

ЛЕКЦИЯ 1

Я с некоторым волнением приступаю к нашим занятиям, потому что я первый раз в Литве и первый раз с вами. Конечно, мне будет трудно выбирать такой язык, который был бы для нас общим. Но может быть, как бывает со всяким языком, нужно предоставить дело времени и оно утрясет наши языковые различия.

Тема, на которой будут строиться наши занятия, — это проблемы социальной философии. Это звучит очень общо, но в действительности моя тема будет гораздо ограниченнее и в то же время — неуютнее или беспокойнее, чем этот академический гигант. Внутренне, для себя, я ее называю физической метафизикой в социальной (или исторической) философии, и все последующее — я, во всяком случае, попытаюсь — будет просто лишь разъяснением самого этого термина, который я употребил в названии, а именно «физическая метафизика». Грубо говоря, идея и замысел состоят в том, чтобы интеллектуальными средствами, близкими к тем абстракциям и отвлеченным моделям, какими строится физическая картина мира, проследить и выявить то место в нашем реальном социально-историческом бытии и нашем сознании, которое занимает в них некоторый эмпирически невидимый и не из эмпирического опыта узнаваемый элемент, который не поддается наглядному изображению и описанию, непосредственно не разрешим опытными методами, но который тем не менее играет какую-то таинственную, но существенную и позитивную (то есть опытно удостоверяемую) роль в том, как складываются и наши жизни, и наше общежитие, и наши исторические судьбы вместе

с внутренними условиями понимания их нами самими и нашей самоидентификации в их потоке как живых индивидуальных и в этом смысле абсолютных существ¹.

«Физичность», таким образом, относится как к мысленным средствам нашей темы, так и к позитивности ее предмета.

В этом контексте перед нами пройдут и проблемы «объяснения» и «понимания», «общих законов» и «исторической индивидуальности», «обобщения» и «описания», «герменевтики» и тому подобное, которые вы легко отождествите с классификациями и номенклатурами методов и проблем, сложившимися в начале XX века. Но мне кажется, что проблемы и понятия, попавшие в эту номенклатуру, ухватываемы более эффективно и понятно в рамках систематически и на собственных основаниях развитой «физической метафизики». Опыт давно уже показал, что часто гораздо более плодотворно радикально и полностью менять саму номенклатуру дела и нашей интеллектуальной озабоченности, чем продолжать двигаться по линиям и тропинкам, индуцированным (подобно «артефактам», как об этом говорят в физиологии) самими ее рамками (подобно тому как в той же физиологии описанием в терминах синапсов может заменять описание в терминах клеток). Так что не удивляйтесь измененному виду известных вам проблем.

Фактически в том, что мы называем социальной философией, в ее предмете мы имеем дело всегда и прежде всего с человеческим феноменом, то есть фактически с нашей реальной жизнью, как мы ее испытываем не тогда, когда мы думаем о ней в терминах существующих теорий и существующих институций (которые тоже имеют свои теории), а тогда, когда мы думаем о ней в терминах ее самой и ее проблем, в терминах вообще человеческих возможностей и их ограничений, которые коротко все в целом можно обозначить одним словом — оно потом поведет меня к метафизике — «собрание». Ведь в нашей жизни мы прежде

¹ «Вторая вселенная»: эволюция, формы, качества. Здесь и далее заметки М. К. на полях расшифровки аудиозаписей лекций оформлены в виде сносок; отнесение заметки к тому или иному слову / высказыванию с помощью сноски достаточно условно. — *Примеч. ред.*

всего этим и занимаемся: мы или собираем свою жизнь в какое-то осмысленное для нас целое, или чувствуем, что она теряется кусками, уходит куда-то, в какие-то ответвления, над которыми мы не имеем власти и контроля или которые вообще ускользают от нашего внимания и сознания, но последствия которых — где-то, как-то и с чем-то сцепившись — потом вдруг обрушиваются на нас или вот стоят перед нами — лицом к лицу.

В старой традиции (я имею в виду традицию медитативную) термином, противоположным «собираению», считался термин «рассеяние». Значит, у нас есть два термина: «собираение» и «рассеяние». Это фактически двумя словами выражена суть философского взгляда на вещи. Философия с этого начиналась. Если вы вспомните исторические образцы философии, а именно греческую философию, скажем Сократа, или, если материал ассоциаций нам позволит — восточную философию, вы везде увидите, что первые философские мысли — те, которые мы интуитивно признаем за философские (ибо, и не имея определения философии, мы всегда знаем, что такое философия), — все эти мысли вертелись вокруг того или иного сознания задачи освобождения и личностного спасения¹ (даже вполне позитивные мысли, например об элементах вещей в античной философии, имели смысл освобождения чего-то в мысли от независимой игры и спонтанного сцепления вещных представлений).

Повторяю, определить философию мы не можем, но всегда тем не менее знаем, что это такое, интуитивно. И следовательно, философия в этом смысле похожа на многие другие человеческие явления, которые мы все знаем, но определить не можем. Если бы вы попросили меня или я попросил вас определить, что такое «совесть», что такое «честь», что такое «достоинство», что такое «верность» или что такое «вера»², мы, наверное, не смогли бы этого сделать, хотя все знаем и *не можем этого не знать*. Когда мы этого не знаем, мы просто не люди, а когда мы люди, мы это знаем, но сказать не можем, говоря все остальное, кроме этого. Философия была первой попыткой сказать это, но при этом

¹ Возрождения и возвышения.

² «Истинно сущее», «личность».

и сама она неопределима, хотя мы ее узнаем, когда с нею встречаемся. Мысль, которую мы узнаем как философскую, возникала всегда в контексте того, что древние называли «освобождением» и «возрождением», или «спасением».

Наша жизнь в обществе и истории и сегодня ведь определяется нашей попыткой выскочить из того, что не наше, собрать себя (а собрать себя можно только в каком-то пространстве, в каком-то топосе, или месте), попыткой начать такую жизнь, которую можно было бы отсчитывать от самого себя. Для этого приходится прорываться через пелену слов и представлений, своего собственного сознания и обрести себя в нем же, потому что то, что мы часто называем сознанием, есть не наше сознание, а то сознание, в которое мы случайным актом рождения именно здесь, именно в этом месте, попали. А он с точки зрения философии — и с этого начинается философия — не имеет смысла. Действительно, ведь не имеет смысла тот факт, что я родился грузином, а вы родились литовцами, как не имеет, вообще-то, никакого смысла то, что мы находимся сейчас в этом месте: я по эту сторону стола, а вы — по ту сторону, в аудитории. И если есть какой-то смысл в этом, то он может появиться только после того, как мы зададим этот вопрос.

Этими, казалось бы вольными, размышлениями я фактически одновременно пояснил частично то, что я имею в виду под «физической метафизикой». Я говорил о чем-то, что не поддается определению, о чем-то, что мы все знаем, если мы люди, но, зная, не можем сказать так, чтобы сказанное имело хоть какую-нибудь эмпирическую наглядность и рациональную доказательность. В этой связи я подбирал слова: «собрание» (противоположное слову «рассеяние»), «истинно сущее», «совесть», «честь», «достоинство», «верность», «полноценная жизнь» и тем самым перечислил, во-первых, метафизические элементы нашей жизни, во-вторых, хотел высказать следующую мысль: то, что в определенном мною смысле ненаблюдаемо, или невидимо, хотя и известно, проявляется в нашей жизни, в истории, в обществе на уровне каких-то эмпирических последствий. Можно привести простой пример: психология в лабораторных условиях (если она научна, как теперь говорят) изучает скорость психических реакций, анализирует память, различая

ее на память долговременную, кратковременную, выделяет пороги чувствительности и возбудимости и так далее — короче говоря, изучает наши *измеримые* психические функции, способности и состояния. Это составляет психологические трактаты, издаваемые соответствующими уполномоченными на то институтами. Но мы ведь знаем, что в действительности, в нашей жизни, как психологической, так и социально-исторической, гораздо большее значение имеют другие вещи: не то, каковы мы по замерениям психологии, а то, например, насколько мы способны быть верными чему-то или вообще находиться в какого-либо рода особых внутренних состояниях¹. Я задам риторический вопрос: что больше имеет последствий в моей психологической жизни, вообще в реальной психологической жизни и в характеристике человека как личности — измеримая память или духовная верность и непосредственная потребность *смысла*, какое-то метафизическое томление по нему, захватившее всю личность вплоть до самых прозаических занятий?

