

Г. В. Мелихов

## О феноменологии: Гуссерль, Хайдеггер и Шанкара\*

Здесь меньше говорят, больше молчат и больше видят — видят и те миры, которые, возможно, вообще невыразимы.

М. Шелер

Всех учили одинаково, но почему же ты, шельмец, стал первым учеником?

Е. Шварц

Меня попросили рассказать что-нибудь о феноменологии. Поскольку времени у нас не так уж и много, а материал по интересующей нас теме необозрим, я бы предложил вам «экономный», что в данном случае означает синтетический, способ повествования. Вместо того, чтобы говорить о феноменологии в чисто академическом ключе и, в частности, в привычной нам историко-философской перспективе<sup>1</sup>, я хочу предложить вам посмотреть на феноменологию как бы «изнутри» и попытаться выделить и описать одно только, но базовое, с моей точки зрения, фундаментальное *переживание*, которое лежит в основе феноменологической установки.

В свою очередь в реализации этой задачи — о переживании все же идет речь — ориентиром для себя я бы хотел избрать личный опыт в том смысле, что я буду думать о том образе феноменологии, который сложился в моем опыте мысли. Другими словами, все, о чем я буду говорить в этой аудитории, если и претендует на некую общезначимость, то

---

\* Данный текст представляет собой исправленную и доработанную лекцию, прочитанную для преподавателей Нижнекамского филиала Московского гуманитарно-экономического института. Нижнекамск, 14.05.02.

<sup>1</sup> То есть, отвечая на заранее заданные академической традицией вопросы: кто, когда, в чем и насколько оказался «виноват» «во всем этом».

исключительно в той мере, в какой сходные переживания может обнаружить в себе каждый слушатель.

Мне представляется, что такой подход к изложению предмета нашей встречи уместен по двум причинам, одна из которых прямо никак не связана с темой нашей беседы. С нее я, во избежание недоразумений, и начну. Мне всегда казалось, что философия порою напоминает забавную интеллектуальную игрушку: вдоволь наигравшись ею, мы, довольные собой, отправляемся восвояси... А между тем хотелось бы надеяться, что философия заслуживает лучшей участи — ведь находятся же люди, которые безропотно вверяют ей свои жизни. Чудаки! Они думают, что философ вовсе не обязан играть словами, как мыслями. Дело, по всей видимости, обстоит гораздо серьезнее — философ убежден, что хорошо «продуманные» мысли укоренены не в словах, а в *бытии*, то есть мысли существуют независимо от того, кто наблюдает их извне, со стороны (как чужие мысли) или осознает изнутри. Более того, философ верит, что знания, которые он открывает в свете бытия, способны радикально изменить его привычное восприятие и образ жизни. Поэтому философия, с этой, не могу не сказать, странной, точки зрения, представляет собой еще и *опыт*, опыт мысли и опыт самотрансформации. Должен признаться: чудаки всегда вызывали у меня искреннее уважение — я всецело доверяю всему, что они говорят и делают<sup>2</sup>. Если они говорят, что философия есть опыт, что ж, значит, так тому и быть. Именно поэтому я рискую выступить в этой аудитории от себя лично.

Одно замечание попутно. Меньше всего мне бы хотелось думать, что все сказанное выше может быть истолковано в том общераспространенном, но малопонятном смысле, что философия, якобы, занимается изучением человека и его так называемой «жизни». В какой-то очень широкой и отдаленной философской перспективе с этим тезисом, вероятно, и можно согласиться. Но, обратите внимание: Форест Гамп никогда не интересовался *своей* жизнью, он вообще ничего не имел своего. Может быть, именно поэтому он — полный идиот в глазах других людей — оказывался абсолютно уместен

---

<sup>2</sup> См. замечательный фильм Р. Земекиса «Форест Гамп».

в своих «безумных» с обычной человеческой точки зрения действиях. Даже тогда, когда философия непосредственно обращается к человеку, она смотрит на него так, как будто его и нет вовсе. Нет, это не заурядное снобство философствующего — тебя нет, потому что я несоизмеримо лучше. Просто то, что интересует философию в человеке, не является собственно или исключительно человеческим. Поэтому всякого рода экзистенциальные «вкусности» — тоска-одиночество, конечность-заброшенность, счастье-забота и т. д., — которыми мы в изобилии, до желудочных колик, до «тошноты» потчует себя — все это не имеет прямого отношения к философии и зачастую представляет собой распространенную среди интеллектуалов фобию, называемую на языке гештальттерапии «дефлексией» — болтовней, позволяющей нам оставаться в безопасном контакте с терапевтом (или просто другим человеком) и не говорить о действительных проблемах. Философию интересует не человек и его жизнь, а *мысль* о чем угодно, в том числе и о человеке, но обладающая свойствами бытия, то есть мысль в форме объективного, и уже поэтому не-человеческого, *понимания*<sup>3</sup>. Если философ и берется обсуждать что-то «жизненное», например, страдание, то исключительно в качестве вещи, с которой можно работать, например, его могут интересовать *причины* страдания. В таком случае философ мыслит уже не жизнь, а саму «*мысль* о страдании» и реальности (сколь бы далеки они не были от нас), с этой мыслью сопряженные, что, поверьте, представляет собой опыт не менее экзистенциально насыщенный, чем пребывание в гуще повседневной, самой наиреальнейшей «жизни».

