

О ВНЕШНЕМ И ВНУТРЕННЕМ ОПЫТЕ: ФРАНЦ БРЕНТАНО И МЕЙСТЕР ЭКХАРТ

ЯРОСЛАВ СЛИНИН

Доктор философских наук, профессор.

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: y.slinin@spbu.ru

В своем учении Франц Brentano исходит из того, что наряду с внешними имеется и внутренний опыт. Внешний опыт знакомит нас с трансцендентным сознанию миров вещей, а внутренний опыт позволяет распознать строение самого сознания. Если в основе внешнего опыта лежит чувственное восприятие, то в основе внутреннего опыта лежит восприятие внутреннее, которое показывает, что сознание представляет собой последовательность актов в потоке нашего внутреннего времени. Согласно Brentano всякий акт сознания есть интенция, направленность на объект, который может быть назван интенциональным объектом. Как интенции, так и их объекты имманентны сознанию. К числу актов внешнего опыта относятся чувственное восприятие, воображение, умозрение, желание, воля и т.п. О том, как соотносятся интенциональные объекты такого рода актов с трансцендентными вещами, разные философы судят по-разному. На этом основании Brentano считает, что данные актов внешнего опыта не очевидны. Напротив, данные внутреннего опыта очевидны постольку, поскольку объектами внутреннего восприятия являются сами акты сознания, и, стало быть, во внутреннем опыте нет ничего трансцендентного сознанию. Brentano отмечает то обстоятельство, что уже средневековые схоласты знали об интенциональном характере нашего сознания. В данной статье рассматривается учение Мейстера Экхарта о силах души. Силами души Экхарт именуется чувственное восприятие, воображение, ум, волю и т.п. В результате их «соприкосновения» с вещами внешнего, «тварного» мира в душе возникают образы этих вещей. Силы души, таким образом, соответствуют интенциями актов внешнего опыта, а образы — их интенциональным объектам. При этом Экхарт говорит о том, что в душах соответствующим образом подготовленных людей может пробудиться еще одна сила, направленная уже не в сторону тварного мира, а в глубину сознания. Эту «благородную» интенцию он называет «светом», «искрой» души. Она относится целиком к внутреннему опыту и встречается на своем пути Бога, причем встречается Его не в качестве какого-либо образа, а непосредственно и со всей очевидностью. Однако важно отметить, что, согласно Экхарту, христианская Троица является лишь промежуточным пунктом на пути благородной интенции. Интенциональным объектом, до которого она, в конце концов, доходит, оказывается то, что Экхарт иносказательно именуется «глубиной глубин», «тихой пустыней» и «безраздельной тишиной».

© YAROSLAV SLININ, 2019

Ключевые слова: Brentano, Экхарт, внешний опыт, внутренний опыт, интенция, интенциональный объект, силы души.

ON EXTERNAL AND INTERNAL EXPERIENCE: FRANZ BRENTANO AND MEISTER ECKHART

YAROSLAV SLININ

DSc., Professor.

St Petersburg State University, Institute of Philosophy.

199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: y.slinin@spbu.ru

Franz Brentano takes as a premise of his theory that along with an external experience there is an internal experience. The external experience introduces us into the world of things that are transcendental with regard to our consciousness. The internal experience helps us to read the structure of the consciousness itself. While the basis of the external experience is censorial perception, the basis of the internal experience is internal perception. The internal perception shows that the consciousness is a sequence of acts in the flow of our internal time. According to Brentano each act of consciousness is an intention or an orientation towards an object, which can be called an intentional object. Intentions together with their objects are immanent with regard to consciousness. Among the acts of external experience are censorial perception, imagination, contemplation, desire, will, and etc. There is no agreement within philosophers on the issue of the relation between intentional objects of the acts of that type and transcendental things. On this basis, Brentano believes that the data of the external experience acts is not obvious. On the contrary, the data of the internal experience is obvious since the objects of inner perception are the acts of consciousness, and so the inner experience has nothing that is transcendent with regard to consciousness. Brentano points out that scholastic philosophers have already been aware of human consciousness intentional nature. The article investigates the theory of soul powers of Meister Eckhart. According to Eckhart soul powers are, among others, censorial perception, imagination, intellect, and will. The results of their contact with objects that belong to the external, created world are the images of that objects in soul. Hence, soul powers correspond to intentions of external experience acts, and images in soul correspond to the intentional objects of that acts. Furthermore, Eckhart argues that another power intended not towards external, created world, but towards consciousness profundity can be woken up in souls of specially prepared human beings. Eckhart refers to this 'honorable' intention as to 'light' or 'spark' of the soul. This 'spark' is fully related to the inner experience and meets God on its own way not in the capacity of an image, but at first hand and in a manifest manner. However, it is important to note that according to Eckhart Holy Trinity is only an intermediate point on the way of 'honorable' intention. The intentional object that is at the very end on the way of 'honorable' intention is allegorically called by Eckhart the Profundity of Profundity, Silent Desert, and Undivided Silence.

Key words: Brentano, Eckhart, external experience, internal experience, intention, intentional object, soul powers.