Можно вспомнить пример Эйнштейна, который ничем особо не отличался по своим дарованиям от современных ему физиков, и они, наверное, по биологическим и психологическим замерениям были способней его (известно, что Эйнштейн был ребенком с замедленным развитием, у него на много лет позже обычного срока прорезалась речь), и, наверное, если бы судьба людей зависела от измерений по тесту интеллекта, то Эйнштейн был бы просто вычеркнут из категории людей, которых можно допустить к науке. И он же — его же мысли на этот счет — позволяет сделать переход или обратно вернуться к значению метафизического элемента в нашей жизни.

Я закреплю пока свою мысль так: метафизикой называется то, что ненаблюдаемо, что сверхэмпирично, чему нельзя придать наглядного значения и, более того, что даже нельзя вообще определить, хотя это обладает какой-то «высшей» осмысленностью, и в то же время это «высшее» — самое близкое к нам и самое важное и, главное, имеет *наблюдаемые* следствия, то есть, например, в случае Эйнштейна

¹ Или текстуализациях сознания, свойствами которых является «память» и тому подобное.

наблюдаемым следствием является то, что Эйнштейн — это факт «Эйнштейн» в отличие от других физиков. Что-то произошло в мире, то есть в науке в данном случае, из-за того элемента, который мы не можем измерить в Эйнштейне.

Эйнштейн сам, отвечая однажды на вопрос о мотивах ученых и вообще о характеристиках науки как образа мысли, ответил очень интересно, и вы этот ответ, конечно, знаете. Я просто напомним его, поскольку он послужит мне для моих целей. Он сказал, что в науке работают люди по меньшей мере трех категорий. Первая категория — те, кто, наделенные исключительными интеллектуальными способностями, занимаются наукой с тем увлечением и интересом, с каким занимаются спортом. Наука для них особого рода увлекательная, интеллектуальная игра, которая интересует их именно как игра, как решение задач и в которой есть успех, измеряемый так, как он измеряется в спорте. «Что же, очень хорошая категория работников», — говорил Эйнштейн. Есть вторая категория ученых, тоже интеллектуально одаренных, которые занимаются наукой, как можно заниматься каким-либо другим делом, таким, которое доставляет средства для существования и приносит удовлетворение труда. Такие не могут быть изгнаны из храма науки, они в нем необходимы и составляют в науке, пожалуй, необходимое большинство. Но есть третья категория ученых, которые приходят в науку, занимаются ею, толкаемые туда (то есть в некоторое умозрение, или видение, каким является наука) ощущением тяготы быденной, повседневной жизни, бессмысленной ее повторяемости и пустоты наших обычных стремлений и удовольствий, не знающих никакого окончательного удовлетворения, беспорядочно сменяющих друг друга и рассеивающих нашу жизнь по таким вещам, которые бессмысленно и уродливо повторяются. И если человека охватило ощущение, что это бессмысленно, и с этим ощущением он ищет чего-нибудь другого, преисполненный чувства тайны какой-то другой, «высшей» упорядоченности и разумности мира, то он принадлежит к еще одной категории людей (тоже необходимой), составляющих науку.

И, судя по тому, как вел речь Эйнштейн, он сам тяготел к этому третьему типу и, наверное, косвенно описал так себя и выразил мотивы того, почему он занимается наукой. То

есть он занимался абстрактной наукой потому, что она вынимала его из круговорота и стихийного потока жизни, прекращала в нем, в его жизненном процессе какие-то зависимости, какие-то сами собой воспроизводящиеся сцепления — он как бы выпадал из сцеплений стихийного потока перед лицом открывшейся и в то же время непроницаемой тайны целого, живущего по иным законам (кстати, именно это Платон в свое время называл «вторым плаванием»), и, главное — перед лицом своего в ней участия и оживления этого участия.

Я снова хочу сказать, что то, что я сейчас описал, и есть метафизика, то есть ее нити и составные части, но она же породила и эмпирически наблюдаемые последствия, в данном случае открытия Эйнштейна¹. То же самое и в реальных событиях, социальных и психологических, которые с нами происходят: что больше от чего зависит? Мы ведь в наших интуициях больше придаем значения верности, предательству, таким вещам, которые мы называем, например, «сосредоточенностью» (как ума, так и жизни), «целостностью», «собранностью» жизни (или ее «несобранностью»), и очень мало придаем значения как раз эмпирически измеримым параметрам нашего существования. Но если мы захотим от *науки* (психологической или социально-исторической) узнать о том, как мы живем, то мы узнаем как раз те абстракции, с которыми мы не можем связать нашу жизнь; наоборот, мы можем эффективно употреблять абстракции социально-исторических и психологических теорий как раз в той мере, в какой мы забываем все то, что знаем на уровне нашей жизни, на уровне нашей интуиции, на уровне тех требований человеческого достоинства, смысла и так далее, которые предъявляем к себе и к другим.

Я говорю о физической метафизике. В каком смысле слова? Мы этих вещей не понимаем, не видим по двум причинам. Первая — о ней я уже фактически сказал — это наше отношение к социальной науке и тот ее тип, который существует. Этот тип похож, если дать пример, на соотношение, которое существует между военной стратегией и тактикой как наукой и реальными военными действиями. У меня такое ощущение, что военные теории так же относятся

¹ Творчество, новые формы.

к реальности войны, как социальные и социально-исторические теории к социально-исторической реальности. Чтобы дать понять, что имеется в виду под «военной теорией», можно просто вспомнить «Войну и мир» Толстого, где он описывает военную мудрость, сравнивая ее с тем, что самому Толстому казалось реальной историей. Военные теории строятся применительно к совершенно искусственным ситуациям и сохраняются вопреки тому, что люди, руководствующиеся этими военными теориями, терпят поражения¹. Теоретики же считают, что тем хуже для фактов, являясь в этом бессознательными гегельянцами (Гегель тоже ведь считал, как вы знаете, что тем хуже для фактов, если факты не укладываются в его теорию). Более того, сама действительность по отношению к теории выступает как ошибка, как отклонение от теории, то есть считается, что военный стратег терпит поражение не потому, что плоха теория (теория всегда хороша), а потому, что практика не последовала за теорией; если реальность последовала бы за теорией, то теория привела бы к успеху. Это существенно для «хирургических» и умственно-конструктивных теорий общества, например для судеб марксизма. Это же можно сказать и о всей социалистической традиции.

Итак, метафизика еще и конструктивна. (Конструктивизм как бритва Оккама.)

Можно сделать одно замечание, которое потребует от нас рефлексии относительно того, что мы сами думаем в том аппарате социальных теорий², которые мы имеем. Ведь очень часто и большей частью наше социальное мышление строится согласно осмеянному Толстым правилу, то есть мы рассматриваем реальное социальное бытие как ошибочные или неудачные отклонения от идеальной теории, как наше неумение ей следовать. И все, что в жизни происходит, мы приписываем результату недостаточно хорошего понимания теории, и в этом смысле факт никогда не опро-

¹ Строятся независимо от *интерпретации*.

² Здесь и далее по тексту указаны исправления ошибок первого издания книги. Ср.: «...о том аппарате социальных теорий...» (*Мамардашвили М. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии)*. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 14). — *Примеч. ред.*

вергает теорию. По степени далекости от реальных законов исторического процесса такая теория так же далека от действительности, как военные теории немецких теоретиков конца XVIII — начала XIX века были далеки от действительных сцеплений и законов военного действия.

Метафизика в том смысле, в каком только что было сказано, имеет физические последствия, и нам нужно учиться в области социальной мысли через наблюдаемые явления видеть ненаблюдаемое, и потом из этого ненаблюдаемого нам понятнее (и мы иначе понимаем) то, что мы наблюдаем. И можно утверждать, что без обращения к эмпирически неухватываемому элементу мы не понимаем решающих вещей в нашей жизни и в жизни общества и истории.