Вторая причина, по которой я рискую обращаться к личному опыту при обсуждении нашей темы, заключена в истории феноменологического движения. Дело в том, что феноменологическая философия изначально позиционировала себя как личное дело философствующего<sup>4</sup>. Феномено-

<sup>3</sup> Понимания, как бы сказал Д. Б. Зильберман, «могущего быть прихваченным полнотой откровения». См.: *Зильберман, Д. Б. Генезис значения в философии индуизма*. М., 1998. С. 31.

<sup>4</sup> *Гуссерль, Э. Картезианские размышления*. СПб., 1998. С. 51.

логия отмечена пафосом самостоятельного и ответственного *начинания*, продумывания заново фундаментальных оснований знания — понятно, что у такой установки не может быть никаких общепризнанных внешних канонов, кроме предельно общих методологических ориентаций. М. Шелер работал совершенно независимо от Э. Гуссерля, который относился к нему настороженно, хотя и признавал его гениальность. М. Хайдеггер — талантливейший ассистент Э. Гуссерля, «ученик чародея», его надежда и опора в будущем, на деле оказался наибольшим разочарованием «мастера». Позже уже М. Хайдеггеру пришлось отрешиваться от «обвинений» в принадлежности к экзистенциальной — насквозь феноменологической — философии... Вот уж ирония судьбы! Поэтому вопрос о существовании феноменологической «школы» является достаточно спорным. Таковой, на мой взгляд, в принципе быть не может, что и констатировал еще в 1914 году М. Шелер: никакой феноменологической «школы» нет, есть лишь группа исследователей, которые разделяют общую феноменологическую позицию и установку<sup>5</sup>. С тех пор практически ничего не изменилось. Конечно, многое в феноменологическом движении выглядит сегодня основательнее, солиднее, если хотите, — столько имен (М. Хайдеггер, Э. Левинас, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр и др.), огромное, просто необозримое количество работ, посвященных изложению феноменологического метода и бесчисленным приложениям этого метода к самому разному материалу — психологическому, лингвистическому, социологическому, искусствоведческому, религиоведческому и т. д. Но при всем этом можно смело утверждать: как не было прежде, так и ныне нет никакой феноменологической школы. Более того, сегодня как будто нет даже и самой феноменологии... Есть деконструктивизм, есть шизоанализ, есть еще что-то, а вот феноменологии нет! На самом деле, это, конечно же, не так. Ну нет к феноменологии интереса со стороны широкой академической общности, ну что поделаешь, нет — и не надо. Тем более интересно в этой ситуации, следуя не философской моде,

<sup>5</sup> *Шелер, М. Феноменология и теория познания* // Избр. произведения / М. Шелер. М., 1994. С. 198.

а собственно философскому пафосу начинания самому попробовать на «вкус» — что же это такое феноменология? Тогда, может быть, действительно окажется, что никогда не было феноменологической философии, не было особой «школы», нет «движения», а была и есть особая установка и позиция, которая в существенных чертах совпадает с философией как таковой, в той мере, конечно, в какой философия является *опытом* работы с мыслью<sup>6</sup>.

Вот давайте и попробуем испытать на себе некоторые возможности феноменологической установки. Уверяю вас, мы ничем не рискуем! И первое, что мы сделаем — это постараемся вдуматься в смысл «переживания».

\* \* \*

Действительно, почему, собственно, мы говорим о *переживании*? Это, пожалуй, необходимо обосновать. Дело в том, что феноменология в замысле своем представляла собой попытку ответить на вопрос: что происходит в нас, когда мы мыслим<sup>7</sup>. Поэтому Э. Гуссерль, один из основателей (наряду с Ф. Brentano) феноменологии, нередко определял ее как теорию логических переживаний<sup>8</sup>. Речь должна была идти не о предмете как таковом, а о его *данности* нам, нашему сознанию. Знаменитый гуссерлианский призыв «возвращения к вещам» означал необходимость философа занять позицию, в которой возможен живой, интенсивный опыт переживания мира. Предполагалось, что всякому суждению о каком-либо факте должно предшествовать глубокое *вживание* в смысл изучаемых фактов<sup>9</sup>. Итак, не предмет сам по себе, а его переживание, интимнейший, непосредственный контакт с предметом, его данность нам в опыте созерцания до всех и всяческих концептуализаций.

<sup>6</sup> Именно об этом, с моей точки зрения, писал в свое время М. К. Мамардашвили. См.: *Мамардашвили, М.* Феноменология — сопутствующий момент всякой философии // Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. М., 1992. С. 100—106.

<sup>7</sup> *Свасьян, К. А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван, 1987. С. 68.

<sup>8</sup> Там же. С. 68.

<sup>9</sup> *Шелер, М.* Указ. соч. С. 200.

