагирование от человека как... случайного в этом смысле существа. ...реализовавшись, <эта невероятная абстракция> скрыто уходит в основание нашего физического знания, и мы уже не отдаем себе отчета в том, что она совершена. Но, независимо от того, отдаем мы себе в этом отчет или нет, на этой абстракции основана сама

наша возможность формулировать какие-либо физические законы» [Мамардашвили 2019, 159]. Как пишет в отношении этого пассажа Мотрошилова: «...речь идет тут не о возможности философии, метафизики, а о возможности физики, т. е. науки о природе. Гуссерлевский замысел – обосновать науку с помощью трансцендентализма – находит здесь почву для своего воплощения» [Мотрошилова 1996, 47]. Иными словами, трансцендентальность Мамардашвили ведет, пусть не всегда каноническими для феноменологии путями, к важнейшей для гуссерлевской феноменологии строгой науке, к самим феноменам как основаниям аподиктического знания.

Трансцендентальные аспекты, которые сохраняются в феноменологии Гуссерля – это то, что о сознании ничего нельзя узнать, в смысле того «как оно сделано» или «из чего возникло». Мамардашвили радикализирует этот момент необъяснимости сознания. Мы все познаем с помощью сознания, но само сознание мы познать не можем. Мамардашвили придает собственное звучание не только феноменологии, но и трансцендентализму. Есть нечто, что создало мыслящего – допустим, определенная трансцендентальная структура, хотя назвать это «нечто» можно было бы любым другим способом. Собственно, трансцендентализм, в понимании Мамардашвили, состоит в идее невозможности сконструировать механизм создания нас самих (как мыслящих существ) в качестве некоей технологически понятной и контролируемой нами же механики. Ситуацию радикального разрыва между источником конституирования и тем, что в итоге конституируется, Мамардашвили также полагает частью феноменологической проблемы. «Если наблюдать динамо-машину, то по механическому расположению её частей мы не поймем, почему она работает, если у нас нет представления об электрическом токе. Само по себе наблюдение её частей не индуцирует в нас заключения о токе, мы должны как бы это знать» [Мамардашвили 1996, 312]. Факт нашей созданности, скроенности, сделанности нужно принимать как уже случившийся, данный нам в режиме постфактум. Мое сознание дано мне через неотменимость своей однажды случившейся автономии: никто из нас не участвовал в создании себя мыслящего или создании собственного мышления. Напротив, я принимаю себя как данность, принимаю свое сознание как дар (дар свыше, или дар богов). Мамардашвили неоднократно обращается к идее фактичности сознания, обнаружения себя в уже-сложившемся как «акте первовместимости». Это своего рода «скандал фактичности разума», констатации которого и «служит феноменологическое раскрытие видимого». Мир всегда уже готов (не в плане реальных событий, а в плане того, где будут происходить эти события), но и я сам всегда уже готов (не как конкретная личность, которой еще предстоит сбыться, по-экзистенциалистски выбрать свой проект, а как тот, кто будет сбываться, кто будет выбирать).

Следующий вопрос, который интересует Мамардашвили связан с тем, что в аналитической феноменологии понимается под «квалитативностью» сознания, связанной с определенным индивидуализированным переживанием: «Почему возникла так называемая феноменологическая проблема? Приведу пример. Что такое предметная точка зрения? Скажем, я вижу в мире предмет и вижу людей, на которых этот предмет воздействует, вижу, что у него есть определенные свойства. Например, этот предмет красив, прекрасен и соответственно его красота вызывает определенное эмоциональное состояние в людях, на которых он воздействует. Но дело в том, что то, что волнует одного, может и не волновать другого. Ведь я могу стоять перед чем-то прекрасным, и по идее, то есть с предметной точки зрения, это обязательно, казалось бы, должно вызывать какое-то чувство, а я не взволнован. Или, наоборот, вы не взволнованы, а я взволнован» [Мамардашвили 1996, 312]. Герметичность опыта другого, его неразомкнутость также выбивается из трансцендентальной феноменологии, согласно которой опыт Другого может быть мне дан неким изначальным образом. Феноменальность в этом значении у Мамардашвили указывает на аспект субъективности, особую реальность, доступ к которой может быть лишь приватным. История формирования этой особой реальности уходит корнями в череду индивидуальных озарений и ценностных измерений смысла, о чем речь еще пойдет ниже.