Второй пункт, которым я хочу пояснить предшествующее и который будет фактически сквозной нитью дальнейших рассуждений и пояснит, в каком смысле был употреблен термин «метафизика», состоит в том, что трудно понять то, что уже сказано, до тех пор пока мы под метафизикой понимаем некоторую картину мира: есть, мол, некоторая метафизика, и она называется так потому, что если науки рисуют эмпирически наблюдаемый мир и требуют интеллектуально считаться лишь с тем, что может показать сам опыт, то метафизика является картиной, или изображением, некоторого сверхчувственного, или сверхопытного, мира. Но мы знаем, конечно, что никакого сверхчувственного мира не существует, и, следовательно, тогда абсурдно, непонятно, по какому праву я вообще употребляю термин «метафизика» в рациональной философии (а философия рациональна по определению, иррациональной философии не бывает). Это непонимание возможно до тех пор, пока мы под метафизикой понимаем именно *изобразительную* сторону, то есть что якобы метафизика описывает еще какой-то мир. Мы, повторяю, видим в метафизике картину или *представление*, систему представлений, изображающую что-то, а это «что-то» — некий предмет.

А давайте попробуем посмотреть на метафизику иначе. Мы поймем все, что говорилось перед этим, и пойдем по какому-то пути, если мы увидим конструктивную сторону метафизики, конструктивную по отношению к человеческому феномену, если мы поймем, что посредством этого невидимого элемента, который является предметом метафизики,

посредством выявления его и рассуждения о нем имеют место какие-то конститутивные эффекты в самом человеческом феномене, то есть как бы сам человек строится посредством этого рода представлений. Эти представления не изображают. Скажем, «совесть» не изображает предмета под названием «совесть» в том смысле, что его можно было бы указать, «совесть» вообще есть эфир, или элемент, всех наших конкретных нравственных явлений (условие и способ получения самого этического опыта как такового)¹, и отдельно она неуловима; наша нравственность, наши моральные отдельные качества живут в элементе совести («элемент» — в древнем смысле слова), а сам он бесконечен и неохватен (и неизменен). Но представление, слово ведь существует в нашем языке, и лучше тогда посмотреть на такого рода слова, в том числе на само в целом представление о существовании какой-то «другой жизни», как на конститутивное по отношению к тому, кто так смотрит на мир. Если не было бы этого взгляда, в человеке как реальном существе чего-то не было бы². Почему? Мы увидим роль этого невидимого, или метафизического, элемента в следующем простом размышлении.

Можно задать риторический вопрос: откуда и как происходит человек? Естественно, мы понимаем, что, хотя бы потому, что мы живем в языке, в котором уже существуют слова, скажем «Бог», «совесть» и так далее, где установление простейшего «есть» имплицитно подразумевает концепт бесконечности, вечно становящегося человеческого бытия, в силу самого существования таких слов, для философа человек, конечно, не произошел от обезьяны. И если взять более широко, ясно, конечно, что природа не рождает людей. То, что рождается, есть лишь потенциальный человеческий материал, в котором людям еще суждено родиться. А как вы знаете, всякое рождение нуждается в органах. Чистой мыслью не только детей нельзя родить, но даже и предметы умозрения.

Значит, есть какой-то тигель, в котором плавится и выплавляется человеческое существо и со строением которого связаны упомянутые выше слова или «предметы». В этом смысле, то есть в том смысле, что человеческое существо

¹ «Орган» шестого чувства.

² Другие чувства, другие возможные мысли, другие способности.

нуждается в том, чтобы такой тигель был, человек — искусственное существо, которое само себя рождает процессом, называемым историей и культурой, причем рождает так, что не может ответить на вопрос о собственном происхождении. Не только [не может]¹ ответить на вопрос, не от обезьяны ли произошел человеческий лик во мне (я не имею в виду биологический материал, можно биологический материал нашего существа поставить звеном в какую-то цепь эволюции и показать его место в ней в естественно-научном смысле слова, это эмпирически вполне осмысленно, как и искать предков человека, но мы не этот вопрос обсуждаем; мы обсуждаем тот факт, что есть — и для того, чтобы родился человек, должны существовать — какие-то конституирующие приспособления или то, что я назвал «тиглем», потому что все люди в той мере, в какой они рождаются, рождаются согласно древнему символу «второго рождения» — символ известный, и мне не нужно его разъяснять), — не только в этом дело, но и в том, что не может получить откуда-то еще сами элементы этого «тигля рождения», неотделимые от внутреннего состояния человеческого существа, способного вообще такой вопрос о происхождении задавать².

Этот акт происхождения человека оставил нам традицию и наследство, которое мы называем культурой и которое содержит определенные термины, и наша сознательная психологическая жизнь вне этих терминов протекать не может³. Символы эти были закреплены в мифах, в религии, и о них говорит философия. Но в самой культуре этого механизма не видно (о чем, собственно, и свидетельствуют слова «традиция», «норма», «привычка» и тому подобное), и нам ее нужно, так сказать, подвесить, чтобы идти к чему-то более глубокому и до-культурному (или, если угодно, а-культурному) — к метафизике.

То, что я сказал перед этим, приводя в пример Эйнштейна, сейчас позволит мне сделать еще один шаг в моем

¹ В квадратные скобки взяты редакторские вставки. — *Примеч. ред.*

² Этот узел не могли бы и в бесконечности развязать.

³ В определенном смысле место происхождения пусто: его нельзя увидеть (отсюда и ненаблюдаемость, и законы наблюдения). Как и случай отсутствия происхождения, «безродности» (тогда все вопросы, содержащиеся в языке, лунатичны). Когда вынута масса движения.

рассуждении. Когда Эйнштейн говорит, что существует третья категория людей, которая идет в науку, чтобы вырваться из бессмысленной и монотонной повторяемости состояний и стремлений нашей обыденной, повседневной жизни, то здесь содержится мысль, которая нам известна и которая является первичной мыслью, из которой выросли великие религии, с одной стороны, а с другой — первая философия. Они росли как бы из одного корня, но двумя радикально расходящимися стволами. Эта лежащая в основе мысль проста: у нас есть несомненный опыт, что, помимо той эмпирически доступной нам жизни, которой мы живем в человеческом обиходе и которая для нас действительна, есть еще некий другой модус бытия и жизни, более *реальный*, чем тот, который мы считаем эмпирически, или обиходно, реальным, и заставляющий нас отличать свойства определенных, человеческих же явлений, таких как «благо», «истина» и тому подобное как они есть «сами по себе», в чистом виде, от человеческих состояний, возможностей, интересов, удовольствий или неудовольствий, стремлений, побуждений блага, истины, совести и так далее.

Вот с этого начинается все, в том числе и социальная мысль. Я попытаюсь это конкретно пояснить примером, хотя здесь очень трудно приводить примеры — область довольно абстрактная, и то, что я назову примером, окажется, в свою очередь, рассуждением.

Вы помните, конечно, что одним из первых метафизических понятий в истории философии было представление о некоторых «высших объектах», непосредственно связываемых с Богом, миром и разумом как целым, душой, бессмертием и так далее. И это не случайно. Я вовсе не хочу осовременить метафизику «высших объектов», а просто хочу выявить то, из-за чего такая спекуляция возникала и что в ней поддается выявлению или изложению в других, нетрадиционных терминах.

Вы знаете, что первый (и основной) философский вопрос, сформулированный еще греками, есть следующий: почему есть вообще нечто, а не ничто? Это и есть первый исходный и окончательный вопрос философии. Что он говорит? А он говорит: вот, например, ясно, что мысль, или красота, или честь, достоинство, человеческая доблесть суть явления или события порядка, они упорядочены и, более то-

го, у них есть свои собственные свойства (или режим, ранг) жизни, [ясно,] что, например, режим жизни предмета, называемого «честь», другой, чем у чувства чести (или, если угодно, у «намерения» чести) в нашем индивидуально-психическом устройстве и обиходном сознании, — во-первых, он есть (что только и достаивается терминов «бытие», «есть»), и, во-вторых, он, этот режим, иной, особый. То же о «справедливости». Или то же самое о «мысли»: в той мере, в какой она упорядоченное состояние, или структура, у нее — другой режим; в частности, в мысли как упорядоченной структуре не может быть рассеяния и раздробления в пространстве и времени индивидов (или внутри одного индивида), как таковая она предполагает схождение и постоянство координации множества сил и их сосредоточения (во «внимании», так сказать), недостижимые для человеческого существа в его естественном режиме или стихийно, в потоке.

