

---

---

## Феноменология Э. Гуссерля и М. Мамардашвили: два опыта прочтения\*

© 2021 г. Д.Э. Гаспарян

*Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, факультет философии,  
Школа философии Департамента гуманитарных наук, Москва, 101001, ул. Мясницкая, д. 20.*

*E-mail: anaid6@yandex.ru*

Поступила 22.06.2020

В статье рассматриваются сходства и различия феноменологических подходов М. Мамардашвили и Э. Гуссерля с упором на феноменологию М. Мамардашвили. Показывается, что Мамардашвили являлся последователем трансцендентальной философии, развивавшим свой особый вариант феноменологии. Особенность его метода подразумевает различные способы соединения феноменологии с классическим философским инструментарием, а также особый метод конституирования феномена, включающий в себя три составляющие, а именно: 1) наличие некоего личного переживания, связанного с воспринимаемой данностью; 2) соотнесение этого личного с некоей идеей, которая проявляется в этом переживании; 3) мотив случайного события, нелинейно конфигурирующего смысл как нечто целое. Все три аспекта конституирования события позволяют подвести его под главное – нелинейную процедуру извлечения смысла из происходящих событий. Как показывается в статье, Мамардашвили полагает, что для человека это единственный способ обрести смысл, поскольку прийти к нему «естественным» (каузально-последовательным) путем нельзя. Показывается, что у Гуссерля такой сложной драматургии конституирования феномена нет. В трансцендентальной феноменологии Гуссерля смыслы не подразумевают обязательного опосредования ценностями или ценностной телеологией.

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

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-75-86

Цитирование: *Гаспарян Д.Э.* Феноменология Э. Гуссерля и М. Мамардашвили: два опыта прочтения // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 75–86.

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 191800100).

# Phenomenology of Edmund Husserl and Merab Mamardashvili: Two Ways of Interpretation \*

© 2021 Diana E. Gasparyan

*HSE National Research University, Myasnitskaya 20, Moscow, 101000, Russia.*

*E-mail: anaid6@yandex.ru*

Received 22.06.2020

The article discusses the similarities and differences between M. Mamardashvili's and E. Husserl's phenomenological approaches with an emphasis on M. Mamardashvili's phenomenology. It is shown that Mamardashvili was a follower of transcendental philosophy, developing his special variant of phenomenology. The peculiarity of his method implies different methods of connection of the phenomenology with the classical philosophical toolkit, as well as a special method of constitution of the phenomenon, which includes three components, namely: 1) presence of some personal experience connected with perceived given; 2) correlation of this personal experience with some idea which is shown in this experience; 3) motive of random event which is nonlinear, configuring sense as something whole. All three aspects of the constitution of the event make it possible to bring it under the main thing, the nonlinear procedure of extracting meaning from the events taking place. As it is shown in the article, Mamardashvili believes that this is the only way for a person to get sense as it is impossible to come to him by "natural" (causal and consecutive) way. It seems that Husserl does not have such complex dramaturgy of constitution. In Husserl's transcendental phenomenology, meanings do not imply a mandatory mediating of values or value teleology.

**Keywords:** Mamardashvili, Husserl, phenomenology, consciousness, meaning.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-75-86

Citation: Gasparyan, Diana E. (2021) "Phenomenology of Edmund Husserl and Merab Mamardashvili: Two Ways of Interpretation", *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2021), pp. 75-86.

**Введение: особенности феноменологии Мераба Мамардашвили.** Согласно Мамардашвили, «феноменология есть 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]. Он сознавал неканоничность собственной феноменологии: «...то, что я знаю о феноменологии, в смысле проблемы, у меня совсем не из Гуссерля» [Там же]. Суть отличий феноменологии Мамардашвили от феноменологии большинства европейских феноменологов, и в первую очередь Гуссерля, в том, что Мамардашвили не разрабатывал чистую феноменологию; он применял в своей философии феноменологические интуиции. Философский метод Мамардашвили дополняет авторскими решениями некоторые инструменты феноменологии гуссерлевского типа. Разработанную им версию феноменологии можно было бы назвать «глубинной феноменологией», «феноменологией события» или «смысловой феноменологией», а если принять

---

\* This article was supported by the Russian Science Foundation under grant No. 19-18-00100.