Еще одной немаловажной идеей феноменологии Мамардашвили будет идея погружения человеческого сознания в нечто большее, чем оно само. Речь идет о включенности индивидуального понимания в некое над-индивидуальное знание. Психологически акт понимания может переживаться как индивидуальный, но сама эйдетическая часть понимания будет универсальна и надсубъективна. Вот что пишет об этом Мамардашвили: «если мы воспроизведем нечто сказанное или написанное так, что при этом действительно сможем это помыслить, то окажется, что в помысленном когда-то, если мы это “когда-то” воспроизвели сейчас и действительно это мыслим, фактически содержится все. ... если мы действительно помыслили какую-то мысль Декарта, то окажется, что это мысль и Сократа, и Платона, и Витгенштейна, и Гуссерля, и так далее. Закон состоит в том, что если кто-то когда-то действительно выполнил акт философского мышления, то в нем *есть все*, что вообще бывает в философском мышлении. В этом смысле в философии нет ничего нового, никаких изобретений. Мы можем или мыслить, или не мыслить, но если мыслим, то мыслим то..., что уже помыслено» [Мамардашвили 2019, 107-108]. Если при этом отталкиваться от феноменологической идеи снятия удвоения между бытием и сознанием, подразумевая их равнозначность, то идея включения индивидуального сознания-бытия должна будет пониматься как идея включения в объемлющее предельное сознание-бытие. «Во-первых, есть

другой мир, и если мы в этом мире имеем какие-то обязательства, то эти обязательства необъяснимы самим миром, если не предположить, что мы позаимствовали их или заключили их в другом мире. Во-вторых, не зная этих законов или обязательств, мы, тем не менее, подчиняемся им. Ведь в жизни мы бываем добры, совестливы, жертвенны, не зная, кто прочертил в нас эти законы, нас приближает к ним глубокий труд ума, и они невидимы тем, кто этого труда ума не совершит» [Мамардашвили 1995, 110]. В этом вопросе Мамардашвили выступает истинно трансцендентальным философом, поскольку не считает «другой мир» трансцендентным. Именно поэтому перед человеком мир предстает осмысленным и наделенным ценностью – мы конституируем феномен посредством этих трансцендентальных структур. О трансцендентном как радикально неизвестном нельзя говорить ничего – ни того, что оно есть, ни того, что оно не есть. Адекватным «трансцендентным» может быть только трансцендентальное – не то, что в принципе не может быть познано, но то, *через что* в принципе что-либо *может быть* познано. Поэтому трансцендентальное также не может быть познано, но не потому, что оно радикально непонятно (как трансцендентное), а потому, что оно абсолютно понятно, является *наипонятнейшимым*. Согласно данным парадоксам утверждение существования непознаваемого фактически указывает на определенную познанность в качестве знания о самой непознаваемости. Эти трудности решаются в феноменологии путем воздержания от суждения о существовании всякого «по ту сторону», которое заключается в скобки. Непознаваемое ни утверждается, ни отрицается, оно игнорируется. Феноменология призывает нас полностью сосредоточиться на феноменах и описывать только их, как если бы ими все сущее и исчерпывалось. Мамардашвили отчетливо находится под влиянием этой парадигмы, хотя и не всегда руководствуется ей последовательно. В частности, он мыслит, как феноменолог в части отказа от идеи трансцендентного существования идеалов. «Идеалом мы называем нечто, что является некоторой абстрактной высокой нормой, полностью не осуществляемой, но витающей перед нашим сознанием и нас направляющей. Но ведь от идеалов мы незаметно только что отказались, потому что ... идеалы есть то, *что мы называем, или считаем или выбираем в качестве идеала* (выд. Гаспарян Д.). То есть они – то, что мы представляем, хотя в данном случае представляемое мы не считаем реальным так, как реальны дерево, или стол, или конкретный человек» [Мамардашвили 1996, 56]. Для Мамардашвили идеалы не трансцендентны, а трансцендентальны, поскольку служат той необъективируемой граничной формой нашей способности познавать мир в качестве ценностно не-нейтрального.

Исходя из этого можно предположить, что Мамардашвили не решался напрямую говорить о своей принадлежности к гуссерлевской школе феноменологии именно потому, что