Следовательно, если *есть* мысль и у нее *такой* способ жизни, то это ведь другая жизнь по сравнению с эмпирической жизнью мысли в моей голове (или в вашей), где мы вовсе не наблюдаем такого постоянства. Точно так же *пробывание* «красоты» или «достоинства» имеет свои свойства или режим жизни, в котором мы то иногда можем участвовать, то (и чаще всего) выпадаем из него в рассеяние, потому что мы как эмпирические существа не можем сами по себе ни держать чувство или мысль на определенном уровне постоянства и концентрации сил, ни «голыми руками» координировать все множество элементов, схождение которых вместе необходимо, чтобы мысль или чувство имели место как событие, реализовывались, — координировать фактически связь всего живого, которая составляет возможность малейшего глубокого события мысли и чувства. Все это невозможно основать на разрешающих возможностях нашего психофизического режима как биологических и общественных существ.

Если бы, например, любовные чувства зависели от того, как может протекать наша жизнь в зависимости от этих разрешений (порогов чувствительности, силы поддержания одинакового интереса или волнения, собранности и памяти и так далее), то их, конечно, не было бы или они, раз вспыхнув, тут же распались и рассеивались, а если они есть (как

и понимание, например), то это уже свойство *самих состояний* в указанном выше смысле, а не то, что мы можем сделать. Мы не можем ведь захотеть взволноваться — и *поэтому* взволноваться, захотеть испытать вдохновение — и *поэтому* испытать вдохновение. Да нет — вам или хочется спать, нервы притупились, усталость и прочее, или в памяти не действует как раз то, что нужно в данный момент, и так далее, — это реальный нормальный режим нас как психофизических существ. Другого режима у нас не бывает. А если бывает, то он бывает тогда и в те моменты, когда мы включены в жизнь других предметов, у которых есть своя жизнь. Безусловно, у совести есть своя жизнь.

Это и называется «другим миром» — этот способ (и условие) пребывания некоторое время в некоторых упорядоченных структурах, которые распались бы, если бы они были предоставлены естественному потоку нашей жизни. Интуиция этого факта¹ и есть мысль, лежащая в основе философии, а именно мысль о двух мирах, о каком-то более реальном, чем наш, мире, потому что, конечно же, сосредоточенные явления более реальны, чем рассеяние. Конечно, истина лежит там, в «интеллигибельных формах», а не там, где мне *хочется* истины, или, наоборот, хочется спать, где притупились мои нервы и чувства и прочее. Это несомненно.

Отсюда и вопрос философии: почему вообще есть что-то, а не ничто? Но теперь мы знаем, что это «что-то» — упорядоченный объект (или состояние, структура), имеющий свой ритм жизни, отличный от того, в котором мы живем, а «ничто» — это рассеяние, распад, хаос, неразличенность, неиндивидуальность.

Значит, я разъяснил предмет этого вопроса, но почему это вопрос, почему об этом предмете говорится в вопросительной форме? По той простой причине, что философ — это тот, кто считает, что это чудо, и неестественно, если есть истина или упорядоченная мысль, если есть человеческое чувство, то есть опять-таки упорядоченное явление, событие, воспроизводящееся и длящееся в силу свойств состояний и структур² (а не по делаемой нами их имитации). Это чудо

¹ Факта итерации некоторого «неестественного» состояния.

² Не логикой и не природой.

и неестественно, потому что гораздо нормальной и естественней были бы хаос и распад (то есть по законам природы, по законам стихийного хода вещей ничего этого не должно было бы быть). Вот поэтому и вопрос, вопросительная форма у предмета философского рассуждения: почему нечто, а не ничто? То есть вопрос в том смысле, что нормальной, естественней было бы, если бы всего этого не было, если бы шли просто энтропийные процессы и мы были бы вовлечены в эти процессы, где упорядоченности наших мыслей, наших нравственных состояний, наших социальных состояний распадались бы в зависимости от природных, естественных законов. Следовательно — обратная мысль, — существование самих этих предметов, или объектов, или качеств не может покоиться на естественных законах, потому что мы только что показали, что если бы дело было предоставлено естественным законам, то этих предметов не было бы или они, бывши один раз, потом распадались бы.

Это относится и к социальным формам. Я напомним загадочный пример (то есть пример известный, но тем не менее загадочный и остающийся для нас вечной загадкой), а именно пример античного полиса (греческого полиса). Вы знаете, что эта социальная форма прежде всего бросается в глаза тем, что она явно держалась на активном ежеминутном участии в ней каждого грека, держалась на *напряжении* греков *быть* в полисе, то есть быть гражданами, и когда это напряжение исчезло — а форма не гарантирована естественными процессами, или инерцией, порождающей повторяемость, — то исчезла и греческая цивилизация. Значит, даже в обществе, в истории есть некоторые упорядоченные структуры, имеющие, во-первых, свои законы жизни и, во-вторых, существующие в зависимости от того, насколько высокое и интенсивное усилие совершают *люди*, для того чтобы эти структуры и эти объекты *существовали*.

Здесь я выхожу к конечному пункту рассуждения. Мы должны просто обратить внимание на то, что человеческие институты, элементом которых является жизнь «высших объектов» в указанном выше смысле (а вообще, все есть институция — не только социальные формы, но и наши нравственные чувства есть институты в смысле искусственных установлений, природой не рожденных, «честь» есть

установление, институция в широком смысле слова и так далее), не живут так же, как живут природные предметы, в том смысле, что они сами собой не длятся, — нельзя породить институцию и предположить, что она будет сама жить. Она будет сама жить только в той мере, в какой она будет возобновляться усилием человека, направленным на то, чтобы эта институция была. Например, гражданский закон нельзя установить и потом о нем забыть, считая, что он будет продолжать существовать. Существование закона покоится целиком на существовании большого числа людей, которые неотделимо от возможности самих себя, своего «есть», «*sum*», *воображают* его, понимают его, нуждаются в нем как неотъемлемом элементе своего существования и реальных умений и готовы бороться и идти на смерть для того, чтобы этот закон был, то есть были они сами.

Способ существования человеческих предметов¹ отличается от способа существования естественных предметов, которые могут пребывать во времени, тогда как ничто человеческое не может само собой пребывать, оно постоянно должно возобновляться и только так может продолжать жить, а возобновляться оно может только на волне человеческого усилия. Усилие же не может быть, если оно не совмещено, не спарено с самими теми объектами, которые мы называли «высшими», с их способом жизни и пребывания, ставшим внутренним элементом самого человека, внутренним «словом» и «образом» в нем. Человеческого усилия не может быть без метафизического элемента в человеческом существе. И в этом смысле метафизический элемент (или метафизика) и является физическим, то есть энергетически конститутивным, по отношению к тому, каков человек. Он тот или иной в зависимости от этой метафизики. Объекты указанного рода есть, следовательно, «среда усилия».

Попробуем продолжить нить, которую я пытаюсь протянуть через эти дебри. Я пытаюсь это сделать с постоянной оговоркой, что в действительности все гораздо проще, чем кажется в теориях, — достаточно просто больше верить своей интуиции и тому, что заложено в наши души. Прделаем простой языковый опыт, он поможет мне дальше продумы-

¹ Предметов со свободой воли.

вать эти абстрактные вещи вместе с вами. Мне практически сейчас нужно для дальнейших наших шагов задать философское мышление, задать, что оно такое, потому что в дальнейшем мне именно как философу придется рассуждать о социальных, исторических науках и так далее. И прежде чем это сделать, начну с простого языкового опыта, который, мне кажется, бросает свет на характер философского мышления и на те предметы, о которых мы говорили до этого.

Наш язык состоит из слов, знаков, и мы часто воспринимаем его как упорядоченную совокупность этих знаков, или знаковых средств, посредством которых мы выражаем нашу осознанную мысль и сообщаем ее другим. В предположении, что мысль готова, ясна для нас самих и мы просто ищем словесную одежду, удобную для этой мысли, удобную, во-первых, для ее оформления, так сказать, во плоти и, во-вторых, для того, чтобы в таком воплощении она могла быть передана другим. Есть много причин, по которым это вовсе не так, но из этого множества причин меня сейчас интересует только одна, а именно: факт существования в языке того, что можно назвать «гением языка» (я употребляю слово «гений» не в психологизированном русском смысле, а так, как слово «гений» употребляется в романских языках). Гений языка сам говорит через нас, если мы употребляем определенные слова, и этот гений часто умнее, чем мы сами; мы сами можем не отдавать себе отчета в этом, но раз эти слова существуют и мы их употребляем, то мы почему-то употребляем их в строго определенных ситуациях и через них сказывается, даже если мы лично сами чего-то не понимаем, определенное понимание вещей.