во внимание его понимание «смысла» (как это понятие функционирует в русском языке), его самого можно было бы назвать «русским феноменологом».

**Феноменология в разных смыслах.** Безусловно, Мамардашвили – феноменолог уже в том, что субъект занимает в его философии центральное место. «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].

Еще один мотив феноменологии Мамардашвили заключается в том, что сознание он мыслит вполне трансцендентально – как не принадлежащее опыту условие возможности самого опыта. Опыт конституируется сознанием, но сам процесс конституирования 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. Мамардашвили же 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 осмысливается и понимается, не доступно представлению. Оно осуществляется (и доступно) феноменально, как способное породить и посылать нам феномены» [Мамардашвили 2019, 163–164].

В лекциях, получивших (как и классическая работа Гуссерля) название «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 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 удостовераясь наглядно (то есть никакими опосредованиями не выходя за рамки чувственно-материальной данности), что именно так и следует понимать, то есть видим сущности» [Там же, 164]. Однако, в отличие от трансцендентальной феноменологии, Мамардашвили 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 сами не даны как еще один феномен. Поясняя эту мысль, Мамардашвили приводит собственные примеры, которые выбиваются из курса традиционной феноменологии. Например, он говорит, что законы, которые организуют явления природы, сами по себе не будут еще одним явлением. Дело, по Мамардашвили, не в том, что за феноменом скрывается сущность, а в том, 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, так как Мамардашвили полагает, что трансцендентальные принципы есть такие законы, которые везде выполняются, но нигде не встречаются. «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... для перехода от которого к сущности есть определенная техника мысли, техника анализа или метод опыта» [Мамардашвили 1996, 312].

О «феноменальном» Мамардашвили говорит в смысле Канта или даже Платона, в смысле «стоящего за явлением закона», структур, которые организуют наблюдаемую картину сущего. Для Мамардашвили «трансцендентальность как выход к идеально первичному источнику, или началу, одновременно означает полное абстрагирование от человека как... случайного в этом смысле существа... 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]. В отношении этого пассажи Мотрошилова пишет: «...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]. Мамардашвили ведет, пусть не всегда каноническими для феноменологии путями, к важнейшей для гуссерлевской феноменологии строгой науке, к самим феноменам как основаниям аподиктического знания. Иногда он прямо прибегает к платоновской интерпретации феноменального: «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.

Трансцендентальные аспекты в феноменологии Гуссерля – это то, что о сознании ничего нельзя узнать, в смысле того, «как оно сделано» или «из чего возникло». Мамардашвили радикализует этот момент необъяснимости сознания. Мы познаем с помощью сознания, но само сознание мы познать не можем. 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 невозможности сконструировать механизм создания нас самих (как мыслящих существ) в качестве некой 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 ее частей мы не поймем, почему она работает, если у нас нет представления об электрическом токе. Само по себе наблюдение ее частей не индуцирует в нас заключения о токе, мы должны как бы это знать» [Там же].

Факт нашей созданности, скроенности, сделанности нужно принимать как уже случившийся, данный нам 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 первовместности». 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 личность, которой еще предстоит 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, 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» [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 пойдет ниже.