В 1874 году вышла в свет книга Франца Brentano «Психология с эмпирической точки зрения». Ее автор начинает с заявления: «Название, которое я дал своей работе, характеризует ее и по предмету, и по методу. Моя исходная установка в психологии является эмпирической: только опыт значим для меня как наставник — но я разделяю убеждение, что эта точка зрения вполне совместима с допущением определенного идеального созерцания» (Brentano, 1996, 11).

Он продолжает: «Слово “психология” означает *наука о душе*» (Brentano, 1996, 14). При этом:

в современном словоупотреблении под душой понимается субстанциальный носитель представлений и других качеств, которые, как и представления, воспринимаются (непосредственно) лишь через внутренний опыт и которые опираются на представления; таким образом, душой обычно называется субстанциальный носитель ощущения, например, фантазии, акта восприятия, актов надежды или страха, желания или отвращения. (Brentano, 1996, 16)

Видим, что Франц Brentano вводит в рассмотрение понятия внутреннего опыта. Но существует и внешний опыт. Соотношения между внешним и внутренним опытом, согласно Brentano, таково:

Как естествознание изучает особенности и законы тел, на которые направлен наш внешний опыт, так психология является наукой об особенностях и законах души, т.е. о том, что мы непосредственно находим в самих себе через внутренний опыт, и о чем посредством аналогии мы заключаем по отношению к чужим душам. (Brentano, 1996, 16)

В основе внутреннего опыта лежит внутреннее восприятие, которое играет в нем роль, аналогичную той, какую играет во внешнем опыте восприятие чувственное.

Внешний и внутренний опыт в совокупности приводят к следующему: «Весь мир наших явлений делится на два больших класса — класс *физических* и класс *психических* феноменов» (Brentano, 1996, 22).

Примером психического феномена служит любое представление, возникшее через ощущение или фантазию; под представлением я понимаю здесь не то, что представляется, но акт представления. Таким образом, слышание звука, созерцание цветного предмета, ощущения тепла или холода, равно как и схожие состояния фантазии — являются примерами того, что я имею в виду под психическими феноменами, но таким примером является и мышление всеобщего, если только это мышление действительно имеет место. Далее, всякое

суждение, всякое воспоминание, всякое сомнение — это психический феномен. И, с другой стороны, психическим феноменом является всякое движение души, радость, скорбь, страх, надежда, мужество, отчаяние, гнев, любовь, ненависть, вожделение, желание, намерение, восхищение, презрение и т.п.

Примером же физических феноменов служат цвет, фигура, ландшафт, которые я вижу, аккорд, который я слышу, тепло, холод, запах, которые я ощущаю; а также сложные образы, которые являются мне в фантазии. (Brentano, 1996, 24)

Если говорить о психических феноменах, то мы видим, что, обратившись к внутреннему опыту, Brentano обнаружил значительное количество их разновидностей. В дальнейшем в своей книге он попытался их упорядочить и обобщить. В результате он пришел к выводу, что существует три основных вида психических феноменов: представление, познание и чувство.

Разумеется, Brentano не был единственным исследователем, обратившимся к своему внутреннему опыту. Редко кого из философов в той или иной мере не интересовали особенности и законы сознания. И перед каждым из них внутренний опыт открывал, в общих чертах, то же самое, что открылось Францу Brentano.

Так, например, в «Размышлениях о первой философии» Рене Декарта мы читаем: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами» (Dekart, 1994, 24).

Ученик Brentano Эдмунд Гуссерль, описывая в своих трудах внутреннюю структуру сознания, различает в нем чувственное восприятие, воображение, идеирующую абстракцию, категориальную интуицию, полагание, суждение, желание, принятие решения, волю, веру и т.д.

Можно привести немало примеров описаний внутреннего устройства нашего сознания. Разные авторы описывают его по-разному. Однако ясно, что хотя эти описания в той или иной мере разнятся друг от друга, но все они суть описания чего-то одного и того же.

Сделав обзор многообразия психических феноменов, Brentano переходит к самому главному. Он пишет:

Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же метальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, называли бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым должна подразумеваться реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто

в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любится, в ненависти — ненавидится и т.д. (Brentano, 1996, 33)

Он продолжает: «Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физический феномен не демонстрирует ничего подобного. Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет» (Brentano, 1996, 34).

И наконец: «Итак, мы с полным правом можем рассматривать интенциональное существование объекта как общее свойство всех психических феноменов, — как свойство, отличающее этот класс явлений от класса явлений физических» (Brentano, 1996, 35).

Таким образом, согласно Brentano, всякий психический феномен, или, иначе говоря, всякий акт сознания, состоит из двух частей. Это направленность акта на что-то, сама его интенция, и то, на что направлен акт — его интенциональный объект, или предмет. Важно подчеркнуть, что интенциональные объекты актов сознания имманентны сознанию, не выходят за его пределы, являются составными частями сознания.

Тезис Brentano об интенциональном характере психических феноменов был воспринят его учениками, такими, например, как Казимеж Твардовский, Алексиус Мейнонг, Эдмунд Гуссерль, и положен ими в основу их собственных философских разработок. Так, в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль говорит о ноэтико-ноэматическом строении актов сознания. Направленность акта как таковую он называет ноэзой, а то, на что он направлен, — ноэмой. В «Картезианских размышлениях», приравниваясь к картезианской терминологии, он пишет, что всякий акт сознания состоит из двух частей: *cogito* и *cogitatum*.