классическое наследие Канта сохраняло для него свою актуальность и важность. Наверняка можно утверждать только то, что он рефлексировал над своей феноменологичностью, пытаясь понять ее истоки и генезис. Отрефлексированный самим Мамардашвили путь в феноменологию начинается у него не с Гуссерля, а с анализа Марксова понятия «превращенной формы». Вот что он писал об этом: «После Маркса (кстати, через Маркса у нас² это и шло, у меня во всяком случае) философия сместилась к интуиции ... предметно-деятельных структур... как живой, *внементальной реальности* души. Это и означало интуитивное понимание того, что в мире существуют структуры, размерно большие... чем двухмерное целесообразное рациональное действие» [Мамардашвили 1988, 56]. Что такое «превращенная форма»? «Преобразованная форма есть форма существования сознания “внутри как вовне. «Особенность преобразованной формы... состоит <в том, что> форма проявления получает самостоятельное “сущностное” значение, обособляется... Эта видимая форма действительных отношений играет... благодаря своей обособленности роль самостоятельного механизма» [Мамардашвили 1992, 270–271]. Сознание само формирует то, что потом распознает и обнаруживает в мире как внешнее. Но и само сознание может формировать это «внешнее» только потому, что оно уже не вполне индивидуально. Скорее оно есть индивидуация некоего наиндивидуального первичного и окончательного. Гегель считал бы такую модель достаточной для того, чтобы вообще снять двусмысленную и непродуктивную двойственность внутреннего и внешнего. Есть единый сознающий себя мир, который сознает себя через индивидуальный человеческий опыт. Однако эта индивидуальность не фатальна – она есть лишь текучий, конечный, изменчивый и преходящий опыт единого целого – Абсолюта. Согласно же Марксу сознание, продуцирующее различные символические артефакты (социум, культура, язык или производственные отношения) полагает в итоге эти явления первичными, а себя производными от них. Иными словами, сознание первоначально формирует (конституирует) мир, а потому объявляет себя производным от этого мира. Форма здесь ставится на место содержания, а причина – на место следствия. Мамардашвили позаимствует идею включения сознания в некое «над», но в отличие от Маркса не позволит себе рассуждать об условиях формирования сознания, появления его в мире. Он никогда не будет говорить о сознании как некоем следствии, продукте или эпифеноменальном порождении, поскольку любые версии натурализма не были ему близки. Мамардашвили также будет отталкиваться от того, что сознание активно формирует собственный объект восприятия (феномен), но не замечает этого, с ходу принимая этот объект за «объективную данность». Задача феноменолога как раз и состоит в том, чтобы деликатно реконструировать тот опыт сознания, который

² «У нас» – имеется в виду «в русско-советской философии».

способствовал порождению объекта, и вернуть ему активный статус. Феноменолог переключает внимание с объектов-феноменов в статусе «внешних» на объекты-феномены в статусе «внутренних». Поэтому Мамардашвили сохранит субстанциальное значение сознания как предельной реальности (в этом проявится его феноменологический и трансценденталистский жест), но скажет, что сознание всегда уже на прямой связи с универсальными истинами и смыслами.

Способы конституирования феномена. Мамардашвили, в целом соглашается с тем, что всякий феномен и есть само бытие, а всякое бытие – всегда феномен. Если я вижу чашку на столе, то с точки зрения феноменологии бессмысленно говорить о том, что она есть лишь «кажимость», «явление-для-меня», а истинная «чашка» от меня сокрыта. Феномен есть предел реальности восприятия, и потому чашка передо мной и есть чашка. А спекуляции о том, какова она «сама по себе», выносятся в феноменологии за скобки. Мир по ту сторону восприятия не подлежит тематизации – пытаться его перцептировать нет никакого смысла. Если мир по ту сторону восприятия не может предоставить нам свой собственный смысл, то самым корректным в данном случае будет воздержание от суждения. Понятие смысла играет в феноменологии ключевую роль – если сознание всегда имеет дело со смыслами, то человек живет не в мире вещей, но в мире смыслов. Бытие всегда уже дано мне как осмысленное, либо не дано вовсе, а мир, в котором пребывает человек, есть для него единственный и окончательный. Отсечение ноуменального за своей бессмысленностью передает полновластие смыслов самому миру феноменов, который теперь становится для меня абсолютно полным и окончательным. «.....это заключение в скобки объективного мира, не ставит нас, следовательно, перед лицом Ничто. Напротив, то, что мы обретаем, и причем как раз вследствие этого, или, точнее, то, что тем самым приобретаю Я, медитирующий, – это непосредственно моя жизнь со всеми ее чистыми переживаниями и со всеми ее чистыми данностями, универсум феноменов в смысле феноменологии. Можно сказать также, что ἐποχή есть радикальный и универсальный метод, посредством которого я постигаю себя чисто как Я и вместе с собственной чистой жизнью сознания, в которой и посредством которой весь объективный мир существует для меня... Все это, как известно, Декарт обозначил термином *cogito*. Мир существует для меня вообще не иначе как существующий в таком *cogito* и значимый для меня мир» [Гуссерль 2010, 34-35].

Мамардашвили вполне следует этому классическому для феноменологии принципу осмысленного в своей предельности мира, но кое-что он в нем все-таки изменяет. Гуссерль пишет об этом так: «Тот, кто знает Кёльн непосредственно и вследствие этого имеет истинное собственное значение слова «Кёльн», обладает в каждом действительном переживании

значения тем, что точно соответствует будущему подтверждающему восприятию. Это не есть собственное отражение восприятия, как, например, соответствующая фантазия; а так, что в восприятии присутствует сам город, и таким образом, собственное имя Кёльн в своем собственном значении “прямо” подразумевает тот же самый город, какой он есть. Простое восприятие здесь... являет предмет, который подразумевается интенцией значения, именно так, как он ею подразумевается» [Husserl 1921, 130].