Еще одна важная идея феноменологии Мамардашвили – 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 эйдетическая часть понимания будет универсальна и надсубъективна. Мамардашвили пишет: «...если мы воспроизведем нечто сказанное или написанное так, что при этом действительно сможем это помыслить... 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 иметь в виду феноменологическую идею снятия удвоения между бытием и сознанием, то включение индивидуального сознания-бытия будет пониматься как включение 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 истинным трансцендентальным философом, поскольку не считает «другой мир» трансцендентным. О трансцендентном как радикально неизвестном нельзя говорить 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 *наипонятнейшим*. Утверждающие существование непознаваемого парадоксы фактически указывают на определенную познанность в качестве знания о самой непознаваемости. Такие трудности решаются в феноменологии путем воздержания от суждения о всяком «по ту сторону». Непознаваемое ни утверждается, ни отрицается, оно игнорируется. Феноменология призывает нас полностью сосредоточиться на феноменах и описывать их, как если бы ими все суше и исчерпывалось. Мамардашвили находится под отчетливым влиянием этой парадигмы, хотя и не всегда следует ей последовательно. В частности, он мыслит как феноменолог в плане 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* (курсив мой. – Д.Г.). То есть они – то, что мы представляем...» [Мамардашвили 1996, 56]. Для Мамардашвили идеалы не трансцендентны,

а трансцендентальны, поскольку служат необъективируемой граничной формой нашей способности познавать мир в качестве ценностно не-нейтрального.

Можно предположить, что Мамардашвили не говорит 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 размышлял над своей феноменологичностью, пытаясь понять ее истоки и генезис. Сам Мамардашвили говорит, что путь в феноменологию начинается у него не с Гуссерля, а с анализа Марксова понятия «превращенной формы». «Превращенная форма есть форма существования сознания “внутри как вовне”... 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 только потому, что сознание не вполне индивидуально. Скорее, оно есть индивидуация некоего над-индивидуального первичного и окончательного. Гегель счел бы такую модель достаточной для того, чтобы вообще снять двусмысленную и непродуктивную двойственность внутреннего и внешнего. Есть единый сознающий себя мир, который знает себя через индивидуальный человеческий опыт, и индивидуальность – 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 производным 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.

«После Маркса (статьи, через Маркса у нас *имеется в виду «в русско-советской философии»*. – Д.Г.) 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]. Мамардашвили позаимствует идею включения сознания в некое «над», но, в отличие от Маркса, не говорит об условиях формирования сознания, появления его в мире, поскольку любые версии натурализма не были ему близки. Мамардашвили исходит из того, что сознание активно формирует собственный объект восприятия (феномен), но не замечает этого, сходу принимая этот объект за «объективную данность». Задача феноменолога как раз и состоит в том, чтобы реконструировать опыт сознания, который способствовал порождению объекта. Феноменолог перекладывает 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». Феномен есть предел реальности восприятия, и потому чашка передо мной и есть чашка. Спекуляции о «чашке самой по себе» выносятся за скобки. Мир по ту сторону восприятия не подлежит тематизации – если мир по ту сторону восприятия не может предъявить нам свой смысл, то корректным будет воздержание от суждения. Понятие смысла играет в феноменологии ключевую роль – человек живет не в мире вещей, но в мире смыслов. Бытие всегда уже дано мне как осмысленное либо не дано вовсе. Отсечение бессмысленного нумерального оставляет смыслы 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 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].

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. Он приводит тот же пример, но дает ему иную интерпретацию (сравнение есть в [Файбышенко 2013]): «...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. <...> 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. – Д.Г.) к городу Кёльну, но которое выступает передо мной как совершенно зримое материальное видение. Во сне я ведь вижу зримо *выполнение* моего смысла города Кёльна, то есть того, как я его понимаю» [Мамардашвили 2010, 237–238].

Различие в следующем. Гуссерль утверждает, что наполненность имени (Кёльн) смыслом возникает из прямого восприятия того, что мне дается. 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. Как только я вхожу в город и на меня обрушиваются цвета, запахи и звуки города, я обретаю смысл того, что есть город Кёльн в качестве непосредственной данности.