Встает вопрос: как относятся друг с другом интенциональные объекты и объекты физические, те, которые лежат в основе физических феноменов? Вспомним, как характеризует Brentano физические феномены. Примерами таковых у него являются цвет, фигура, ландшафт, которые я вижу, аккорд, который я слышу, тепло, холод, запах, которые я ощущаю, и даже те сложные образования, которые являются мне в фантазии. Но ведь и цвет, и фигура, и ландшафт, и аккорд, и тепло, и холод, и запах, и плоды фантазии являются в то же время интенциональными объектами соответствующих интенций моего сознания. Значит ли это, что одно и то же я воспринимаю двояко?

Брентано пишет по этому поводу: «Вот еще одна черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то время как физические феномены даны лишь во внешнем восприятии» (Brentano, 1996, 35).

Если учесть эти слова Брентано, то становится ясной существенная разница между физическими и интенциональными объектами. Физические объекты, то есть объекты внешнего восприятия, по определению, существуют самостоятельно, независимо от того, воспринимаются они кем-либо или нет. Физические цвет, фигура, ландшафт, аккорд, тепло, холод, запах и даже нематериальные порождения фантазии существуют в окружающем мире сами по себе и трансцендентны по отношению к любому сознанию. Что касается интенциональных объектов, то они не обладают самостоятельным существованием, а являются всего лишь необходимыми частями актов сознания. Они имманентны сознанию и сами по себе не существуют.

«Однако, — замечает Брентано, — внутреннее восприятие, наряду со своеобразием своего объекта, обладает еще одно особенностью, а именно той непосредственной, несомненной очевидностью, которая — среди всех [форм] познания предметов опыта — присуща именно ему. Итак, если мы говорим, что психические феномены — это те, которые схватываются через посредство внутреннего восприятия, то этим сказано лишь, что их восприятие непосредственно очевидно» (Brentano, 1996, 35–36).

Отмеченная Францем Брентано особенность внутреннего восприятия является причиной одного из важнейших различий между психическими и физическими объектами: первые даны нам непосредственно и со всех очевидностью, а вторые — не непосредственно и не очевидно. Только внутреннее восприятие обладает способностью с не вызывающей сомнений очевидностью сообщать о том, что воспринимаемые психические объекты действительно существуют и являются именно такими, какими воспринимаются. Ни одна из разновидностей внешнего восприятия не обладает подобной способностью. Никакое внешнее восприятие не может сколько-нибудь достоверно дать нам знать, таковы ли физические объекты, какими они кажутся, и существуют ли они в действительности вообще.

Эта неприятная особенность внешнего восприятия замечена философами давно. Так, античные скептики, хотя и допускали, что физические объекты реально существуют, но полагали, что вопрос о том, таковы ли они, какими кажутся, решить невозможно.

Вот что пишет Секст Эмпирик в своем труде «Три книги Пирроновых положений»:

Каждое из доступных нашему ощущению явлений производит на нас многообразное впечатление. Так, например, яблоко представляется гладким, благоуханным, сладким и желтым. Поэтому не ясно, имеет ли оно на самом деле только эти качества, или оно однокачественно и кажется разнообразным только в силу разнообразного устройства органов ощущения, или имеет еще больше качеств, чем нам кажется, но некоторые из них не производят на нас впечатления. (Sekst Empirik, 1976, 226)

Секст Эмпирик следующим образом развивает высказанную мысль:

Ибо и яблоко может быть единообразным, но казаться разнообразным в зависимости от разнообразия органов, посредством которых происходит восприятие. Что же касается того, что яблоко может иметь больше качеств, чем нам кажется, то мы здесь рассуждаем так. Представим себе кого-нибудь, имеющего от рождения чувство осязания, запаха и вкуса, но не слышащего и не видящего. Такой человек будет думать, что вообще нет видимого или слышимого, а только существуют те три рода качеств, которые он может воспринять. Таким образом, допустимо, что и мы, имеющие только пять чувств, воспринимаем лишь те из качеств яблока, которые мы способны воспринять. Возможно, однако, что существуют и другие качества, подлежащие другим органам ощущения, которыми мы не обладаем, вследствие чего и не воспринимаем ощущаемого ими. (Sekst Empirik, 1976, 226–227)

Вывод из всего сказанного таков:

Но, однако, если допустимо, что яблоко обладает только теми качествами, которые, как кажется, мы можем воспринять, или еще большим количеством качеств, которые подлежат нашим чувствам, то нам будет не ясно, каково же яблоко. То же рассуждение имеет силу и о других воспринимаемых чувствами предметах. Если же чувства не могут воспринять того, что вне нас, то не может их воспринять и мышление, так что из этого рассуждения, по-видимому, должно вытекать воздержание от суждения об окружающем. (Sekst Empirik, 1976, 227)

Таким образом, с точки зрения античных скептиков, возможны три случая: либо воспринимаемый чувствами объект в точности таков, как им кажется, либо наши чувства во время восприятия привносят в него что-то свое, либо они не способны воспринять всю полноту того, что воспринимают. В первом случае интенциональный объект адекватен соответствующему физическому, в двух других — не адекватен. Но вся фишка в том, что, по мнению скептиков, наш ум не в силах решить, какой из этих трех случаев имеет место в действительности. На этом основании они полагают, что следует воздержаться от суждения об окружающем мире.