Смена феноменологической оптики у Мамардашвили касается того, как строится смысловое восприятие. Чтобы пояснить, как конституируется феномен, Мамардашвили приводит тот же пример, но дает ему иную интерпретацию (сравнение этих двух примеров есть в [Файбышенко 2013]): «Я могу привести такой (взяв его из гуссерлевских) пример: можно видеть город Кёльн, а можно видеть его, выполняя значение «город Кёльн»... Вот я приезжаю в город Кёльн и вижу город Кёльн, то есть я вижу некоторую реальность. Это восприятие. Но если город мне знаком, если я в нем жил или если в нем что-то случилось, у меня есть какое-то смысловое отношение к этому городу. Скажем, он для меня почему-то одет в туман или в нем произошли для меня какие-то ужасные, неприятные события, какая-то любовная или финансовая драма, то есть кроме города, который я вижу своими глазами, есть некоторая смысловая оценка этого города, какое-то смысловое образование в моем сознании, неважно, наверху оно сознания или в самых глубинах моего отношения к городу. Представьте себе, что я вижу сон, в котором мне снится город Кёльн, но в моем сне не воспроизводится реальное восприятие пространства и времени, а я вижу каким-то образом деформированные дома, какой-то организованный монтаж из кирпичей, улиц, фонарей, которые не есть реально видимые здания, а есть выполнение в кирпиче, фонарях и тумане *моего отношения* (выд. Гаспарян Д.) к городу Кёльну, но которое выступает передо мной как совершенно зримое материальное видение. Во сне я ведь вижу зримо *выполнение* моего смысла города Кельна, то есть того, как я его понимаю» [Мамардашвили 2010, 237–238].

В чем разница этих двух пассажей? Если Гуссерль утверждает, что наполненность имени (Кёльн) смыслом возникает из прямого восприятия того, что мне дается, то Мамардашвили считает, что установление смысла гораздо более сложная процедура. По Гуссерлю, если я знаю лишь название города, но у меня нет никакого непосредственного и конкретного восприятия этого города, то его имя не наполнено для меня никаким смыслом. Напротив, как только я вхожу в город и на меня обрушиваются цвета, запахи и звуки города, я вижу его ландшафт, архитектуру, устройство улиц и фасады домов, я обретаю смысл того, что есть город Кёльн в качестве непосредственной данности.

Но не совсем так обстоит дело у Мамардашвили. Для Мамардашвили, чтобы город открыл мне свой смысл, я должен иметь какое-то особое впечатление, с ним связанное, какой-то *свой смысл*, индивидуальное ценностное переживание. Увидеть фасады домов, ощутить ногой брусчатку улиц, окунуться в звуки, цвета и запахи еще не значит наполнить понятие или имя смыслом. Все что я вижу, может остаться для меня бессмысленной чередой сменяемых картинок, ибо то, что я вижу непосредственно, еще не несет для меня никакого смысла. Так некий кинофильм можно отсмотреть как череду картинок и спросить в заключение: «Что все это значило?», «Какой в этом смысл?» Можно вглядываться в каждую деталь отдельно взятого эпизода, и смысл все еще будет ускользать от нас. Напротив, Гуссерль говорит нам: чтобы увидеть вещь (например, увидеть «дом», если мы видим только фасад в виде окна и срезанный угол крыши), нужно мысленно обойти дом кругом и тем самым актуализировать смысл дома. Глазами мы видим лишь несколько деревянных брусьев, т. е. фактически не видим дома, но мы всегда можем мысленно его достроить. Только после мысленного воссоздания дом дается нам как смысл и как феномен, поскольку всякое восприятие осмысленно, а феномен и есть дающийся смысл. Мамардашвили напротив, скажет, что и данный в переживании «дом» может быть для меня «грудой деревянных брусьев», можно видеть «дом» и не видеть дома – не схватывать его смысл. Смыслом объект наполняется лишь тогда, когда в нем мне открывается «смысл-ценность», «смысл-цель» или «смысл-личное-переживание».

Смысл как ценность и цель. Для того чтобы прояснить в чем же состоит намеченное выше различие между феноменологией Гуссерля и Мамардашвили, посмотрим, как понимает «смысл» Мамардашвили. Одним из ключей к пониманию различия понятия «смысл» у Гуссерля и Мамардашвили служит особое значение этого понятия в русском языке. Мамардашвили можно называть «русским феноменологом», поскольку он работает с непосредственно с русскоязычным значением понятия «смысл». Определение смысла в русском языке несколько отличается от многих европейских языков, и в первую очередь – английского. Понятие смысла в русском языке может употребляться в разных значениях: можно выделить *смысл-сущность*, *смысл-цель* и *смысл-ценность*. Смысл-сущность это фактически самое общее и наиболее употребляемое значение «смысла», которое «всплывает» в философии чаще всего при тематизации эссенциалистских вопросов, связанных с обнаружением «чтойности» вещей и их эйдетической природы. Однако это же значение циркулирует в качестве самого тривиального, а именно в значении «денотата», или «референта», т. е. той части означения, которая соответствует объекту-сущности или самой процедуре указания. Это то, на что указывает обозначение. Во втором значении смысл

определяется как образ цели или, собственно, цель. Это то, к чему можно устремляться как к полюсу достижимости, акту воления, некоему финализирующему результату. Ближе всего к такому значению будет традиционная телеология, принятая в классической метафизике. Наконец, в третьем значении смысл определяется как ценность – как отчасти этическая категория или этико-эстетическая. В этом значении смысл означает некую важность, формализацию благостности, то «во имя чего», но не схематически, а содержательно – как нечто, что циркулирует в значении блага, которое в пределе только и может являться объектом воли или желания.