Вот простой пример этой гениальности языка, имеющий отношение к тем проблемам, о которых я говорил. В нашем языке существует масса этических терминов, то есть слов, которые обозначают нравственные явления. Скажем, существуют слова «трусость», «храбрость», и гений языка заставляет нас, когда мы употребляем слово «трусость», мыслить в терминах причин, то есть мы, например, говорим: «Струсил потому, что», — скажем, потому, что такой характер у человека, или потому, что опасность была велика и она навела бы ужас на человека с любым характером. Иными словами, сам способ, каким мы это слово употребляем, независимо от

нас диктует нам причинную терминологию, мы ищем причины трусости. Или, например, когда мы употребляем слово «украл», когда мы произносим это слово, мы мыслим его уже причинно, то есть мы говорим «украл, потому что был голоден», или «украл, потому что страдал kleптоманией», или «потому что среда заела» и так далее, то есть с этими терминами через внутреннее многоточие всегда идет «потому что». Этот же гений языка в ряде случаев диктует нам нечто другое. В одних случаях мы говорим: «Он поступил так, потому что струсил или был голоден» и так далее, но в каких-то других случаях мы говорим: «Человек поступил по совести» — и не всегда замечаем, что с нами в данном случае сделал гений языка. Обратите внимание, что я, говоря «по совести», заменил этим словом всю возможную причинную терминологию: я ведь не сказал, *почему* он так поступил, — ни потому, что был голоден, ни потому, что был храбр, ни потому, что еще что-то, а сказал, замывшись, сделав паузу в своем ответе: «Поступил по совести». Аналогичную роль часто выполняет и слово «добрый», когда мы говорим: «Потому что добрый». И уже здесь «доброта» не есть просто психологическое качество, обозначенное словом-знаком.

Но пока оставим это и возьмем более прозрачный феномен «совесть». Давайте вдумаемся в гений языка, потому что, просто вдумавшись в то, что мы говорим, мы можем больше понять, чем из теории. Ведь фактически, поставив слова «по совести» на место причинного ряда, который выступал у нас в тех случаях, где мы говорили «потому что был голоден», «потому что среда заела» и так далее, мы тем самым определили или высказали свое понимание, что такое совесть. Совесть — это феномен, который является причиной самого себя и не имеет причин хотя бы потому, что в нашем языке мы его употребляем тогда, когда не ищем причин, то есть слово «совесть» появляется тогда, когда мы не ищем объяснений поступка, ни социологических, ни психологических, ни биографических. То есть сказать «по совести» есть конечная инстанция для объяснения, конечный пункт отсылки для нашей объясняющей мысли. Мы сказали «по совести» и тем самым, во-первых, поняли то, о чем мы говорим, вещь стала для нас понятной, и, во-вторых, мы, в силу гения языка (а язык — это вещь, в которую упакованы

миллионы лет человеческой эволюции, человеческой психики, и притом этот инструмент по тонкости не имеет себе равных, и тонкость его не есть лишь тонкость нашего индивидуального ума, а есть именно гений языка) поставив совесть на место причин, тем самым определили саму совесть как нечто, что совпадает со своими собственными следствиями и не имеет другого, отличного от себя продолжения по их ряду или, наоборот, предшествования (по отношению к которому они были бы изменением)¹.

В каких случаях мы не можем дать определения? В тех случаях, когда нечто является основанием самого себя и не имеет причин вне себя, и более того, гений языка запрещает нам искать причины. Запрещает по самому строению нашего языкового сознания; запрещает искать причины, потому что этот термин выступает как раз тогда и потому, когда и почему мы заменяем весь причинный ряд. Следовательно, совесть есть начало (и конец) причинного ряда, само не имеющее причины². Подумайте теперь, сколько таких слов в нашем языке! Безусловно, не бесконечное число, но довольно большое, и, если вы мысленно транспонируете то, что я сейчас сказал, на проблему «трансцендентального» у Канта, на проблему «блага» у Платона, вы сразу поймете, что как раз явлениями такого рода (пример постижения которых мы имеем на обыденном уровне нашего гениального языка) занимались философы, пытаясь их разъяснить.

Значит, метафизическим элементом в нашем мышлении являются прежде всего явления того рода, которые суть основание самих себя, — явления, сами начинающие причинный ряд и не имеющие причины (а когда он начался и пошел — остающиеся латерально и, более того, характеризующиеся как интеллигибельное сцепление и конец этого ряда)³. По отношению к ним мы не ставим даже вопроса о происхождении и, с другой стороны (что мне будет очень важно в последующем), не ставим вопроса ни об общественной пользе, именно потому, что совесть ведь без

¹ Нет никаких этапов.

² Неменяющееся является реальностью, за которой не стоит ничего другого.

³ Неизменное, вечное и т. д.

причин (мы не употребляем слово «совесть» в тех случаях, когда говорим, что нечто хорошо, потому что полезно классу, обществу, служит выживанию человеческого рода или данной организации), ни о биологическом (скажем, эволюционном) или, уже, физиологическом и психологическом значении.

Совесть стоит вне этого, стоит поверх и поперек всех различий, социальных и опытно-практических польз. «География» польз весьма различна (то, что полезно для одного общества, вредно для другого, то, что полезно для одного класса и поэтому морально, вредно для другого класса и поэтому аморально с его точки зрения). В случае совести это отсутствует; более того, отсутствует и отношение к нам как особым образом устроенным чувственным существам, способным испытывать удовольствие и неудовольствие или вообще учиться на их опыте. Вы знаете относительность культур и знаете, что шкала, по которой измеряются ощущения, их приятность или неприятность, очень сильно варьируется не только в зависимости от темперамента отдельных лиц, но и в зависимости от культур, внутри которых эти лица живут, и эта зависимость означает, что если мы начнем так основывать явления вроде совести, то мы впадем в бесконечную регрессию, в дурную бесконечность, как говорят философы. Для одного основания нужно будет искать другое основание, для второго основания — третье основание, и аргументы уходят в бесконечность. Можно доказать, что то, что приятно, в то же время неприятно, и так далее.

Есть доказательство Сократа, когда он требовал от своего собеседника объяснить ему, что такое храбрость в отличие от трусости. Собеседник Сократа (который, конечно, символизирует в диалоге носителя гедонистической морали) определял храбрость, доблесть, мужество так: это то приятное ощущение, с которым храбрый человек видит бегство врага. А Сократ говорит: прости, а не больше ли радуется трус, видя бегство врага? — тем самым ты в одном определении вводишь саму себя разрушающую вещь: если ты так определил храбрость, тогда храбрый человек труслив, а трус — храбр, ведь трус еще больше радуется при виде бегущего врага. И Сократ вот так на энном числе платоновских страниц крутит своего собеседника вокруг вопроса, что такое

храбрость, и ответа тем не менее он и сам не дает, лишь разрушая всю систему отсылок к свойствам эмпирического, конечного человеческого существа в обосновании морали, — так же как мы не дали ответа на то, что такое совесть. Я, во всяком случае, не дал. Может, вы возьметесь?

Весь диалог построен на разрушении эмпирической или сенсуалистической теории объяснения, и аргумент Сократа фактически первый образец трансцендентального аргумента, который состоит в переключении точки зрения с эмпирии и логики на что-то другое. Структура трансцендентального аргумента такова, чтобы показать, что в эмпирии все уходит в бесконечность, в дурной регресс объяснений, и тем самым нужно не факты менять или приводить новые факты, а изменить точку зрения на факты. Как говорил Платон, повернуть глаза души. Не физические глаза — ими я вижу как раз бегущего врага или вообще какие-то факты, а глаза души — если я их поверну, я увижу что-то другое. Например, увижу, что основанием существования морального феномена храбрости не могут быть человеческие чувства (если под ними понимать систему приятного и неприятного), так же как и в случае совести таким основанием не может быть польза, или историческая целесообразность, или неумолимый закон истории, в который мы включились бы и якобы были бы моральны в меру этого включения¹. Для какого-то рода явлений это имеет смысл, но для той категории явлений, в число которых входит совесть, это явно не подходит потому, что сами эти явления существуют в нашем языке и в нашем сознании, в нашей душевной жизни для того, чтобы заменять все причинные ряды, и потому, что они являются основанием не только себя, но и интеллигибельности сцепления этих рядов, или, как позже скажет Кант, употребляя парадоксальное сочетание, представляют собой свободную причинность.