При этом античные скептики отнюдь не призывают воздержаться от суждения о нашем внутреннем мире. Напротив, они считают то, что происходит в мире «видимости» и «кажимости» очевидным и несомненным: «...скептик признает такие состояния, которым заставляет его подчиниться видимость, например, ощущая тепло или холод, он не может сказать: “мне кажется, что я не ощущаю тепла или холода”» (Sekst Empirik, 1976, 209).

Иммануил Кант в отношении физических феноменов стоит на той же позиции, что и античные скептики. Физические феномены он считает реально существующими непознаваемыми «вещами в себе». Согласно Канту, о них известно лишь то, что они каким-то образом «аффицируют» наши органы ощущений. Знать же, каковы они сами по себе, никому не дано кроме Господа Бога. В связи с этим Кант лишает их права называться феноменами и именует ноуменами, прилагая термин «феномен» исключительно к явлениям нашего внутреннего мира.

Франц Brentano, по-видимому, близок к точке зрения античных скептиков и Канта, однако существуют философы, которые идут дальше скептиков и Канта, полагая, что физические феномены вообще лишены реального бытия. В лучшем случае, они существуют лишь в возможности, гипотетически. Действительное существование присуще только психическим феноменам, притом со всей очевидностью.

В их ряды вступил, как известно, и Гуссерль после того, как в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» осуществил феноменологическую редукцию, представляющую собой модификацию картезианского методического сомнения. В результате редукции несомненным и очевидным остается только действительное существование чистого «я» с его имманентными ноэтико-ноэзатическими структурами и особенностями. Действительное существование чего бы то ни было трансцендентного Гуссерль подвергает сомнению, «заключает в скобки».

Скажем несколько слов о том, что представляет собой внутреннее восприятие. Как и внешнее, чувственное, восприятие, оно имеет интенциональный характер. Это тоже интенция, но интенция особого рода: сознание тут направлено само на себя. Интенциональными объектами актов внутреннего восприятия являются, например, разнообразные акты сознания, следующие друг за другом в потоке его внутреннего времени.

Допустим, что в данный момент я чувственно воспринимаю яблоко, и оно кажется мне гладким, благоуханным, сладким и желтым. Если я пушу

в ход свое внутреннее восприятие, то обнаружу в своем сознании некую двоицу: некую интенцию в соединении с интенциональным объектом — другими словами, я обнаружу в нем акт чувственного восприятия гладкого, благоухающего, сладкого и желтого яблока.

При этом важно отменить, что всякий акт сознания является именно тем, чем представляется внутреннему восприятию. В этом и заключается секрет очевидности и несомненности данных внутреннего восприятия, в отличие от сомнительности и неочевидности данных восприятия внешнего. Если я обнаруживаю в своем сознании акт восприятия гладкого, благоуханного, сладкого и желтого яблока, то передо мной обнаруживается только сам этот акт, не больше и не меньше. Он есть именно то, что есть на самом деле, за ним не стоит ничего неведомого. Всякий психический феномен есть то и только то, чем кажется.

2

Вспомним замечание Brentano, касающееся схоластов, которое мы цитировали выше: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета». Интересно рассмотреть, как сказанное Францем Brentano преломляется в проповедях Мейстера Экхарта, младшего современника Дунса Скота и Раймунда Луллия и старшего современника Уильяма Оккама и Жана Буридана. Воспользуемся для этого сборником «Духовные проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта» (Meister Eckhart, 1912).

Как и все схоласты, Мейстер Экхарт — богослов. «Бог и человек», «Бог и человеческая душа» — вот что является предметом его размышлений, по преимуществу. На этом фоне и разворачивается его учение об интенциональном характере нашего сознания.

В проповеди под названием «О вечном рождении» мы читаем:

Всякое действие душа исполняет с помощью сил. Все, что она познает, она познает разумом. Когда думает — пользуется памятью. Любит ли — любит волей. Так она действует посредством сил, а не сущностью. Всякое внешнее дело ее всегда связано с посредником. Только посредством глаз осуществляет она силу зрения, иначе силу зрения она не может создать или осуществить. И так во всех чувствах: она всегда пользуется каким-нибудь посредником для своих внешних действий. (Meister Eckhart, 1912, 12)

Видим, что Экхарт описывает здесь то, что у Brentano именуется внешним опытом. Акты сознания — это, в терминологии Экхарта, силы души. Из их числа он упоминает здесь разум, память, волю, чувственное восприятие. Все они направлены на внешние, «тварные», объекты, в трансцендентном существовании каковых Экхарт не сомневается.

