

## О РАЗУМЕ, ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ И МЕТАФИЗИКЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Томас Содейка

Чем бы заняться философу в это, как сказал Гельдерлин, «скудное время»? Вопрос не праздный. В «советские времена» литовские философы чаще всего прибегали к скепсису и иронии относительно неразумности и недействительности ситуаций, в которых приходилось жить. За это они были достаточно высоко ценимы уставшими от абсурда соотечественниками. Ныне эта популярность упала почти до нуля. На интеллектуальном рынке философы уступили место разного рода политологам, социологам, экономистам, специалистам по менеджменту, международному праву и т. д., и т. п. И это можно понять. В самом деле, что может сказать и предложить созерцающий «сущности» «метафизик», когда ставится вопрос о разумности *действительности*. Ведь это *практический* вопрос, а следовательно, ответ на него способны дать лишь «практики», т. е. представители вышеупомянутых специальностей. Поэтому не удивительно, что многие из бывших «метафизиков», почуввав опасность стать безработными, отложили в сторону философские плащи и посохи, сбрили философские бороды, надели хорошо скроенные пиджаки клерков, повязали элегантные галстуки и стали работать в качестве консультантов по политическим и социальным вопросам, специалистов по этике предпринимательства, разного сорта советников, референтов и т. д., и т. п. — одним словом, стали весьма занятыми и чрезвычайно деловыми людьми. Изменив антураж, эти «функционеры человечества» (Гуссерль) принялись за *рационализацию* действительности, вместо того чтобы *искать* ее рациональность.

### Старая история о разуме и действительности

По правде говоря, ничего радикально нового здесь не произошло. Вряд ли такое «рационализаторское движение» является лишь некоторой постсоветской диковинкой. Оно возникло гораздо раньше, нежели возникли и закончились «советские времена». Как заметил Герберт Шнедельбах, «когда Гегель в предисловии к *Философии права* (1821) заговорил о разумности действительности и действительности разума, поднялась такая буря возмущения, что и по сей день мы еще замечаем ее в философии». Дело в том, что современный человек отождествляет разум с «субъективным разумом». Это значит, что разум для него представляет собой нечто, «что в первую очередь должно быть привнесено в мир, что мы сами обязаны в мире воплотить — обязаны сделать так, чтобы разум в этом мире присутствовал»<sup>1</sup>. В самом деле, нам гораздо

легче говорить не о рациональной *действительности*, а о рациональной *деятельности*. Говорить-то, может быть, и легче, но действовать — отнюдь не легко.

Как известно, еще в начале прошлого века Макс Вебер, рассматривая рациональную деятельность, выделил несколько типов. Первый из них Вебер назвал деятельностью «целерациональной». Согласно Веберу, это такой тип деятельности, в основе которого «лежит ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и использование этого ожидания в качестве “условий” или “средств” для достижения своей рационально поставленной и продуманной *цели*»<sup>2</sup>. Критерием рациональности в данном случае является «успех» (Erfolg), для достижения которого мы должны располагать *знанием* о «поведении предметов внешнего мира и других людей» и, исходя из этого знания, планировать наиболее эффективную стратегию нашей деятельности. Но раз так, то наше «ожидание», по-видимому, будет наиболее *успешным* тогда, когда «рационализация» будет производиться в хорошо стерилизованной, «нулевой» ситуации, т. е. когда удастся заранее устранить все те факторы, которые могут вызвать «неожиданные» последствия. А ведь именно так обстояло дело со всем нам хорошо знакомой попыткой реализовать марксистско-ленинский проект рационализации действительности. В самом деле, ведь в этом проекте ставка делалась на *практическую* природу рациональности. *Теория* здесь предполагала (и вместе с тем влекла за собой) весьма определенную *практику* «рационализации», в основе которой лежала не «электрификация, индустриализация или химизация всей страны» и даже не разветвленная сеть «политпросвещения», а хорошо отлаженная и постоянно совершенствуемая система мероприятий, проводимых такими службами, как Чрезвычайная комиссия, Главное политическое управление, Комитет государственной безопасности. Целью этих мероприятий была подготовка почвы для созидания рациональной действительности «из ничего». «Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем мы наш, мы новый мир построим, кто был ничем, тот станет всем» — распевал мировой пролетариат под управлением своих «наиболее прогрессивных» представителей. Разрушение «до основанья» было необходимо именно для того, чтобы «новый мир» можно было строить «из ничего», то есть опираясь исключительно на саму «рационализаторскую» практику. Поэтому пафос разрушения, который явно прослушивается в словах *Интернационала*, был не столько выражением разгула «сил зла», сколько необходимым условием радикальной рационализации действительности.