Вопрос стоит перед нами чрезвычайно интересный, а может быть, даже и насущный — что значит *вжиться* в изучаемый предмет? Что это еще за эмпатия такая, давно изжитый эпистемологический пережиток? Но не будем торопиться с выводами и задумаемся вот о чем: *переживать* «изучаемые факты» — не значит ли это, по крайней мере, не говорить об интересующем тебя предмете до тех пор, пока ты не *почувствуешь* твердой уверенности в том, что все, что ты скажешь, будет исчерпывающим образом соответствовать твоему пониманию сути дела. В противном случае лучше молчать. *Переживать* изучаемое — не означает ли это полное доверие тому едва уловимому чувству, которое, если прислушаться к нему, явственно говорит нам о *значимом* присутствии предмета мысли в нас, в нашем живом восприятии и актуальном опыте. В таком случае *переживать* означает только одно: говорить всегда и везде единственно о том, к чему мы оказываемся лично причастны, и не о чем более — ведь не каждый предмет мысли может быть поистине «твоим». *Переживать* «изучаемые факты» означает также — вот уж совсем нелепость — смотреть на мир как бы «глазами» предмета, открывшего нам свою «индивидуальность», на время забыв о себе и «растворившись» на миг — почему бы и нет? — в его живом восприятии.

Но довольно рассуждений о «смысле переживания», не лучше ли попробовать что-то сделать самим и реально испытать себя в познании посредством тождества с изучаемым предметом.

Вот перед нами лежит обычный листочек бумаги: что мы *переживаем*, когда рассматриваем его? Мы видим листок бумаги формата А4, насыщенно белого цвета, он прямоугольной формы, чуть шероховатый на ощупь, с немного загнутыми на углах концами, к тому же всегда могущий быть испорченным, например, моим совершенно чудовищным подчерком... Но о чем это я? Вместо того, чтобы говорить о своем *переживании* созерцания листка бумаги, его чистом восприятии, я оказываюсь вовлеченным чуть ли не в логическую процедуру определения понятия, перечисления его существенных или совсем несущественных признаков. Чистое восприятие заменяется предзаданным, вербально оформленным знанием. Что-то мы *уже* знаем про формат бумаги, что-то про цвет и форму, что-то про «письмо»... Попробуем,

однако, немного встряхнувшись<sup>10</sup>, расширить поле своего восприятия. Действительно, интересующий нас листочек бумаги лежит на столе, и потому в поле моего восприятия попадает и он — немного поцарапанный, темной лакировки стол, отражающий массу падающих прямо на него огней (свет от «ламп дневного освещения»). Вот я отворачиваюсь в сторону, привлеченный вдруг пробившимся ко мне запахом духов, — где я встречал его раньше? — и тут же боковым зрением вижу свой листочек, но в совершенно ином обличье. Лишенный своей привычно строгой формы, он превратился в одно из множества световых пятен на полировке стола — результат игры света в нашей аудитории... Я думаю, не стоит продолжать эту игру дальше: боюсь, знакомый запах духов уведет меня слишком далеко в сторону от обсуждаемой темы... В *переживании* мы воспринимаем не отдельный листок, вместе с ним и через него мы оказываемся сопряженными с близлежащим миром, в который мы в силу тех или иных обстоятельств оказались вовлеченными. *Переживание*, таким образом, фиксирует не отдельную вещь, а некоторую *связность* вещей, людей, света, ощущений и еще много чего. Эту связность «поздний» Э. Гуссерль называл «жизненным миром», а «ранний» М. Хайдеггер «мирностью»<sup>11</sup>. Сосредоточиваясь на переживании только одной вещи, мы попадаем в *целый* мир, почему-то — вот незадача — родной нам и близкий...

Итак, важной чертой феноменологической установки является переживание мира как расколотого на мир подлинный — интимно с нами связанный, пронизанный глубинными отношениями, допредикативный, но в то же время живой и становящийся, и мир неподлинный — мир «слов и вещей», мир концептуализированный и дискурсивный, мир готового знания, устоявшихся представлений. Иными словами, глубоко прав был поэт, сказав однажды: «мысль изреченная есть ложь», предвосхитив тем самым азбучную феноменологическую истину.

<sup>10</sup> Подобно тому, как это делают после купания некоторые из братьев наших меньших — один характерный жест, и сонм водяных брызг-знаний слетает с нас навеки.

<sup>11</sup> См.: Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004. С. 232–234. Хайдеггер, М. Бытие и время. М., 1997. С. 63–65.

\* \* \*

А вот это уже интересно, потому что не совсем понятно. Прежде мы говорили о том, что философию интересует мысль сущностная, нечеловечески крепкая и цельная. В противном случае, зачем нам мысль? Когда же мы включаемся в процесс наблюдения за мыслью, через какое-то время у нас появляется возможность обнаружить себя в смысловом поле («жизненном мире»), который, согласно М. Хайдеггеру, а также М. Прусту, оказывается тесно связанным с нашей личной историей и биографией<sup>12</sup>. Бытие, скажет М. Хайдеггер, есть время<sup>13</sup>, и по-своему он будет прав. Мысль укоренена в бытии, а бытие немислимо без человека. Какой бы глубокой и правильной не была мысль, она может быть либо наша, помысленная нами, либо чужая. Лучше, чтобы она была наша, усвоенная и переваренная кем-то лично. В принципе ничего не меняется даже в том случае, когда мы, подобно М. Хайдеггеру в его «Бытии и времени», пытаемся выделить и описать всеобщие и необходимые формы экзистенциального опыта. Бытие оказывается в любом случае прочно связанным «конечностью». Но давайте зададимся вопросом: а по-