Вот что он пишет далее в той же проповеди:

Ибо когда силы души приходят в соприкосновение с тварью, они берут и создают ее образ и подобие, и вбирают это в себя. Так познают они тварь. Дальше этого тварь не может войти в душу; а душа приближается к твари лишь тем, что она сперва всецело принимает в себя ее образ. Только посредством осуществленного в воображении образа, она приближается к творениям, ибо образ есть нечто, что душа создает с помощью сил. Будь то камень, человек, роза или еще что другое, что она хочет познать, она всегда воспринимает образ, который она прежде получила от них, и таким путем она может с ними соединиться. (Meister Eckhart, 1912, 12–13)

Ясно, что образы, о которых говорит здесь Экхарт, имеют статус интенциональных объектов: ведь они полностью имманентны душе. Они являются частями души, точно так же, как и ее силы. Согласно Экхарту, образы возникают в душе тогда, когда «силы души приходят в соприкосновение с тварью», где под «тварью» разумеется сотворенная Богом и трансцендентная по отношению к душе реальность. Что представляет собой упомянутое «соприкосновение», Экхарт не уточняет. Он просто не знает, каково оно, да его и не интересует этот вопрос. Зато он твердо знает, что только в результате этого соприкосновения душа познает тварь и никак иначе. Он знает также, что при соприкосновении и тварь, и силы души активны, что это соприкосновение есть некое взаимодействие. С одной стороны, душа «всегда воспринимает образ», а с другой стороны, силы души, соприкасаясь с тварью, «берут и создают ее образ и подобие».

Итак, запомним, что, согласно Экхарту, познавая что бы то ни было, «будь то камень, человек, роза или что еще другое», душа имеет дело только с образами (явлениями, феноменами), а не с самими творениями непосредственно. Экхарт даже не ставит вопроса о том, можно ли узнать, каковы творения сами по себе, ноуменально. По-видимому, он считает подобный вопрос праздным.

Вернемся, однако, к учению Экхарта о силах души. В проповеди под названием «Об обновлении духа» дается такая их классификация:

«Вы должны обновлены быть в духе!» — говорит святой Павел. Если же мы хотим обновиться в духе, тогда все шесть сил души, как высшие, так и низшие, должны каждая надеть золотое кольцо: позолоченное золотом Божьей любви.

Послушайте сначала о низших силах; их три: первая именуется даром различения (*rationale*); на ней золотое кольцо «Просвещение» [...]

Вторая сила именуется: гневная (*irascibile*); на ней кольцо «Твой — мир» [...]

Третья сила именуется «желанием» (*concupiscibile*), ей надень кольцо «Довольно» [...]

И на высшие силы должен ты на каждую надеть золотое кольцо. Высших сил также три. Первая именуется возможностью сохраняющей (*memoria*). Эту силу уподобляют Отцу в Троице. На ней должен ты носить золотое кольцо «Сохранение» [...]

Вторая именуется разумом (*intellectus*). Эту силу уподобляют Сыну. На ней должен ты носить золотое кольцо «Познание» [...]

Третья сила именуется волей (*voluntas*). Эту силу уподобляют Духу Святому. На ней должен ты носить золотое кольцо «Любовь». (Meister Eckhart, 1912, 147–149)

В этой классификации, претендующей на то, чтобы считаться исчерпывающей, отсутствует такая сила души, как чувственное восприятие. А ведь это основополагающая сила души, базовая интенция. По-видимому, она предполагается существующей по умолчанию, как нечто само собой разумеющееся. Во всяком случае, в проповеди «О вечном рождении» о ней, как мы видели выше, Экхарт не упоминает.

Понятно, что все многообразие различных сил души и соответствующих им образов у Экхарта становится обозримым благодаря внутреннему опыту. Он, правда, ничего не говорит о внутреннем опыте, но ведь наличие такого подразумевается всегда. В самом деле, как можно установить наличие в душе той или иной силы, а также того или иного образа, не пустив в ход своего внутреннего восприятия? Любой человек, описывая то, что происходит в его сознании, обращается к внутреннему опыту, как правило, ничего не говоря об этом последнем. Например, Декарт, рассказывая о том, что он есть нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желаемое, не желаемое, а также обладающее воображением и чувствами, не сообщает о том, что он узнал это благодаря своему внутреннему опыту. И Гуссерль, описывая свои ноэтико-ноэматические построения, не считает нужным делать ссылку на внутренний опыт. Brentano пишет о внутреннем опыте, но делает это потому, что исследование соотношения внешнего и внутреннего опыта является содержанием его книги.

Напомним теперь о том, что термин «образ» прилагается Экхартом исключительно к объектам внешнего восприятия, а отнюдь не к интенциональным объектам восприятия внутреннего. Так, например, для Экхарта «камень», «человек», «роза», находящиеся в душе — это образы, которые попадают в нее в результате соприкосновения соответствующих ее сил с тварью. Но он не назвал бы образами такие интенциональные объекты, как «акт чувственного восприятия камня», «акт размышления о человеке» или «акт восхищения прекрасной розой». Эти последние суть интенциональные объекты внутреннего восприятия, акты самонаблюдения сознания. Тем не менее, говоря о душе, Экхарт постоянно имеет дело с ними, никак их не называя. Он лишь намекает на их существование в душе, наряду с образами. Так, в проповеди «О вечном рождении» мы можем прочесть: «Теперь вы могли бы сказать: “Ведь по природе души, в ней одни только образы”. Нет, это не так» (Meister Eckhart, 1912, 15). И добавляет о душе: «Ты должен знать: она свободна внутри от всяких посредников и образов» (Meister Eckhart, 1912, 13). Видим, что наличие внутреннего опыта несомненно для Экхарта.