Для Мамардашвили же, чтобы город открыл мне свой смысл, я должен иметь какое-то особое впечатление, с ним связанное, какой-то *свой смысл*, индивидуальное ценностное переживание. Окунуться в звуки, цвета и запахи еще не значит наполнить понятие или имя смыслом. Все, что я вижу непосредственно, может остаться для меня бессмысленной чередой картинок. Так, можно посмотреть кинофильм как череду картинок и спросить потом: «Какой в этом смысл?» Можно вглядываться в каждую деталь отдельно взятого эпизода, а смысл все еще будет ускользать от нас. Гуссерль говорит нам: чтобы увидеть вещь (например, увидеть «дом»), нужно 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 можно видеть данный в переживании «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.** Чтобы прояснить намеченное выше различие, посмотрим, как понимается «смысл». Значение этого слова в русском языке отличается от многих европейских языков. Поскольку Мамардашвили работает с русскоязычным значением понятия «смысл», его можно называть «русским феноменологом».

В русском языке можно выделить *смысл-сущность*, *смысл-цель* и *смысл-ценность*. Смысл-сущность – это самое общее и наиболее употребительное значение «смысла», которое «всплывает» в философии чаще всего при тематизации эссенциалистских вопросов, связанных с обнаружением «чтойности» вещей и их эйдетической природы. Это же значение циркулирует в качестве самого тривиального – в значении «денотата», или «референта», то есть той части означения, которая соответствует объекту-сущности или тому, на что указывает обозначение. Во втором значении смысл определяется как образ цели или собственно цель. Это то, к чему можно стремиться как к полюсу достижимости, акту волеия, некоему финализирующему результату. Ближе всего к такому значению будет традиционная телеология, принятая в классической метафизике. Наконец, в третьем значении смысл определяется как ценность – как этико-эстетическая категория. В этом значении смысл означает содержательное «то, во имя чего» – как некую причастность благу, которое в пределе только и может являться объектом воли или желания.

Похоже, что для Мамардашвили были важны именно *ценностная* и *целевая* компоненты смысла. Целевое измерение смысла отвечает на мотивирующие вопросы: «почему это важно?», «почему это должно быть сделано?». Но даже в самой простой редакции этих вопросов мы увидим «второе дно» – ценностную компоненту. В каждом вопросе «почему?» кроется ценностное измерение. Ценностное измерение «смысла» отличается от денотативного, или реферативного, «значения», и Мамардашвили активно этим различием пользовался. Проще всего это увидеть на примерах. Так, если мы спрашиваем: «Каково значение предложения “куст сирени зацвел?”» – то им будет некоторое положение дел: куст сирени, который цветет. Но если мы собираемся надлить *смысл* 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, не вопрос о ближайшей или даже удаленной причине того или иного факта. Это вопрос о его онтологических основаниях, которые подразумевают ценностный подтекст. «Сирень зацвела, поскольку сейчас май», – такой ответ только отсрочит метафизический вопрос о принципиальных основаниях существования, так как вопрос о смысле можно переадресовать 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 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, и именно благодаря целевым и ценностным вопросам 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 (бессмысленно) *видим*, 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 ценен. А ценность города будет означать наличие некоторого личного опыта, связанного с этим городом. Целостность объектов образуется посредством индивидуальных смысловых связей. Объект становится осмысленным, если в связи с ним есть ценностный опыт. 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 положение дел в трансцендентальную рамку предельно-смысловых, ценностно-целевых вопросов. Сами эти вопросы не имеют ответов, – им нельзя дать утвердительно-позитивное определение, – но благодаря им мы осмысленно отвечаем на все остальные вопросы, формируем содержание всех прочих актов понимания. Говоря кантовским языком, Мамардашвили подразумевает 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 нас, 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 стать 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 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 не сводится и 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 исполнении 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.

Представим себе, к примеру, что мы читаем некий роман. В первом эпизоде происходит ограбление банка, во втором встречаются старые друзья, в третьем разрывается любовный треугольник, а в четвертом писатель садится писать книгу. Очевидно, что такой текст покажется нам в высшей степени непонятным: все герои совершенно разные и лишь по недоразумению появились в одном романе. Связь эпизодов от нас ускользает. Мы ищем эту связь и осознаем, что роман нужно читать как метафору жизни, состоящей именно из таких несвязанных сцен.