<sup>12</sup> В частности, этот факт принадлежности мысли «жизненному миру» мыслящего означает: наблюдение за мыслью не осуществляется из некоей абсолютно «чистой», незаинтересованной позиции, в которой наблюдатель искусственно устраняет свои собственные «пристрастные» реакции на предмет мысли. Напротив, путь к сущностно-крепкой и цельной мысли пролегает через осознание специфики мышления *самого* наблюдателя во всем многообразии контекстуальных связей этого мышления. Так М. Хайдеггер контекстуальную природу *философской* мысли выражает следующим образом: философия (как метафизика) есть «вопросание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставленными под вопрос», и потому «философия имеет смысл только как человеческий поступок», то есть философия в поле своего вопрошания включает и *меня самого*, философствующего «здесь и сейчас». См.: Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики // Время и бытие / М. Хайдеггер. М., 1995. С. 333, 341.

<sup>13</sup> Время, писал М. Хайдеггер, представляет собой «горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия...». См.: Хайдеггер, М. Бытие и время. М., 1997. С. 17.

чему собственно бытие есть *только* время? Зачем отождествлять *все* допредикативное поле сознания с «жизненным миром», который, в соответствии с мыслью М. Хайдеггера, оказывается еще и *моим* миром? Главная трудность для нас здесь состоит в следующем: вместо того, чтобы рассматривать интересующий нас предмет, мы в какой-то момент оказываемся «лицом к лицу» с самими собой. И в пору нам возопить: «Доколе?» А может быть, возможен какой-то иной опыт переживания «видения листка бумаги»?

В поисках ответа на поставленные выше вопросы позвольте мне вернуться назад к теме, на мой взгляд, более привлекательной, чем философия «раннего» М. Хайдеггера — к разговору о чудаках.

Наверное, хорошо быть такими умными, как Эдмунд Гуссерль, Мартин Хайдеггер или даже Марсель Пруст, беспрестанно думающими мысли, а если ты «пуст» и без-умен, как Форест Гамп, как быть тогда? Тогда тебе не надо думать мысль, потому как ты *уже* находишься в источнике любых мыслей. В лучшем случае Форест говорил: «Я не понимаю!» («Может быть, дело во мне, но в колледже было много непонятного»). Форест не думал мысли и вообще не занимался познанием, потому что он сразу и целиком оказывался там, где нужно — у самой сути дела. Как это ему удавалось? Очень «просто». Форест Гамп дословно делал все то, о чем его просили в настоящий момент («Эта игра [пинг-понг. — Г. М.] очень проста: никогда не своди глаз с шарика»). Разумеется, самое важное здесь то, *как* он это делал. Мы часто исполняем чьи-то просьбы или даже — чего уж там говорить — приказы, но толку от этого почему-то бывает мало. Все дело в том, что Форест Гамп обладал удивительным свойством, которого, как правило, лишено большинство из нас, — он был абсолютно, исчерпывающе *доверчив* не миру в целом, нет — там много непонятного, но конкретным людям: сначала, как и положено, маме («Она умела все объяснить так, чтобы мне было понятно»), потом возлюбленной («Беги, Форест, беги»), еще позже — другу («Эй, Форест, не хочешь заняться кривоточным бизнесом? Я буду капитаном, ты — старшим помощником, все будем делить пополам»), а также некоторым другим людям, с которыми он в разное время оказывался рядом. Это доверие было настолько полным, что вопрос о том, что

же представляешь собой *ты*, в чем *твое* призвание, как-то сам собой отпадал. В течение своей жизни Форест Гамп был лучшим игроком в американский футбол, затем чемпионом по настольному теннису. Он служил в армии, воевал, занимался кривоточным бизнесом, просто постригал газоны («потому что нравилось»), но за что бы Форест Гамп ни брался, у него — полного идиота — все непременно получалось наилучшим образом. И при всем этом он был абсолютно «не у дел». Форест Гамп никогда не имел *своего* дела. Жизнь как бы протекала сквозь него — он ни к чему не стремился, ничего не искал — ни свободы, ни славы, ни денег. Все это само приходило к нему, абсолютно отрешенному. Он хотел одного — быть рядом с возлюбленной, которая, впрочем, хотела совсем другого. Форест Гамп был явно человеком «не от мира сего», и потому «бытие» его не есть *только* время. Все, что у него было, принадлежало не ему: немного его близким людям, а еще больше чему-то совсем другому...

Форест Гамп — не Эдмунд Гуссерль и не Мартин Хайдеггер. Форест Гамп вообще не был мыслителем, хорошим или плохим, но он *реально* делал то, к чему в *мышлении* своем призывал М. Хайдеггер — спонтанному действию из своего *вот-бытия*, из глубины своей фактичности<sup>14</sup>. Для этого Форест Гамп в жизни своей должен был совершить нечто *немыслимое* — навсегда расстаться с самим собой, любимым. Поэтому и переживания у него должны быть какие-то другие, бессубъектные.