Если попытаться интегрировать те трактовки смысла, которые использует в своей феноменологии Мамардашвили, то, похоже, для него были важны именно *ценностная и целевая* компоненты смысла. Целевое измерение смысла отвечает на мотивирующие вопросы, такие как: «почему это важно», «почему это должно быть сделано». Но вникнув в суть этих вопросов, даже в самой простой их редакции: «зачем я это делаю», мы увидим «второе дно» – ценностную компоненту. Мы слышим, что в каждом вопросе «зачем» кроется ценностное измерение. «Ценностное» измерение смысла отличается от простого денотативного, или реферативного, значения «смысла», и Мамардашвили активно этим различием пользовался. Проще всего увидеть это различие на примерах. Так, если мы спрашиваем: «Каково значение предложения “куст сирени зацвел”?» – то им будет некоторое положение дел: куст сирени, который цветет. Когда мы определяем значение некоторого утверждения, описывающего факт, то мы просто актуализируем чувственный опыт, соответствующий названному факту: например, показываем на сиреневый куст, видимый из окна. Но если мы собираемся наделить *смыслом* тот или иной факт, то должны понять, *почему дело обстоит именно так, почему этот факт вообще имеет место*. К примеру, сирень могла бы и не цвести за моим окном. Важно понимать, что в данном случае задается не причинно-следственный вопрос: это не вопрос о ближайшей или даже удаленной причине того или иного факта. Это вопрос о его онтологических основаниях, которые подразумевают ценностный подтекст. Например, если кто-то скажет: «Сирень зацвела, поскольку сейчас май», – этот ответ только отсрочит метафизический вопрос о принципиальных основаниях существования, т. к. вопрос о смысле можно перезадавать в более общей редакции – почему вообще есть мир, в котором в мае цветет сирень? Вопрос «что значит, что сирень цветет?» отличается от вопроса «какой смысл в том, что сирень цветет?». Равным образом вопрос: «Что значит, что в мае цветет сирень?» – отличается от вопроса «Какой смысл в том, что в мае цветет сирень?» Как раз вторая редакция

вопроса, собственно, смысловая, является примером вопрошания о ценности, и именно к этому типу вопросов апеллирует Мамардашвили, когда говорит о феноменологии смысла.

Мамардашвили, похоже, был убежден, что само понимание возможно только потому, что человеку свойственна особая феноменологическая интуиция, проявляющаяся в *целевых и ценностных вопросах о смысле*. Ценностно-целевое измерение смысла конституирует саму способность человеческого понимания. В человеческой феноменологии акты понимания конституированы целевыми и ценностными вопросами, и именно благодаря им сам мир дается нам как осмысленный, как мир, который понимается, и потому есть «мой мир». Эту своего рода горизонтную интуицию понимания довольно трудно пояснить в понятиях, однако человек ее отчетливо ощущает не только в самой общей редакции вопроса: «Почему нечто вообще происходит?» – но и в приватно-экзистенциальной: «Почему со мной происходит то, что происходит?»

Таким образом, по Мамардашвили, когда мы входим в город Кёльн, феноменом для нас будет не то, что мы просто *видим* (как бессмысленное), а то, что мы при этом *понимаем*. Понимаем же мы всегда через *ценность и цель*. Сформировать феномен как осмысленный я смогу только тогда, когда пойму, почему этот город для меня важен и ценен. А важность города будет означать наличие некоторого личного опыта, связанного с этим городом. Целостность объектов образуется путем индивидуальных смысловых связей. Объект становится осмысленным, если в связи с ним есть ценностный опыт. Ровно так же объект не станет осмысленным феноменом, если подобного опыта нет. По Гуссерлю человек не понимает, что такое снег или море, если живет в пустыне и никогда не видел ни снега, ни моря, – у него нет непосредственного соотнесения имени с переживанием. Напротив, по Мамардашвили, человек еще не поймет, что такое снег, даже если будет наблюдать снежинки, падающие на ладонь, равно как не поймет, что есть море, слушая шум морского прибоя. Он не поймет, что это такое, не потому, что не имеет опыта *наблюдения* этого объекта, а потому, что не имеет *ценностного переживания*, связанного с этими явлениями. Человек как феноменологическое существо понимает тогда, когда встраивает текущее положение дел в особую трансцендентальную рамку предельно-смысловых вопросов, имеющих ценностно-целевое звучание. Сами эти вопросы не имеют ответов – им нельзя дать утвердительно-позитивное определение, но благодаря им мы осмысленно отвечаем на все остальные вопросы. Сами они не имеют содержательного наполнения, но благодаря им мы формируем содержание всех прочих понимающих актов. Если бы Мамардашвили мог воспользоваться в своей феноменологии понимания кантовским языком, то, вероятно, указал бы на регулятивность ценностно-целевых измерений смысла, формирующих

феноменологию человеческого понимания. Когда мы понимаем, что такое цветущая сирень, или «вкус пирожного мадлен», мы понимаем, чем они важны для меня, мы *извлекаем опыт* из их существования. Но для этого мы должны вначале спросить почему он вообще есть и чем он ценен.