Хочу снова обратить внимание на одно свойство гения нашего языка, оно состоит в следующем: наш язык построен так, что в нем существуют две категории слов, скажем «честь», «добро», с одной стороны, и «бесчестье», «подлость», «зло», «измена» — с другой, и между ними есть одно радикальное различие, позволяющее бросить свет на сам характер

¹ И главное: долг (совесть) неопределим, это то, что сейчас.

философского взгляда на вещи. (Под «философским взглядом» на вещи я понимаю вовсе не взгляд философских теорий и систем, а всякий взгляд, который видит невидимый, или метафизический, элемент нашей жизни, такой взгляд может быть свойствен любому человеку, вовсе не только профессионалу — философу, кстати, именно профессиональному академическому философу он чаще всего несвойствен, так же как бывают дальтоники; ну, тут ничего не поделаешь, нужно ведь зарабатывать, и это как раз вторая категория ученых, о которой говорил Эйнштейн.)

Так вот, я перечислил слова двух категорий. Какое между ними различие? В языке оно существует в том смысле, что мы делаем или ассоциируем такие-то и такие-то шаги в связи с одним словом и не делаем или не ассоциируем их в связи с другим словом. Коротко говоря, дело состоит в следующем: гений языка говорит нам, что добро не нуждается в объяснениях, а зло нуждается. Мы ведь никогда не объясняем доброту; во всяком случае, никогда не было такого, чтобы человеческому разуму было бы достаточно выслушивать такое объяснение; мы всегда ищем причины только для бесчестия, но не для чести, ищем причины для измены, для верности — не ищем, и вообще ищем причины для зла, для добра не ищем. Это заложено в самом функционировании нашего языкового сознания. Так давайте поверим тому, чего не делаем. И вот то, чего мы не делаем, когда имеем дело с категориями, подобными «добру», Кант называл «сверхъестественным внутренним воздействием» (этот термин стоит у него в ряду с термином «свободная причинность»), а Канту следует доверять, тем более в терминологии.

Итак, «сверхъестественное внутреннее воздействие». Давайте условимся называть это метафизическим элементом, но не в теории, не в изображении мира, а по отношению к нам, как нечто конструктивное¹ в нас: есть сверхъестественное внутреннее воздействие, и что-то в нас формируется на его основе. Философ только следующее добавит к этому, а именно: он откажется от того, чтобы идти дальше и объяснять само сверхъестественное воздействие. Он остановится на том, что назовет его сверхъестественным, — сверхъ-

¹ Морфогенное.

естественным в том смысле, что оно не содержит в себе никаких терминов, ссылающихся на какие-нибудь естественно наблюдаемые явления: на чувственную природу человека, на эмпирически наблюдаемую социальную пользу и так далее¹.

Другими словами, если дальше развить нашу терминологию, мы находимся здесь в области тавтологий особого рода, я назову их плодотворными, или конститутивными, тавтологиями (они, конечно, тавтологии потому, что самое большое, что мы можем сказать о совести, — это то, что она совесть; самое большое, что мы можем сказать о добре, — это то, что добрый человек добр). Если мы слушаемся нашего языка, то не будем же мы искать объяснений, почему он добр. Кто, когда брался отвечать на вопрос, почему кто-то добр? Но я хочу обратить внимание на то, что мы высказываем, высказывая что-то о доброте или на основе доброты. Мы не высказываем ничего. Невысказывание ничего и есть тавтология по определению аналитической философии. Что мы сказали, сказав «по совести»? Ничего мы не сказали. Ничего мы не сказали в предметном смысле этого слова, мы высказали тавтологию: совесть есть совесть, добро есть добро, добрый человек добр, совестливый человек совестлив, и это все объясняет, хотя само это высказывание не имеет смысла — в том смысле, в каком тавтология не имеет смысла.

Но дело в том, что эти тавтологии сковывают наше сознание и нашу жизнь цепями гармоний; управляют и что-то генерируют². Во-первых, они внутри себя нас производят, мы рождаемся внутри них, во-вторых, они проходят по всей нашей жизни, рождая видимые последствия³ своего невидимого и невысказываемого существования (высказать его

¹ А оно квазиэмпирично: не можем не знать (на этой мерцающей точке «того, что только сейчас», взятой со стороны «не можем не знать», а доказательство, означающее колебание или сомнение, разрушает, как рефлексия) <...>. (Здесь и далее по тексту самих лекций и тексту пометок, маргиналий М. К. знаком <...> отмечены фрагменты, которые оказалось невозможно воспроизвести: это либо нечитаемые части рукописи, либо неразборчивые — из-за плохого качества — фрагменты аудиозаписи. — *Примеч. ред.*)

² В отличие от причинно-следственной сети.

³ Последствия «вижу то, что вижу» — это не свойственность вещам. Это — сам лицом к лицу (а не зеркально, извне), и это окончательный образ для «действия на самого себя». См.: Декарт.

нельзя, потому что, высказывая, мы как раз имеем тавтологию, а тавтологии не относятся к рангу высказываний).

На тот случай, если вам самим захочется это продумать и иметь для этого какой-то материал, я напомним серьезную и известную проблему у Канта, которая фигурирует у него на многом числе страниц. Эта проблема фигурирует у него как проблема различия между логическими основаниями и реальными основаниями, или основаниями познания и основаниями бытия (можно в этом плане продумать то, что только что говорилось). Он их различает, но есть энное число случаев, в которых совершенно мистически недоступно, что именно он говорит. Это есть и в «Критике чистого разума», и в особенности в «Критике практического разума», где он как раз обращается к моральным явлениям и берет такие явления, где одновременно различены и в то же время не могут нетавтологически быть высказаны в своем различии бытийные основания, или основания бытия, и логические основания, или основания познания. Это фактически особого рода таинственные и в то же время плодотворные тавтологии — плодотворные потому, что они устанавливают и настраивают наше мышление, сами не будучи внутри предметов этого мышления высказываемы.

Назовем такие тавтологии трансценденталиями. Тем самым мы просто берем уже существующий термин и превращаем его в своего рода существительное «трансценденталия». Они обладают одним забавным свойством — это очень сложный пункт, и я буду, естественно, затрудняться в его выражении, поэтому вы должны помочь своим усилием. Попробуйте по ходу дела ассоциировать со всем, что я буду говорить, все те явления, которые я по-разному называл: «сверхъестественное внутреннее воздействие», или «основание самого себя», «действие на самого себя», происхождения чего мы и не ищем, «определяющее» (себя), но само неопределимое, невидимое, на что нельзя указать как на какой-то предмет в мире и этим высказать, и так далее. Сейчас самый главный шаг, который нам нужно попытаться сделать, — это [понять] то, что того, что трансцендентально фиксировано, *нет в мире*¹.

¹ Который ими определен.

Напомню, что Кант в свое время рассуждал умозрительно, как философ (а я пытаюсь как раз установить умозрительную точку зрения). А что такое умозрительная точка зрения? Я ее определю условно. Вы знаете, что «рацио» (и, очевидно, в слове «рационализм» этот смысл сохранен) есть «пропорция». Очень забавное происхождение корня слов «рациональный», «рационализм». Рацио есть пропорция. Между чем и чем? Между тем, что нельзя выдумать, измыслить актом голой мысли, и тем, что нельзя наблюдать (получить наблюдением). Держась за эту мысль, всегда оговариваемую философами (особенно в буддийской школе дзен такая техника применяется, и частично то, что я скажу, совпадает с этим; я не знал об этом совпадении, потому что не образован в области восточной философии, но такое совпадение, как я узнал, существует), и попробуем продвинуться в нашей проблеме, все время имея в виду установку нашего внутреннего «рацио», чаще всего выражаемую словами «не то, не то...», «не то я имею в виду». Так же как Кант не говорил, что категорический императив нужно выполнять с максимальным для себя неудовольствием (так его понял Шиллер, это знаменитый эпизод в немецкой культуре: я имею в виду стихотворение Шиллера). Да нет, простите, сказал бы Кант, вы неправильно меня поняли, я не это имею в виду; я имею в виду, что все это в другом срезе, что нужно держать вместе полярно расходящиеся и со-напряженные рога наблюдаемого (того, на что можно указать) и чего-то ненаблюдаемого (на что указать нельзя), хотя ненаблюдаемое не есть произвольная выдумка нашей мысли. Действительно, есть рацио между тем, что не выдуманно мышлением, и тем, что ненаблюдаемо в опыте.