А теперь давайте попробуем проделать небольшой мысленный эксперимент и представим себе нечто совершенно невозможное: среди нас в этой аудитории оказался Форест Гамп. Мы убедительно просим его: «Смотри, Форест, на этот листок обычной бумаги и расскажи нам о том, что ты ви-

<sup>14</sup> В своем письме Карлу Левиту (1921) М. Хайдеггер, очевидно, выражая идеал своей философской работы, писал: «Я делаю лишь то, что должен и считаю необходимым делать, и делаю это так, как могу — не приспособливая мою философскую работу к культурным задачам всеобщего «сегодня»... Я работаю, исходя из моего «Я есть» и из моего духовного — и вообще — фактического происхождения». См.: Сафрански, Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М., 2002. С. 179.

дишь». Что бы он увидел и пережил? Я полагаю, все происходящее могло бы выглядеть примерно так: «Чистый лист бумаги белый шероховатая на ощупь тысячи и тысячи мелких ворсинок приходят в соприкосновение с поверхностью моих пальцев ощущение контакта с человеческой кожей высушенной на солнце пергамент старческой кожи почему-то люди бояться старости да и не белая она вовсе точнее не совсем белая множество мутно-серых почти прозрачных пятен точки наверное не совсем качественная выработка а вот здесь справа складки кто-то брал бумагу в руки правая рука крепкая вмятина с несколькими расходящимися в стороны изломанными линиями едва заметное пятно пот или жир загнутые совсем немного уголки бумаги наверное хранили не там где нужно или упаковка была плохая кто ее делал...» Первоначально все увиденное Форестом вполне «укладывается» в рамки гуссерлианской концепции *интенциональности* — сознание есть всегда сознание чего-то, оно предметно. Только восприятие предмета «по-форестгамповски» будет отличаться большей углубленностью и всеохватностью, чем наше обычное. Я даже не могу себе представить, что бы увидел еще Форест Гамп, но не это сейчас для нас важно. Напомню: Форест Гамп привык дословно выполнять чьи-либо просьбы. И это — момент решающий. Спустя некоторое (и достаточно длительное) время Форест Гамп, углубившись в детальное созерцание листка бумаги, обрел бы новое переживание: он *реально* стал бы тем, что видит — листком белой писчей бумаги<sup>15</sup>, когда проведенная карандашом или шариковой ручкой черта на бумаге громким эхом отзывается в твоём теле — это по тебе «пищут»; когда сжатая в чых-то крепких руках бумага отражается синяком на твоей руке и т. д. Не дай Бог, чтобы бумагу скомкали или — еще того пуще — порвали! Уверяю, каждый из вас наверняка знаком с такими переживаниями, которые на языке современной психологии называются «трансперсональными переживаниями»<sup>16</sup>. Разуме-

<sup>15</sup> Так Форест Гамп сливался с теннисным шариком, воистину становясь им.

<sup>16</sup> См. книги основателя трансперсональной психологии С. Грофа, и в частности: *Гроф, С. За пределами мозга*. М., 1993.

ется, я немного сгущаю краски, но вспомните ситуации, когда вы, переживая за отсутствующих близких вам людей, определенно знаете: что-то не так, ему/ей плохо. И вы буквально рветесь (не без оснований) на помощь. Для нас здесь важно даже не это — мало ли у кого какие бывают переживания. Но обратите внимание: если мы признаем факт существования подобных переживаний, нам придется выйти за пределы гуссерлианской концепции интенциональности, оставляющей «за бортом» своего рассмотрения реальность. Э. Гуссерль утверждал: феноменологию интересует не реальность как таковая, а ее *данность* индивидуальному сознанию. Форест Гамп если и воспринимает листочек бумаги сознанием, то каким-то особым, расширенным и *не своим* сознанием — он сам есть этот листочек. Выход за границы гуссерлианского понимания сознания, во многом ориентированного целями исключительно познавательными, не означает выхода за пределы сознания вообще. Кто знает, может, сама наша реальность есть лишь *другой* уровень, более сложный, все того же сознания...

Переживание Фореста Гампа уносит нас совсем в другое место — прочь от «жизненного мира», куда-то, где ты не просто познаешь истину, но и впрямь становишься ею. А это, простите, уже совсем другая реальность.

Еще одной — второй — важной чертой феноменологической установки является переживание подлинного мира как последней, предельной или даже абсолютной реальности. Вот так: или все или ничего. Феноменологии свойственна категоричность. Зачем отправляться в путешествие, если ты знаешь, что цель — истина — в конце концов не будет достигнута? Насколько я могу судить, эта категоричность в высшей степени была характерна для чудака Э. Гуссерля — бескомпромиссного специалиста по фундаментам, если искавшего, то непременно последних оснований. Но эта бескомпромиссность мысли ослабевает уже у М. Хайдеггера. Причина сей немощи, на мой взгляд, кроется в слабости его личной позиции. Несмотря на все воззвания к открытости, мышлению М. Хайдеггера не хватало форестгамповской *цельности*, внешним выражением, отзвуком которой была безусловная, почти нечеловеческая доверчивость, подлинная открытость. В противном случае М. Хайдеггер должен был философствовать мыслью, захватившей *все* его существо, а

не только мышление<sup>17</sup>. Ну что поделатъ, не был Мартин Хайдеггер чудачком!