Таким образом, особенность феноменологии Мамардашвили состоит в утверждении ценности как инструмента конституирования реальности. Реальность может предстать для меня осмысленной, если я структурирую свой опыт посредством ценностей и главным образом через ценность метафизического вопрошания о предельном смысле сущего.

Смысл как «извлечение смысла». Столь важный для феноменологии Мамардашвили инструмент «извлечения смысла» весьма нетривиален. Под этим механизмом подразумевается некое разовое и цельное схватывание смысла, которое не дается никаким последовательным прохождением шагов. Смысл не есть связь событий и смысл не обеспечивается связью событий – таков один из мотивов мысли Мамардашвили. Это не тот акт уяснения, который гарантированно приходит к нам, когда мы, к примеру, до конца дочитываем текст или доживаем жизнь. Никакая сколь угодно полная сумма фактов не позволяет извлечь смысл, хотя бы потому, что выборка фактов никогда не бывает полной, да и сам смысл не сводится к полноте – смысл можно извлечь из одного единственного факта, если только правильно его увидеть. Смысл также не сводится к линейной связи фактов. Чтобы его увидеть, нужно двигаться не вдоль, а поперек. Смысл расположен перпендикулярно к линии фактов, он перерезает их, и если связывает, то по типу симфонии, при воспроизведении которой музыканты играют синхронно, а не последовательно. Смысл трансцендентен серии фактов, но поскольку он не дан как еще один факт, бессмысленно проходить всю цепочку до конца. Нужно лишь увидеть эту цепочку насквозь, вдруг разом схватить ценность и цель происходящего.

Чтобы понять, что имеет в виду Мамардашвили, обратимся к следующему примеру:

Представим себе, что мы читаем некий роман, в котором имеется несколько сцен, связь которых от нас ускользает. К примеру, в первой сцене происходит ограбление банка, во второй старые друзья обретают друг друга, в третьей разрывается любовный треугольник, а в четвертой некий писатель садится писать книгу. Все герои этого странного романа совершенно разные. Очевидно, что подобный нарратив покажется нам в высшей степени непонятным, и лучшее, что мы сможем сделать, это предположить, что стать эпизодами одного романа они могли лишь вследствие какого-то недоразумения. Конечно, можно указать на существование

подобных сюжетов, но их осмысление не отменяет нашего изумления и поиска связи, который может привести к осознанию, что роман нужно читать как метафору жизни, состоящей именно из таких несвязанных сцен.

Возможен и другой пример. Допустим, мы читаем роман, состоящий из нескольких сцен, главным участником которых является один и тот же герой. Так в первой сцене он оказывается свидетелем ограбления банка, во второй встречает старого друга, в третьей расстается со своей возлюбленной ради друга, а в заключительной уединяется, чтобы начать писать роман. Какова будет наша реакция в этом случае? Несмотря на то что все события происходят с одним-единственным героем и формальная, пусть и минимальная, связь уже имеет место, мы все равно окажемся в недоумении. Вместе с тем данная экспликация уже имеет все черты подлинного жизненного повествования, и мы можем даже заподозрить, что целью автора являлась максимально реалистическое воссоздание одной обычной жизни одного обыкновенного человека. Но если это даже так, смысла мы здесь опять-таки не увидим, как и не видим его зачастую в человеческой жизни. Невзирая на то, что соблюдена связность повествования, смысл, тем не менее, от нас ускользает. Следовательно, наличие связности не обеспечивает автоматически наличия смысла.

Следовательно, жизнь отдельно взятого человека, равно как жизнь человечества и история Вселенной, представлена последовательностью таких сцен, где есть связь, но нет смысла. И когда мы спрашиваем о смысле жизни, мы ищем именно этот неуловимый смысл. Но логическая связь, установленная между каждым эпизодом жизни никак не может в этом поиске помочь. Спрашивая о смысле, мы спрашиваем о том замысле, который выразался в нашей жизни, реализацией и проявлением которого жизнь и была. Это своего рода ценностное отношение к миру, которое автор произведения держит в голове, но, не имея возможности выразить напрямую, пишет текст. Когда мы вдруг схватываем это отношение, мы понимаем все, что написано. Но если по тем или иным причинам эта идея от нас ускользает, каждая из сцен остается неосмысленной.