Невыдуманное предполагает наблюдаемое. А ненаблюдаемое предполагает чисто ментальное, «идеальное». Когда я говорю «не выдуманно мышлением», то, казалось бы, я ввожу эмпирический элемент наблюдаемости или данности, и наоборот. Но я говорю: не то, не то, а рацио между тем и другим. Надо увидеть *трансцендентальный срез*. Я — сказал бы Кант — не отрицаю, что добро может быть приятным, я лишь говорю, что оно не существует в зависимости от этого и что определяется оно лишь в виде *чистой* воли — своего рода вечного акта. Но с другой стороны, категорический

императив, например, как сознание согласия этого акта со своей собственной необходимостью (то есть предметом приложения), имеющее над нами принудительную силу, не только не может быть содержательно известен или предположен ментальным актом из самой мысли, но и найден в качестве идеального свершения или «образца», «высшего знака», «совершенного проявления» в каком-либо существовании, в мире. Но здесь все время странная оговорка у Канта: внутри мира никогда, пожалуй, не было примера чистой доброй воли или вполне морального поступка. Это значит, что в действительности сознательных явлений¹ нет «подобий»², и мы не можем мыслить об этих явлениях методом приближений, как это делают в науке.

Трансценденталии задают *границу* мира нравственных явлений как возможных человеческих событий, никакое человеческое событие внутри мира не есть ходячая иллюстрация, или ходячее выполнение, трансценденталий или приближение к ним. Этика в той мере, в какой она трансцендентальна, не есть составная часть мира, этикой которого она является, то есть она не есть внутри мира. Она (ее проявления) не есть еще один предмет наряду с другими предметами. И в той мере, в какой мы ее видим как предмет в мире (а как предмет в мире мы видим ее в системе наших эмпирических состояний или в системе социально «благих» предметов и так далее), это не то, о чем говорит трансценденталия. Она как бы задает наш взгляд, фокусирует его в вечную позицию, которую мы вечно пытаемся воспроизводить.

В чем здесь дело? Частично на это можно бросить свет, задумавшись над следующей вещью: тавтологии, или трансценденталии, обладают еще одним свойством, о котором я еще не говорил, — условно назовем это свойство «бесконечностью». (Кстати, термин «бесконечность» в нашем языке такой же смутный, непонятный, не поддающийся ясному выражению, или определению (это все философы всегда знали, остерегаясь всяких рассуждений, основанных на бесконечности), как и термины, которые я уже приводил: «совесть»,

¹ Событий.

² Подобий подобий не существует (уже подобие, то есть любая точка одинаково далеко от Бога), кажимости кажимостей не существует.

«Бог», «Я». «Я» — такое же смутное, непонятное и в то же время самое нам близкое. Не наше эмпирическое «Я», а то «Я», о котором говорят философы, но оно термин такого же ранга неясности и бессмысленности, как и термин «бесконечность».) Эти тавтологии в той мере, в какой мы рождаемся в поле, очерченном ими, обладают свойством «бесконечности», или содержат ее внутри себя. То существо, которое называется человеком, является таковым в той мере, в какой ему предназначено решать бесконечные задачи, а он конечное существо. Что такое бесконечность внутри тавтологии? Это просто указание на тот режим, в каком живут те объекты, или «высшие» предметы, о которых я говорил вначале.

Что это значит? Я возьму для пояснения пример, который покажется банальным или обыденным, но он обладает свойством близости к нам и может сослужить какую-то ассоциативную службу для нашего понимания, развяжет в нас какие-то ассоциации. Чем любовь как человеческое явление отличается от удовлетворения полового желания? Половое желание, живущее в ряду и в режиме нашей психофизической организации, зависит, как я уже говорил на примере других вещей, от порога нашей чувствительности, от насыщаемости или ненасыщаемости чувств, оно монотонно повторяется и утомительно в своем повторении. Если же в нем присутствует человеческий элемент (я не хочу сказать: одно плохо или хорошо, я просто хочу выявить разные свойства жизни у двух разных предметов), то там есть эффект бесконечного воспроизводства интереса и эмоций, которое не замыкается на конечное, всегда конечное, удовлетворение чувства, и там есть повторяемость совершенно другого рода, там каждый акт является воссозданием интереса (причины) и потребности его продолжения или повторения. И это чувство, конечно, устремлено в бесконечность. А мы конечны.

Что означает «конечны»? То, что в каком-то спекулятивном смысле ничто в нашей жизни не реализуется. Я только что указал на бесконечную природу человеческого чувства. Мы же не только живем в натуральном режиме, мы еще и смертны, и в этом смысле бесконечность в нашей жизни завершиться не может, поэтому мы и говорим, например, что мы продолжаем себя в потомках и прочее. Но это необязательная ассоциация с тем, о чем я говорил. Если задуматься

в дело, то сама эта бесконечность, или тавтология, или трансценденталия, отличается тем, что она как таковая никогда не реализуется в жизни. В каком-то смысле ничто никогда не реализуется в нашей жизни. И в этом смысле правы Кант и Витгенштейн, когда говорят: этика не факт мира, она трансцендентальна, то есть она граница мира или какой-то особый взгляд на мир — он не внешний полностью, потому что мы не можем выскочить за мир, мы стоим все время на границе мира. Поэтому Кант определял идеи разума как граничные, или пограничные, понятия, что я и имел в виду, когда говорил о несуществовании в мире фактов этики, или фактов истины, или фактов достоинства и так далее.

И тем не менее наша жизнь все время сопряжена в поле, в котором действуют силы (или которое насыщено силами), источаемыми, или испускаемыми, этими причудливыми образованиями, называемыми нами «истина», «красота», «добро», «совесть», «справедливость», «сообщность» и так далее и действующими на манер «сверхъестественно-го внутреннего воздействия».

Тут интереснейшим шагом философского мышления, ставшего на путь трансценденталий (а оно стало на этот путь очень давно), было введение понятия бытия, бытийной проблемы именно в этой точке. И это неминуемо, ибо мы на пути того особого взгляда, который очень трудно уловить, даже не только в том смысле, что его трудно передать другим — это само собой разумеется, — а в том смысле, что в себе его нужно все время возвращать, постоянно заново завоевывать. Этот взгляд нельзя иметь как достигнутый, как знание о *другом* (а знание по определению субъект-объектно, то есть инопредметно¹ и специально²), чтобы потом на него опираться как на уже существующее, как на уже сложившееся и налаженное сцепление механизма, действующее и без «меня *сейчас*»³. Каждый раз в своей жизни нужно заново впасть в это «рацио» каким-то усилием и сосредоточением всего своего сознания, борьбой с ним и собиранием рассеянной и пространственно и временно раздробленной

¹ О чем-то, что не оно само.

² То или иное.

³ Ср. онтологическое доказательство Декарта.

жизни, то есть актуально... быть (или не быть), знать действием, силой самого факта существования, не отделенного интервалом от мысли и в этом смысле не имеющего никакого образа («не то, не то!») и никак в предметной цепи не распределенного, представляющего тем самым собой... *ничто*, в котором «что» самоактуализирует себя пульсацией усилия и реализации (то есть не из цепи «другого»). Философы именно это называли «бытием» или бытийным... «мышлением». То мышление, о котором издревле в философии говорится, что оно тождественно бытию, есть то, о чем я пытался сейчас сказать, а не мышление как логическая способность или психическая функция.

Когда обычно мы слышим философскую формулу — парменидовскую, — которая бесконечно повторяется в истории философии, а именно что бытие и мысль, которая его высказывает или видит, тождественны, суть одно и то же, то это — не о нашем мышлении (как ментальном инобытии его объектов) говорится, не о мышлении, заданном в номенклатуре наших способностей, — у нас, мол, есть чувственность, есть воображение, есть воля и есть еще мышление с его описуемыми частями — понятиями, суждениями, умозаключениями и тому подобным. Естественно, мы затрудняемся *такое* мышление отождествить с бытием. Абсурдно. И действительно абсурдно, потому что не о нем идет речь, а речь идет о том элементе, который я пытался описать, о зависимости чего-то реально, в жизни существующего от того, совершится ли этот взгляд в бытийности наших состояний, в том числе мышления, и, наоборот, реально ли, в свою очередь, это последнее в смысле действия в нем того, что актуально есть (или нет), что действует именно присутствием (а не есть что-то делимое в цепи «другого» и содержательно распределенное в его дали и опосредованиях) и что называется «бытием в целом» как объектом метафизики (в отличие от тех или иных существований или их конкретных, предметных содержаний).