Феноменология в замысле своем также не была лишена известного рода чудачества. Подумайте сами: много ли найдется сегодня людей, которые согласятся с утверждением, что основания нашей, то есть собственно человеческой, жизни имеют природу мысли? «Практика», «деятельность», «письмо», «бессознательное» — все, что угодно, но только не мысль. Это значит, кстати, что философия в феноменологической своей форме обращается к осмыслению реалий, которые *объектами* никогда быть не могут. Одна мысль может быть «прочитана» только с помощью другой мысли. Но мысль мысли рознь. Форест Гамп как будто не мыслит, но он явно действует из источника, который также есть мысль, но другая, *объемлющая*. Знание Фореста Гампа бессловесно, это чистое переживание. Оно не представляет сущность, а само есть сущность, то есть Форест Гамп, его Я и есть эта искомая сущность. Это знание посредством тождества, захватывающее нас целиком и развивающее.

\* \* \*

Вот мы и подошли к последней на сегодня характеристике феноменологической установки, которую я бы хотел обсу-

<sup>17</sup> Невероятно сложный и деликатный вопрос отношения мышления и личности М. Хайдеггера обсуждали лично знавшие его К. Ясперс и Х. Арндт. Так, К. Ясперс в письме к Х. Арндт писал: «Можно ли, будучи нечистой душой — т. е. душой, которая не ощущает своей нечистоты и не предпринимает постоянных попыток вырваться из нее, а продолжает жить бездумно в грязи, — в своей правоте созерцать чистейшее? [...] Странно, что он знает нечто такое, о чем сегодня вряд ли кто догадывается». Х. Арндт отвечала: «То, что Вы называете нечистотой, я бы назвала бесхарактерностью, но в том смысле, что у него нет буквально никакого характера и определенно нет никаких особо плохих качеств. При этом он живет с такой глубиной и страстностью, которые нелегко забыть». А вот еще одно любопытное свидетельство: «Хайдеггер, вспоминая Георг Пихт, был полон «сознания», что «он как бы разбит» непосильной для него ношей мышления. Иногда он чувствовал: «то, о чем ему приходилось думать», представляет «угрозу» для него самого». Цит. по книге: *Сафрански, Р.* Указ. соч. С. 417–418.

дить вместе с еще одним чудачком — Шанкарой, известным мыслителем, поэтом, проповедником и саньясином (монахом), признанным основателем адвайта-веданты (философии недвойственности), жившим в VIII веке н. э. в далекой Индии. Я обращаюсь к его творчеству только потому, что интересующая меня тема целостного и развивающего знания выражена у него по-восточному выпукло и бескомпромиссно.

Шанкара нередко воспринимается как один из ярких представителей «пути знания» — джняна-марга, ищущего духовного освобождения (мокши) исключительно с помощью средств *осознания* высшей реальности — а чем еще другим может заниматься философия?! Иными словами, мокша понимается в адвайта-веданте как специфическое состояние сознания, которое не достигается — оно всегда есть, но разъясняется, осознается<sup>18</sup>. Давайте разберемся с этим положением.

Шанкара — не Хайдеггер, но он очень напоминает Гуссерля, по крайней мере, в том, что избирает сознание в качестве материала и инструмента философствования. Вместе с тем Шанкара уходит «далеко на Восток» от европейца Гуссерля, считая, что сознание *непосредственно* связано с высшей реальностью, оно само и есть эта реальность. Шанкара никогда не согласился бы с чрезвычайно узкой, функциональной по-сути трактовкой сознания *только* как материала и технического средства познания, потому что для него — представителя радикально монистической философии — все есть сознание. Абсолютная реальность (Брахман) имеет природу мысли и потому не является объектом, познаваемым с помощью средств, которые мы используем для описания внешнего мира. В абсолютной реальности можно только быть, полностью соответствуя ей. Для этого надо «вспомнить», осознать, что и *ты* тоже есть Брахман. Это *индивидуальное* осознание себя Брахманом, тождество с ним и есть Атман. Таким образом, Шанкара — это не столько типичный европеец Эдмунд Гуссерль, сколько нетипичный американец Форест Гамп, научившийся виртуозно владеть разнообразными

<sup>18</sup> *Зильберман, Д. Б.* Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка // Генезис значения в философии индуизма / Д. Б. Зильберман. М., 1998. С. 305.