Смысл как событие. Мамардашвили пишет: «...мысль произвольна, ...мы не можем иметь <ее> по своему желанию, – нельзя захотеть и помыслить. Не наш голый рассудок рождает мысль. Мы можем иметь ее лишь как событие в движении, которое завязывает многие нити, – именно движение завязывает их так, что вдруг событие мысли случается. Такие же нити завязываются, когда случается понимание. Понимание нельзя передать: если вы не понимаете до того, как вам нечто говорится, то говоримое нельзя передать никакими логическими средствами, никакими средствами общения, если до этой передачи мы с вами не

связаны каким-то другим способом. А в этом способе уже приходится применять другие понятия и представления. Например, в таких ситуациях можно говорить: «судьба или не судьба» [Мамардашвили 2015, 19–20]. Мамардашвили полагает, что мы никак не можем породить, контролировать и направлять собственные состояния схватывания. Мы можем усердно трудиться, чтобы способствовать их возникновению, но гарантировать здесь ничего нельзя. Можно лишь надеяться на успех. Поэтому Мамардашвили часто говорит о феномене как о событии, имея в виду его произвольный, случайный характер. Феномен-событие это то, что может только со мной случиться, явиться мне. Можно сказать, что Мамардашвили создает своего рода *феноменологию события*. Ведь опыт есть событие *par excellence*, это то, что с нами случается, а не то, что можно породить по собственному произволу. Опыт, как правило, переживается как спонтанность, как нечто привносимое, а не выведенное. В связи с этим, говоря о феномене, Мамардашвили иногда использует термин «эпифания» (например, в «Картезианских размышлениях»). Эпифания – это именно тот особый феномен, который дан в свете ценностной осмысленности. Это не просто фиксация окружающих меня явлений: разрозненных цветов, шумов и пятен, – это целостный гештальт, схваченный в своей интимной для наблюдателя важности. Эпифания – это «феномен явленности истины, или реальности, непосредственно являющихся в понимании», или «выделенные привилегированные явления мира». Это, с одной стороны, очень похоже на то, что мог бы сказать о феномене не столько Гуссерль, сколько Хайдеггер (о самораскрытии бытия в алетейе), но с тем отличием, что Мамардашвили выделяет и акцентирует момент случайности встречи с феноменом. В эпифании явленность феномена событийна и в этом смысле совершенно независима от воли субъекта; это то, что случается с ним как с непосредственным участником, но все же не с актором. Вместе с тем Мамардашвили неслучайно апеллирует к понятию события, т. к. ему важно подчеркнуть, что событийность должна пониматься как совместность, со-участие, содружественное бытие, т.е. собственно, со-бытие. Мамардашвили по-своему обыгрывает понятие феноменологической интенциональности, поскольку утверждает, что событие это и не объект сам по себе, и не субъект, а нечто *между* тем и другим. Но, в отличие от Гуссерля, где интенциональность толкуется как в каком-то смысле неантропоморфный механизм, Мамардашвили толкует событие как экзистенциальный акт, нечто в собственном смысле человеческое. Это именно встреча, случайная встреча человека с историей смыслов, «превращающих его жизнь в судьбу». В результате такой встречи, которую Мамардашвили иногда называет «непреднамеренной радостью», мы как раз и можем извлечь смысл так, как он извлекается из художественного произведения. Это извлечение смысла или «выпадение в осадок» есть кристаллизация смысла или его схватывание в поперечном расположении. Феноменологическое эпохе Мамардашвили предпочитает толковать как

редукцию к событию, т. е. как отказ мыслить что-либо в терминах предметности и причинности (связной сменяемости эпизодов-фактов). Взамен этого вводится «событийная феноменология». Событие конституируется по линии наших интимных перцепций, нашей личной смысловой истории, тех пониманий о жизни, которые я уже образовал, на основе всего моего жизненного опыта. При этом самоконституирование может произойти совершенно спонтанно, в качестве случайной встречи. Но именно в момент, когда оно произойдет, я вдруг ясно смогу осознать, что все это значит – то истинное положение, в котором находятся мир и я. В эти моменты может открыться, частью какого смыслового целого является чья-то жизнь и определенная ее история – моей жизни.