Однако, по мнению Мейстера Экхарта, опыт этот весьма скуден и малоинформативен по сравнению с внешним опытом. В той же проповеди он пишет:

Но всегда, когда человек таким способом воспринимает образ, этот последний должен войти в него извне, через внешние чувства. Поэтому нет для души ничего более неведомого, чем она сама для себя. Один мудрец говорит: душа не может создать или получить своего образа, поэтому ей нечем познать себя самое. Ибо всякий образ приходит через внешние чувства: оттого она не может иметь своего образа. Поэтому она знает все, только не самое себя. Из-за отсутствия этого посредника ни о какой вещи не знает она так мало, как о себе самой. (Meister Eckhart, 1912, 13)

Едва ли кто-нибудь решится утверждать, что наш внутренний опыт всемогущ и всеобъемлющ. Скорее всего, в нашей душе ему доступно далеко не все. Скорее всего, в нашем сознании есть нечто такое, что невозможно «объективировать», представить в виде внутреннего объекта.

Где же может находиться то, что недоступно внутреннему опыту? Вот что говорит Экхарт:

Оно в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и в сущности души. Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или познание не достигает там души и никакого образа не ведает она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари. (Meister Eckhart, 1912, 12)

Значит, есть некая непроницаемая «основа и сущность души»? Да, что-то такое есть, и не только внимание Экхарта привлекает оно к себе.

В тридцать первом параграфе «Картезианских размышлений», озаглавленном «Я как тождественный полюс переживаний», Гуссерль пишет:

Теперь нам, однако, следует обратить внимание на один большой пробел в нашем изложении. *Ego* само есть сущее для самого себя в непрерывной очевидности и, следовательно, непрерывно конституирующее себя в себе самом как сущее. Мы до сих пор касались лишь одной стороны этой самоконституции, принимали во внимание только текущее *cogito*. *Ego* схватывает себя не просто как текущую жизнь, но как Я, как мое Я, которое переживает то или иное содержание, которое, оставаясь *одним и тем же*, проживает то или иное *cogito*. Занятые до сих пор интенциональным соотношением сознания и предмета, *cogito* и *cogitatum*, мы обращали внимание только на тот синтез, который поляризует многообразия действительного и возможного сознания в направлении тождественных себе предметов, т.е. соотносит его с предметами как полюсами, как с синтетическими единствами. Теперь же мы сталкиваемся с другой поляризацией, со второй разновидностью синтеза, охватывающей в совокупности все особые многообразия *cogitationes* своим собственным способом, а именно, охватывает их как принадлежащие тождественному Я, которое, как действующее и как претерпевающее воздействия, живет во всех осознаваемых переживания и посредством их соотносится со всеми предметными полюсами. (Gusserl', 1998, 145–146)

Не является ли описанный Гуссерлем тождественный полюс эквивалентом экхартовской основы и сущности души? Ведь всякая интенция имеет свой конец и свое начало. Тождественный полюс переживаний — это единая основа, единое начало всех интенций, последовательно исходящих из него и имеющих своим предметом, своей целью, соответствующие интенциональные объекты, иначе говоря — предметные полюса.

При этом ясно, что тождественный полюс непознаваем, непрозрачен и непроницаем, в том смысле, что, по определению, не может быть «объективирован», превращен в предметный полюс. Никакая интенция не может быть обращена вспять и направлена на собственное начало. Тождественный полюс как таковой, взятый в целом, никаким образом не может стать собственным предметным полюсом.

Кант, как известно, проводил различие между тем, как сознание является самому себе, и тем, как оно существует само по себе. Внутренний опыт дает нам сведения только о явлении сознания самому себе, а не о его существовании в себе. Таким образом, нашему познанию доступно только феноменологическое обличье сознания, но не его ноуменальная основа. В «Критике

чистого разума» Кант пишет, что «я познаю себя, только как я себе являюсь, а не как существую. Следовательно, осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя» (Kant, 1994, 114). Кантовское ноуменальное существование трансцендентального Я тоже сопоставимо с экхартовской основой и сущностью души.

Впрочем, для Мейстера Экхарта основа и сущность души не является абсолютно непроницаемой. Он считает, что при определенных условиях наш внутренний опыт может все-таки проникнуть внутрь основы и сущности души и обнаружить там некий экстраординарный объект. По мнению Экхарта, этот внутренний объект — Бог.

Бог находится внутри нашей души! Каждому, кто хоть краем уха слышал о Мейстере Экхарте, известен этот его тезис. Мы читаем:

«Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово». О Господи, где то молчание, и где то место, в котором изрекается это Слово?

Оно в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и в сущности души. Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ. (Meister Eckhart, 1912, 11–12)

Внутренний опыт, ведущий к познанию Бога, — эксклюзивный. Он свершается в нас или, лучше сказать, в доброй душе.

В какой же области совершенной души произносит Отец свое Слово? Ибо все, что я говорю здесь, относится только к совершенному человеку, который шел и идет путями Божьими, но не к первобытному и неприготовленному человеку, потому что такому человеку это рождение — неизвестно и совершенно чуждо. (Meister Eckhart, 1912, 11)

Бога можно познать лишь при помощи внутреннего опыта. Душа «свободна внутри от всяких посредников и образов, в этом и заключается причина, почему Бог может без образа и подобия свободно соединяться с ней» (Meister Eckhart, 1912, 13).