рефлексивными техниками. И в самом деле, Атман в адвайте представляет собой основу сознания, он заложен во всяком индивидуальном опыте и суждении как его фундирующая предпосылка<sup>19</sup>. Казалось бы, Атман Шанкары представляет собой то же самое, что и гуссерлианское трансцендентальное Я — интенциональную первооснову мира<sup>20</sup>. В действительности, однако, все не так просто. Повторяю: Шанкара — это Форест Гамп, а это значит, тот, кто ищет познания посредством тождества. Для Гуссерля трансцендентальное Я — это всего лишь эпистемологическая модель, абстракция, шаг в построении *рассуждения* относительно конститутивной деятельности сознания. Для Шанкары Атман — *реальность*, переживание единства с которой приводит индивида к спасению (мокша), то есть это такое переживание целостности, которое кардинально изменяет жизнь человека. Все остальное — иллюзия, майя.

Но самое интересное для развития нашей темы состоит в том, что все три наши героя — и Гуссерль, и Форест Гамп, и Шанкара были едины в понимании повседневной человеческой жизни как в основе своей иллюзорной. Когда Шанкара прямо заявляет об иллюзорности мира<sup>21</sup>, а Гуссерль лишь косвенно признается в этом, выражая недоверие существу в процедуре феноменологической редукции<sup>22</sup>; когда, наконец,

<sup>19</sup> *Исаева, Н. В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 64.

<sup>20</sup> В своей работе «Картезианские размышления» Э. Гуссерль, характеризуя трансцендентальное Я, в частности, писал: «Объективный мир, который есть для меня, который когда-либо для меня был и будет, сможет когда-либо быть, со всеми своими объектами, черпает... весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня обладает, из меня самого, из меня как трансцендентального Я...». См.: *Гуссерль, Э.* Указ. соч. С. 85.

<sup>21</sup> Вселенная, с точки зрения Шанкары, образована волшебными переливами майи — завесы или магической иллюзии, скрывающей иную, неизменную сущность. Подобно тому, как веревка в руках факира кажется змеей, а раковина может издали мниться куском серебра, многообразные свойства мира лишь временно накладываются на его истинную, неподверженную изменениям и развертыванию основу — Брахман. См.: *Исаева, Н. В.* Указ. соч. С. 63.

<sup>22</sup> Феноменологическая редукция представляет собой «универсальное лишение значимости («сдерживание», «вывод из игры»)

Форест Гамп по-детски наивно и открыто (ну что взять с идиота!) отрешенно идет как бы «сквозь» жизнь, — все они прямо, косвенно или «наивно» не то, чтобы «уходят от мира», но признают несамодостаточность и даже ущербность *этого* мира. Сразу хочу предупредить: безумно отрицать фактичность того, что происходит за нашим окном или здесь — в этой аудитории. Индийский философ, а тем более — немецкий говорят не об этом. Майя — это покров, который застилает наши глаза: что-то очень важное мы *не хотим* понять. Оттого и страдаем. Не в мире дело — все уже и так есть, а в *нашем* сознании. Его — сознание — и необходимо трансформировать. Мир иллюзорен без понимания, потому он и столь тягостно несамодостаточен. Таким образом, майя — это и авидья, *неведение*, непонимание движущих сил посюстороннего мира. От непонимания и необходимо исцелиться. Но что нужно понять? Шанкара без околичностей заявит: «Необходимо понять то, что Брахман и Атман, то есть *Он и ты* в основе своей — единое целое». Ответ более осторожного Гуссерля будет иным: «Прежде всего нужно понять, что ты есть “сознание о ...”. Сначала научись наблюдать за своими мыслями, а там — посмотрим». А вот Форест Гамп, думается, здесь вообще промолчит<sup>23</sup>... Стало быть, переживание иллюзорности мира не бесконечно. Где-то там, за порогом привычного и обыденного скрывается иная жизнь — кристально чистая, ясная («Брахман» Шанкары или гуссерлианское «трансцендентальное поле сознания»), и для того, чтобы прикоснуться к ней — вот она мысль! — необходимо стать другим. Хотя бы чуть-чуть.

всех точек зрения в отношении предданного объективного мира, и таким образом, в первую очередь, точек зрения в отношении бытия (соответственно, — бытия, видимости, возможного, предполагаемого, вероятного бытия и т. п.)». См.: *Гуссерль, Э.* Указ. соч. С. 77.

<sup>23</sup> Когда М. Хайдеггера спросили, имеет ли экзистенция религиозный смысл, он ответил молчанием, которое спрашивающий — религиозно настроенный человек — оценил положительно: «ничто не может говорить безусловнее и громче, чем существенное молчание». Впрочем, и сам М. Хайдеггер на одном из своих семинаров прояснил смысл этого многозначительного молчания: «Мы оказываем теологии уважение, умалчивая о ней». См.: *Сафрански, Р.* Указ. соч. С. 190.



Но все это как будто теория, нас же интересуют переживания. Действительно, философия Шанкары представляет собой опытное, *переживаемое* знание. Иначе и быть не может — Брахман не является внеположенным нам объектом. Что ж, давайте рассмотрим это знание теперь и с опытной его стороны.