Другой пример. Допустим, мы читаем роман, состоящий из нескольких эпизодов, главным участником которых является один и тот же герой. Так, в первой сцене он оказывается свидетелем ограбления, во второй встречает старого друга, в третьей расстается со своей возлюбленной ради друга, а в заключительной начинает писать роман. В этом случае все события происходят с одним героем и пусть формальная и минимальная, но связь существует. Мы можем даже заподозрить, что целью автора являлось реалистическое воссоздание обычной жизни одного человека. Но даже теперь, несмотря на связность повествования, смысла мы здесь опять-таки не увидим, как и не видим его зачастую в человеческой жизни. Наличие связности не обеспечивает автоматически наличия смысла.

Жизнь отдельного человека, равно как жизнь человечества, представлена последовательностью таких сцен, где есть связь, но нет смысла. И когда мы спрашиваем о смысле жизни, мы ищем именно этот неуловимый смысл. Логическая связь, установленная между каждым эпизодом жизни, никак не может в этом поиске помочь. Спрашивая о смысле, мы спрашиваем о замысле, реализацией и проявлением которого жизнь и была. Это ценностное отношение к миру, которое автор держит в голове, когда 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 событий*. 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 целостность, схваченная в своей интимной для наблюдателя важности. Эпифания – это «феномен явленности истины или реальности, непосредственно являющихся в понимании» или «выделенные привилегированные явления мира». Так мог бы сказать о феномене Хайдеггер (о самораскрытии бытия в алетейе), но Мамардашвили акцентирует случайность 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 не случайно говорит о событии: он подчеркивает событийность как совместность, со-участие, содружественное бытие, то есть 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. 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, то есть как отказ мыслить 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. 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 Гуссерля и Мамардашвили в отношении краеугольных понятий «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. Видимо, есть основания утверждать, что Мамардашвили поистине являлся философом-трансценденталистом, развивавшим свой особый вариант феноменологии. Сущность метода подразумевает соединение 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, соотношение 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 аспекта конституирования феномена-события создают возможность главного – извлечения смысла. «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 и переводы – Primary Sources and Translations**

Гуссерль 2010 – Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010 (Husserl, Edmund G., *Cartesiansche Meditationen*, Russian translation).

Мамардашвили 1988 – Мамардашвили М.К. Феноменология и ее роль в современной философии (Материалы круглого стола) // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 43–85 (Mamardashvili, Merab, *Phenomenology and Its Role in Modern Philosophy*, in Russian).

Мамардашвили 1992 – Мамардашвили М.К. Превращенные формы (о необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 269–282 (Mamardashvili, Merab, *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, Merab, *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. С. 303–317 (Mamardashvili, Merab, *Language of Realized Utopia*, in Russian).

Мамардашвили 2010 – *Мамардашвили М.К.* Очерк современной европейской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010 (Mamardashvili, Merab, *Outline of Modern European Philosophy*, in Russian).

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

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

### **Primary Sources**

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

### **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 М.К. Мамардашвили // *Международный журнал исследований культуры*. 2013. № 3 (12). С. 35–40.

### **References**

Danko, Sofia V. (2013) “Did Wittgenstein Cancel Philosophy?”, *Vox. Filosofskij Zhurnal*, Vol. 15, pp. 171–190 (in Russian).

Danko, Sofia V. (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, pp. 66–70 (in Russian).

Faybyshenko, Victoria Y. (2013) “Encounter with Phenomenon: Embodiment and Disembodiment. On Some Features of Merab Mamardashvili’s phenomenological project”, *International Journal of Cultural Research*, Vol. 3, pp. 35–40 (in Russian).

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

### **Сведения об авторе**

**ГАСПАРЯН Диана Эдиковна** – кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Высшей школы экономики.

### **Author’s Information**

**GASPARYAN Diana E.** – CSc in Philosophy, Associate Professor in School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities of HSE National Research University.