Ибо как рождает Бог Отец Своего Сына в душе? Как рождают и творения — в образе и подобии? Поистине, нет! Но совсем так же, как Он рождает Его в вечности и никак не иначе [...]. Таким и никаким иным образом рождает Бог Отец Своего Сына в недрах, в основе и сущности души и так соединяется с ней. Ибо, если бы здесь был образ, то не было бы истинного единства. (Meister Eckhart, 1912, 14)

Бог и тварь онтологически противостоят друг другу. Бога не найти во внешнем, тварном мире. В проповеди «О сокровеннейшей глубине» Экхарт пишет:

Я решительно утверждаю, то пока ты делаешь что-нибудь ради царствия небесного, ради Бога, или ради твоего вечного блаженства, то есть ради чего-нибудь извне, ты воистину совсем не прав [...].

Ибо тот, кто каким-либо образом ищет Бога, схватывает образ, но Бог, сокрытый за этим образом, от него ускользает. Лишь тот, который не ищет Бога в образе, обладает Им, таким, каков Он есть Сам в Себе, и Он сама жизнь. (Meister Eckhart, 1912, 24–25)

И если мы возвратимся к проповеди «О вечном рождении», то сможем в ней прочесть:

Пусть они узнают, что лучшее и благороднейшее, к чему можно прийти в этой жизни, это молчать и дать Богу говорить и действовать в тебе. Когда все силы обращены от своих дел и образов, изрекается то Слово [...]. Чем более ты способен отозвать все силы и позабыть все вещи и образы, которые ты когда-либо воспринял, чем более ты, следовательно, позабудешь творение, тем ближе ты к тому и тем восприимчивее. (Meister Eckhart, 1912, 16)

Когда все эти рекомендации выполнены, когда, стало быть, душа сделалась доброй, а ее обладатель — приготовленным человеком, тогда и возникает возможность непосредственного познания Бога. Как оно происходит? Об этом Экхарт повествует в проповеди под названием «О единстве вещей». То, о чем говорится в этой краткой проповеди, является, с феноменологической точки зрения, самым существенным во всем учении Экхарта. Мы читаем:

Я также говорил не раз о свете души, несотворенном и несотворимом. Этого света старюсь я всегда коснуться в проповеди. И этот свет воспринимает Бога непосредственно, без всяких покровов, таким, каков Он Сам в Себе. Этот свет воспринимает Его в действии внутреннего богорождения!

И тут могу я поистине утверждать, что этот свет имеет больше единства с Богом, чем с какой-либо из сил души, с которыми он все же — по своей принадлежности к одному существу — одно. Ибо несомненно, что в недрах моей души, взятой в одно существо, свет этот не занимает более высокого места, чем всякая другая чувственная способность ее, слух или зрение, или иная сила, способная страдать от голода, жажды, холода и зноя. И это происходит от того, что существо есть нечто простое, цельное.

Поэтому, если брать силы души в одном существе, они равны и все стоят одинаково высоко; если же рассматривать их в их действии, то одна гораздо благороднее и выше другой. Вот почему я и говорю: пусть человек отвратится от себя самого и от всего сотворенного. Поскольку ты так поступишь, постольку достигнешь ты единства и блаженства в той искре души, которой никогда не коснулось ни время, ни пространство. Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе. (Meister Eckhart, 1912, 38)

Когда мы, простые неприготовленные люди, обращаемся к своему внутреннему опыту, перед нами открывается лишь последовательность актов сознания в потоке нашего внутреннего времени, каждый из которых стремится к своему предметному полюсу в виде того или иного интенционального объекта. Все они исходят из единого тождественного полюса, который, однако, не доступен внутреннему опыту, в силу своей необъективируемости. Когда мы обращаем внимание на него, он представляется нам в виде некоего темного пятна, в котором, как бы ни старались взглянуть в него своим внутренним взором, мы ничего не можем разобрать.

И вот Экхарт говорит нам, что мы все-таки не слишком сосредоточенно вглядываемся в эту тьму. Надо умножить старания и добиться того, чтобы наше внимание целиком и полностью было поглощено созерцанием тождественного полюса, а поток предметных полюсов сделался совершенно незаметным. И тогда в нашем сознании проснется некая особая рода интенция, которая имеет ту же структуру, какую имеют и все уже знакомые нам интенции, но которая направлена не в сторону предметных полюсов, а в противоположную им сторону, в глубь нашего сознания. И там, как луч света, как некая «искра», прорезая тьму тождественного полюса, эта «благородная» интенция натывается на особую рода объект, который является целиком и полностью внутренним, то есть существующим несомненно и именно таким, каким воспринимается.

С феноменологической точки зрения, такое вполне возможно. Приготовленным людям подобная трансформация сознания доступна, как говорит нам Экхарт. И мы не имеем оснований ему не доверять. Вполне возможно, что при определенных условиях тождественный полюс проникаем, что в нем обнаруживается некая «глубина» и некий особая рода внутренний интенциональный объект.

Итак, до тех пор, пока Экхарт описывает упомянутую трансформацию сознания на эмпирическом (в смысле Brentano) уровне, мы, в качестве феноменологов, можем вполне доверять его словам. Но когда он переходит к объяснению того, что представляет собой новый интенциональный объект, наше доверие к его словам значительно уменьшается.