Обычное наше восприятие построено на конвенциональном обусловленном различении — мой взгляд скользит по столу, предметам, лежащим на нем, включая и наш пресловутый листочек бумаги, лицам и телам людей, переходит к окну и тому, что я вижу за ним — деревьям, облакам и т. д. В основе же восприятия Шанкары лежит опыт переживания единства мира, опыт *целостности*. Поэтому все, что от нас требуется, — это усилие по разотождествлению с миром конвенциональных связей, называемых «окружающими предметами», и прозрения за ними какой-то иной реальности. Вот и попробуем это сделать, опираясь на древнюю ведантийскую технику объективации собственных состояний сознания. Я продемонстрирую вам только один ее элемент в качестве примера, типичи построения рассуждения. Прежде всего утвердимся в убеждении («доверимся», по-форестгамповски), что существует факт, формулируемый в следующем тезисе: «У меня есть восприятие, например, вот этого листочка бумаги, но я — это не мое восприятие». Постараемся со всей возможной для нас силой осознать этот факт. Когда некто говорит: «Я вижу нечто», «Я ощущаю нечто» — это, согласно Шанкаре, пример ложной идентификации Я с теми психологическими состояниями, которые бесконечно меняются и зачастую противоречат друг другу. Например, в одной проекции восприятия наш листочек бумаги может выглядеть абсолютно белым, а если присмотреться, все это окажется полной иллюзией. Поэтому мы не можем сказать: «Это я воспринимаю листочек бумаги». Вместо этого следует сказать: «Во мне случилось восприятие...». Мы объективировали состояние сознания, связанное с восприятием белого листка бумаги, разотождествились с ним, намекнув на то, что Я представляет собой нечто иное. По крайней мере, Я в данном случае — это *другое* состояние сознания, не связанное с восприятием реального объекта. Состояние «мокша», таким

образом, достигается в результате последовательно *сознательных* усилий индивида по снятию ложных идентификаций, заставляющих человека страдать, и завершается состоянием отождествления индивидуального сознания со специфическим «объектом» — Брахманом. Все. Случилась реализация. Шанкара осознал Брахмана, пережил это и рассказывает о своем опыте нам.

В этом шанкаровском опыте реализации для нас важно следующее обстоятельство. Отождествление индивида с Брахманом, переживание единства и целостности, которое, кстати говоря, для Шанкары всегда чревато творческим движением, новой мыслью, откровением, непременно вызывает глубинные изменения во всей структуре его личности. Фактически этот опыт переживания целостности (в форме осознания Брахмана) равнозначен *развитию*, поскольку в свете этого опыта происходит переструктурирование, перегруппировка многих уже имеющихся, привычных составляющих человеческой жизни. Как будто приобретается некое новое «качество», позволяющее видеть и понимать с иной — более значимой и глубокой — точки зрения.

Если Э. Гуссерль учил нас ориентировать свое философствование на знание переживаемое, *лично* усвоенное и переваренное, то есть на опыт мысли; если Форест Гамп показывал нам, что этот опыт мысли в качестве важнейшей своей составляющей содержит специфически «философское» отношение к жизни — одновременно отрешенное и предельно доверчивое, открытое, вплоть до тождества с интересующим нас предметом, то Шанкара в своем опыте мысли призывал нас к другой «невозможности» — думать *в себе* только те мысли, которые могут нас изменить. А таких мыслей, оказывается, не так уж и много. Напомню: для Канта их всего три, а для Сократа и Шанкары и того меньше — одна.

В заключение нам остается только обозначить еще одну — третью и последнюю на сегодня — черту феноменологической установки: это ее ориентация на переживаемое знание, знание, обретаемое посредством тождества, которое способно радикально изменить человека. Если, конечно, кто-то хочет этого. Знание, говорят, это сила.

\* \* \*

Конечно, мне будут возражать, и я не буду против. Поэтому и говорю: в основе феноменологического взгляда на мир лежит своеобразная реализация — предчувствие и ощущение за привычным и обыденным, знаково-оформленным и вообще объективированным миром, живой реальности, обладающей природой мысли; реальности, которая для феноменолога самообнаруживает, манифестирует себя в каждом из нас, если мы решаемся обратиться к себе, начинаем *жить* осознанием себя. Можно называть эту «подлинную реальность» абсолютной, целостной, безмолвной и т. д. — не в определениях суть дела. Главное — не сводить глаз с шарика. Тогда в нашем опыте могут случаться мысли, и что самое удивительное — правильные.

Мне могут возразить: разве множеству других философских позиций не свойственно подобное восприятие мира? Конечно, отвечу я, поэтому и утверждалось выше: феноменологическая установка в существенных чертах совпадет с философией как таковой. И все же: феноменология отмечена более пристальным вниманием, по сравнению с другими философскими позициями, к *переживаниям* — логическим, этическим, эстетическим и каким угодно еще.

Если смотреть на *любую* философию со стороны феноменологии, то она — философия — непременно окажется *опытом*, причем опытом, не чуждым известного рода (смотри выше) чудачества.

И еще об одном. Иногда бывает так, что на двух философствующих чудаков — Гуссерля и Шанкару<sup>24</sup> приходится только один трезвомыслящий, да и тот почти что экзистенциалист. Ну что поделаться, не поворачивается у меня язык назвать Мартина Хайдеггера чудаком, а так хотелось бы. Вот такое переживание.

---

<sup>24</sup> Я уж не упоминаю о Форесте Гампе, который, кажется, так и не получил официальной «прописки» в философии.