Заключение. Мы рассмотрели сходства и различия феноменологических подходов в отношении таких краеугольных философских понятий, как субъект, сознание и смысл. Трудно не согласиться с тем, что способ философствования у Мамардашвили являлся по преимуществу феноменологическим в одном из самых глубинных своих проявлений. По всей видимости, есть основания утверждать, что Мамардашвили поистине являлся философом-трансценденталистом, развивавшим свой особый вариант феноменологии. Внутренняя сущность метода подразумевает различные способы соединения феноменологии с классическим философским инструментарием, а также особый метод конституирования феномена, включающего в себя три составляющие. Это, во-первых, наличие некоего личного переживания, связанного с воспринимаемой данностью; во-вторых, соотнесение этого личного с некоей идеей, которая проявляется в этом переживании; и, в-третьих, это мотив случайного события, которое, как вспышка, освещает весь смысл как нечто целое. Все три компоненты, взятые вместе, позволяют понять, что значит, что, наблюдая поток связанных, но бессмысленных эпизодов, нам дано вдруг осознать свое истинное положение. Все три аспекта конституирования события позволяют подвести его под главное – извлечение смысла из происходящих событий. «Извлечь смысл» – значит пройти сквозь череду событий, «срезать угол» и напрямую прорваться к смыслу. Для человека это единственный способ обрести его, поскольку прийти к нему естественным путем нельзя. Нельзя, плывя по течению жизни и продолжая каузальную цепь ситуаций, достичь того смысла, который выражался всей этой жизнью. Во-первых, это течение обрывается, и, если мы интенсивно не спрашиваем, оно так ничего и не сообщает нам. А во-вторых, в самой смене картин и эпизодов нет ничего, что могло бы сообщить об этом смысле. У Гуссерля мы, конечно, не найдем такой сложной драматургии конституирования феномена. В трансцендентальной феноменологии Гуссерля смыслы не подразумевают обязательного опосредования ценностями или ценностной телеологией, если не сказать, эсхатологией. Человеческое измерение, понятое во всем

многообразии своего антропологического и экзистенциального содержания, не артикулируется с такой силой, как это сделано у Мамардашвили. Напротив, Мамардашвили подчеркивает, что конституирование феномена есть собственно человеческая работа и, по-видимому, только человек к ней готов. Это не вполне спонтанный, но скорее активный процесс, который, впрочем, не обязан увенчаться успехом. Таким образом, феноменологию события М. Мамардашвили было бы правильнее назвать феноменологией надежды и удачи, но также и феноменологией усилия, поскольку без работы внимания и думающего созерцания получить искомое не удастся.

Источники – Primary Sources and Russian Translations

Гуссерль 1973 – Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010 (Husserl E. *Cartesianische Meditationen*. Russian Translation).

Мамардашвили 1988 – Мамардашвили, М. К. Феноменология и ее роль в современной философии (Материалы круглого стола) // Вопросы философии. 1988. №12 (Mamardashvili M. *Phenomenology and its role in modern philosophy*. In Russian).

Мамардашвили 1992 – Мамардашвили М. К. Превращенные формы (о необходимости иррациональных выражений) / М. Мамардашвили // Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992 (Mamardashvili M. *Transformed forms (on necessity of irrational expressions)*. In Russian).

Мамардашвили 1995 – Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. М.: Ad Marginem, 1995 (Mamardashvili M. *Lectures on Proust. Psychological topology of the path*. In Russian).

Мамардашвили 1996 – Мамардашвили М. К. Язык осуществившейся утопии / Мамардашвили М.К. // Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996 (Mamardashvili M. *Language of realized utopia*. In Russian).

Мамардашвили 2010 – Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010 (Mamardashvili M. *Outline of modern European philosophy*. In Russian).

Мамардашвили 2015 – Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. М.: Азбука, 2015 (Mamardashvili M. *Conversations on Thinking*. In Russian).

Мамардашвили 2019 – Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019 (Mamardashvili M. *Cartesian Thinking*. In Russian).

Primary Sources

Husserl, Edmund (1921) *Logische Untersuchungen. II.Band. 2.Teil*, Halle: Max Niemeyer.

Ссылки – References in Russian

Данько 2013 – Данько С. В. Отменил ли Витгенштейн философию? // Vox. Философский журнал. 2013. №15. С. 171-190.

Данько 2016 – Данько С. В. Бессилие и могущество воли. Комментарии к афоризму Л. Витгенштейна «Мир не зависит от моей воли» // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2016. № 24 (245). С. 66-70.

Мотрошилова 1996 – Мотрошилова Н. В. «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили // Вопросы философии. 1996. №6. С. 36-50.

Файбышенко 2013 – Файбышенко В. Ю. Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта МК Мамардашвили // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 3 (12). С. 35-40.

References

Danko, Sofia (2013) Did Wittgenstein cancel philosophy? *Vox. Filosofskij zhurnal*, Vol. 15 (2013), pp. 171-190 (In Russian).

Danko, Sofia (2016) Powerlessness and power of will. Comments on the aphorism of L. Wittgenstein “The world does not depend on my will”, *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Filosofija. Sociologija. Pravo*, Vol. 24 (2016), pp. 66-70 (In Russian).

Faybyshenko, Victoria (2013) Encounter with phenomenon: embodiment and disembodiment. On some features of Merab Mamardashvili’s phenomenological project, *International Journal of Cultural Research*, Vol. 3 (2013), pp. 35-40 (In Russian).

Motroshilova, Nelli. (1996) Husserl’s “Cartesian Meditations” and Mamardashvili’s “Cartesian Thinking”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (1996), pp. 36-50 (In Russian).