Это связано с тем, что в дело вмешиваются разного рода факторы, касающиеся личности Экхарта, его воспитания, убеждения, положения в обществе. Ведь он был доминиканским монахом, занимал высокие должности

в церковной иерархии. В силу всего этого не удивительно, что он отождествлял новонайденный интенциональный объект с Богом, с христианской Троицей. Насколько такое отождествление ортодоксально, с точки зрения церковной догматики, — это вопрос особый, и он многократно обсуждался на протяжении веков. Это позволяет нам оставить его в стороне.

К чему ведет учение Экхарта? Если Бог — внутренний интенциональный объект, то Он полностью находится внутри моего сознания. Но, по определению, Бог — тоже сознание. Значит, если Его сознание находится внутри моего сознания, то, по-видимому, и мое сознание находится внутри Его сознания. Происходит своеобразное, ни на что не похожее соединение моего сознания и сознания Бога. Об этом Экхарт пишет часто и много.

Так, например, в проповеди «Об обновлении духа» написано следующее:

Ты должен познавать Его без помощи образа, без посредства, без уподобления. — «Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он — я!» Это именно я и разумел. Бог должен стать «я», а «я» — Богом, так всецело одним, чтоб этот Он и это «я» стали Одно и так пребыли, — как чистое бытие, — чтоб и творить в вечности единое дело! (Meister Eckhart, 1912, 148–149)

В проповеди «О сокровеннейшей глубине» можно прочесть:

Выйди же ради Бога из самого себя, чтобы ради тебя Бог сделал то же. Когда выйдут оба — то, что останется, будет нечто единое и простое. В этом едином Отец рождает Сына в глубочайшем источнике. Там расцветает Святой Дух и там возникает в Боге воля, которая принадлежит душе. (Meister Eckhart, 1912, 26)

Не станем увеличивать количество цитат: суть учения Экхарта о непосредственном соединении души и Бога ясна, и оно не вызывает большого доверия у феноменолога. Но вот что удивительно: это учение не до конца удовлетворяет и его автора. Мейстер Экхарт проявляет себя как строгий и честный мыслитель. В конце проповеди «О единстве вещей» он неожиданно заявляет, что Троица, на самом деле, вовсе не является тем интенциональным объектом, на который направлена новая «благородная» интенция. В лучшем случае, Троица — всего лишь промежуточный пункт на пути «той искры души, которой никогда не коснулись ни время, ни пространство». Мы читаем:

Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе. Она не удовлетворится ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни всеми тремя Лицами, покуда каждое пребывает в Своем существе. Да! Я утверждаю: мало этому свету и того, чтобы божественная природа, творческая и плодородная, рождалась в нем.

И вот, что кажется еще более удивительным: я утверждаю, что свет этот не довольствуется и простой, в покое пребывающей божественной сущностью, которая не дает и не принимает: он хочет знать, откуда эта сущность, он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом.

Ибо глубина эта — одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой. (Meister Eckhart, 1912, 38–39)

К последним словам Экхарта мы снова можем отнестись с полным доверием. С ними может согласиться и христианин, и нехристианин, и верующий, и неверующий. Ведь вполне возможно, что наше сознание имеет некое «третье измерение», которое обнаруживается только тогда, когда пробуждается «благогородная» интенция, «искра», достигающая в нем своего интенционального объекта, каковой Экхарт пытается описать нам, неприготовленным людям, с помощью уподоблений. Он называет этот объект «глубиной глубины», «тихой пустыней», «безраздельной тишиной». Поневоле он вынужден говорить с нами так, как зрячий говорит со слепыми, как обладающий острым слухом — с глухими. Как вы объясните слепому, что собой представляют цвета, а глухому — что собой представляют звуки? Так и тут. По-настоящему узнать, что такое глубина глубин, тихая пустыня и безраздельная тишина может только тот, кто приготовлен, в ком проснулась «искра», способная непосредственно воспринять то, что Экхарт иносказательно обозначает этими словами.

REFERENCES

- Brentano, F. (1996). *Psikhologiya s empiricheskoi tochki zreniya* [Psychology from an Empirical Standpoint]. In *Izbrannye raboty* [Selected Works] (9–94). Moscow: Dom intellektual'noi knigi. (in Russian).
- Dekart, R. (1994). *Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya sushchestvovanie boga i raz-lichie mezhdru chelovecheskoi dushoi i telom* [Meditations on First Philosophy in which the existence of God and the immortality of the soul are demonstrated]. In *Sochineniya v dvukh tomakh, T.2* [Collected Works in 2 Volumes, Vol. 2] (3–72). Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Gusserl', E. (1998). *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian Meditations]. St Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Kant, I. (1994). *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Meister Eckhart. (1912). *Propovedi i rassuzhdeniya* [Preaching and Reasoning]. Moscow: Musaget. (in Russian).
- Sekst Empirik. (1976). *Tri knigi pirronovykh polozhenii* [Three books of Pyrron's refutations]. In *Sochineniya v dvukh tomakh, T.2* [Collected Works in 2 Volumes, Vol. 2] (205–380). Moscow: Mysl'. (in Russian).