Я говорил уже о человеческих институтах, которые в своем длении зависят от постоянно воспроизводящейся, или постоянно повторяющейся, пульсации бытийного усилия, которое как бы на седле своей стоячей волны несет предмет, который мы, в свою очередь, в нашем макроскопическом

взгляде воспринимаем как сам по себе непрерывно пребывающий носитель свойств и атрибуций, а пробелов не видим. Но в действительности он прерывен (конечно, в разрезе реализаций и выполнений сферы деятельности, сферы сознания, а не натурально). Просто наш макровзгляд не обладает такой размерностью, которая позволяла бы нам различать пространства между предметом в момент *A* и им же в момент *B* (кстати, наличие таких «пустот» — единственное условие, что вообще в какой-либо момент времени может быть новый предмет). Это может быть тот же предмет, но есть зазор, внутри которого должны вспыхнуть человеческие усилие и понимание, чтобы, будучи в момент *A*, предмет был бы затем в момент *B*. И в данном случае мышление и понимание выступают как элемент самого бытия, укоренены в его онтологии. Это и есть мышление, о котором можно говорить, что оно и есть бытие. Не нужно двух слов.

Но мы договорились и о том, что ничего того, о чем мы говорим как философы, нет в мире — ни в социальном, ни в нашем психологическом, ни в нашем моральном. Ничто не реализуется. Мы конечны; следовательно, не реализуется; но тогда это означает, если учесть предшествующее рассуждение, что есть еще какое-то измерение нашей жизни, в котором мы живем, кроме нашей жизни в измерении нашего предметного мира и его ментальных «дублей», и нечто происходит и с учетом того измерения, а не просто в этом. В *этом* — ничего нет, потому что задача бесконечна, а мы конечны. И если мы можем говорить о *реализации* чего-либо, то только в *том* измерении — в особом пространстве, где есть добавки, идущие от трансцендентальных актуалий, от представляющих их и вещественно их выполнивших символов, от продуктов продуктивного (непсихологического) воображения и так далее.

Приведу в качестве необязательного проходного примера рассуждения Пастернака. Он был человек начитанный, напичканный начатками (или остатками) философского образования. Вы знаете, что в юношеские годы, будучи в Германии, он колебался при выборе карьеры между поэзией и философией (кажется, к этим временам относится одна его запись). Я как раз говорил о том, что человек поставлен в такое положение, что должен заниматься делом, завершенность, выполненность которого имплицитно охватывает

бесконечности, а завершать его он должен в конечное время и в конечном пространстве, и поэтому — говорит здесь Пастернак — человек начинает мыслить и выражать *метафорами*. Из этого обстоятельства он выводил сам факт метафоричности нашего мышления. Если мы течение времени представим горизонтально, то метафора дает как бы поперечные срезы и переносит нас в другое измерение, которое позволяет на конечном куске (вовлекая символы и физические «тела» воображения) собрать отрезки, в действительности, или в реальном горизонтальном протяжении, не охватываемые в их бесконечности или разнородные и вовсе никак не связанные. Этим можно воспользоваться как ассоциацией или иллюстрацией, чтобы просто продумать самому эту вещь, поскольку в тех примерах, которые я привожу, конечно, ответа нет, то есть это материал для собственного продумывания.

Я завершу этот пассаж следующим утверждением: фактически все, что я говорил, имело один центр гравитации, и этот центр можно обозначить словом «назначение» человека, или «предназначение» человека. Оно как раз в той зияющей пустоте, которая между моментами *A* и *B* предмета, то есть внутри длительности предмета есть пустота, которая требует заполнения нашим усилием. Добро ведь существует только потому, что существуют добрые люди; оно действует только в живых существах¹. Закон ведь существует только потому, что существуют люди, ожидающие, требующие правового законопорядка и умеющие его выполнять в своей живой плоти (а вы знаете, что эмпирически есть масса обществ, в которых не существует правового законопорядка, и нельзя извне его установить именно потому, что он невозможен *актуально* или не будет держаться, поскольку не вырастает из самой развитости человеческих субъектов. Это называется назначением. Мы назначены, есть призвание у каждого, человеческое призвание. И это призвание, или человеческое назначение, говоря словами Канта, не ограничено условиями и границами нашей жизни, то есть оно по структуре, по природе есть то, что я назвал бесконечностью. Оно таково. Мы не можем считать, что свое назначение выполняем своей жизнью. Частично это то, что я говорил, когда говорил, что мораль

¹ И свет в нас самих, а не вовне.

трансцендентальна, что ее нет как факта мира. Так вот, в нашей жизни мы выполняем назначение, которое не ограничивается условиями и границами нашей жизни. Так мы устроены.

Исторически бывшие символы есть лишь способ фиксации и переживания нашего онтологического устройства (этой как бы «онтологии отсутствия»), поэтому они имеют смысл, какими бы абсурдными они нам ни казались, когда мы их воспринимаем как описание, или изображение, предметов, а не как сами вещи. Всякое изображение подлежит эмпирическим критериям верификации. Оно должно быть разрешимо в эмпирических наглядных терминах вне его самого, и если метафизика претендует на такое изображение, то она, конечно, абсурдна. Что, миф, например, это описание реального события? Если его опровергать на этом основании, то наше опровержение пройдет мимо самого мифа, потому что он не об этом говорит — он бытие конструирует, а не отражает. Он трансцендентально конструирует человеческое существование, внутри мифа рождаются человеческие существа, и они никогда не рождались вне его. И поэтому есть какой-то фонд символов, то есть не обозначения, или изображения, предметов, а сами вещи особого рода (подобно тому как лицо ничего не изображает, а есть самоличное внятное присутствие вещи).

Поскольку то, чем мы заняты, по природе своей не ограничено условиями и границами нашей жизни и мы человеческие существа в той мере, в какой мы соотносимся с тем, что никогда не завершится и не реализуется в нашей жизни, то это означает — и, наоборот, — что сами трансценденции не могут быть измерены, не поддаются суду и критике со стороны эмпирических моральных свершений или несвершений и так далее. Они не подлежат суду такого рода. Перевернем теперь аргумент. То, что пытается увидеть философ или всякий человек, который пытается пробиться к этой «второй и более реальной жизни», прикоснуться к ее режиму и побывать в ней хоть иногда на короткие мгновения, которые потом отражаются на других мгновениях и, конечно, имеют последствия, — все это предполагает другое, дополнительное измерение, а это значит существование или мышление поверх и поперек тех эмпирических мест, в которых ты

родился и живешь, — данного общества, с всегда данной его моралью и всегда данной его культурой, всегда данной его институцией, правом и так далее. Почему? Потому что существование в нас трансценденталий (а они существуют) не измеримо тем конкретным порядком, который мы, конечные существа, создали, не измеримо практическими пользами того конкретного общества, в котором мы существуем. Аргумент от пользы или неполюзы общества, или от моей эмпирической природы, или от данного социального устройства, данной культуры не работает по отношению к трансценденталии, или бесконечности, о которой я говорил, потому что в этой бесконечности — лаборатория творчества человеческого существа, то есть не творчества им чего-то, а сотворение его, *человека*, и оно происходит в том измерении, которое я пытался описать как *точку зрения* философского мышления, как понятательную диаграмму событий и актуализаций человеческого бытия, а не как какое-то наглядно-предметное «место», куда мы могли бы реально выпасть, как если бы из трех измерений этой комнаты мы могли бы реально выскочить через «дырку четвертого измерения»¹.

ЛЕКЦИЯ 2

Основным результатом нашего предшествующего рассуждения было установление факта, что для человеческого феномена как некоторым специфическим образом выделенного на фоне всех других нет в мире, то есть в природе, естественных оснований, то есть это безосновный феномен, который стихийными природными процессами и вообще стихийными натуральными процессами не порождается — не порождается в его специфических качествах, совокупность которых и составляет то, что мы интуитивно (и четко) выделяем в качестве человеческого феномена. Следовательно,

¹ Мир форм.

Форма скользит по линии напряжения.

Все живые формы на фоне хаоса. Сложение и распадение. Т.е. есть внутренняя форма, кроме внешней.