И все-же, как оказалось, «успех» этой рационализации был иллюзорным. Несмотря на усилия соответствующих служб стерилизовать среду, в которой должен был создаваться «новый человек», осталось то, что Корнелиус Касториадис назвал «магмой»<sup>3</sup> — некоторый неопределенный, несхватываемый остаток, который действительностью называть, может быть, и трудно, но это не было и совершенное ничто. Этот остаток, вопреки всем стараниям объявить его неразумным и (или) недействительным, оказался неприкосновенным запасом здравого смысла, позволившего по крайней мере тем, жившим в условиях «реального

социализма», индивидуумам, которым по счастливой случайности довелось читать сочинения Франца Кафки или Альфреда Кубина, опознать в этих текстах описание собственной жизни и собственной «действительности» — опознать, что вся «рациональность» окружающей их действительности является не чем иным, как некоторой мистификацией, создаваемой в недоступном и непостижимом «замке», а вся разумная «действительность» — лишь сон умалишенного Патэры.<sup>4</sup> Но и многие из тех, кому читать Кафку и Кубина не довелось, чувствовали, по сути дела, то же самое: «живем как в сумасшедшем доме», «наша жизнь — словно кошмарный сон».

**«Ценностная рациональность»:  
«самодовлеющая ценность» вместо «успеха»**

Но вот Литовская Советская Социалистическая Республика вновь стала просто Литовской Республикой. Казалось бы, все должно измениться. Но изменилось-ли? Как отметил один из наиболее проницательных критиков постсоветской Литвы, Арвидас Шлэгерис, «несколько лет независимости выявили нашу несостоятельность рационально обустроить настоящее, отсутствие здравого разума или разума вообще»<sup>5</sup>. Может быть, такая оценка несколько преувеличена, все же в ней есть определенная доля правды. Пожалуй, и в самом деле мы еще блуждаем по развалинам «реального социализма» в поисках «действительной рациональности». Но что же мешает нашей действительности стать разумной, а разуму — действительным? Почему нас все еще не покидает чувство, что все эти политические, экономические, социальные, культурные перемены не соответствуют интуитивно осознаваемым стандартам действительной рациональности?

А может быть, правы те консервативные критики современной культуры, которые возлагают ответственность за все неурядицы нашего современного мира на «кризис ценностей» — на то, что современный человек, вместо того чтобы любовно ухаживать за посевами «разумного, доброго, вечного», гоняется за мимолетным «успехом»? Может быть, мы слишком мало «сил и средств» затрачиваем на то, чтобы в нашем обществе восторжествовали вечные ценности Истины, Добра и Красоты? Может быть, положение улучшится, если наша деятельность примет форму, которую М. Вебер называет «ценностно-рациональной»? Этот вид деятельности в веберовском каталоге определен как деятельность, основанная «на вере в безусловную — эстетическую, религиозную или любую другую — самодовлеющую ценность определенно-го поведения как такового, независимо от того, к чему оно приведет»<sup>6</sup>. Возможно, и в самом деле, для того чтобы наша действительность стала разумной, нам необходима *вера* в «безусловную самодовлеющую ценность». Что же в таком случае следует предпринять? В лексиконе современного человека слово «вера» по сути является синонимом слова «мнение». Но раз так, то, возможно, следует больше внимания уделять средствам массовой информации, которые ведь и занимаются формированием «общественного мнения». Но какое отношение такая «вера»

имеет к «действительности»? Ведь «мнение» означает не что иное, как то, что мы признаем истинность тех или иных положений, не имея на то каких-либо логических или эмпирических оснований. Поэтому мы не воспринимаем «мнение» всерьез даже тогда, когда «имеем собственное мнение» или когда «уважаем мнение» оппонента, с которым не согласны. Ведь сама природа мнения такова, что, признавая истинность определенного положения, мы вместе с тем вполне допускаем, что оно может быть и ложным. Иными словами, конститутивным моментом «мнения» является более или менее ясное осознание *возможности*, что дело обстоит иначе, чем нам кажется в данный момент, то есть, что мы *можем* занять и иную точку зрения. Вера же в исконном смысле этого слова — это скорее то, что имел в виду Мартин Лютер, когда в 1521 году, выступая в вормском рейхстаге перед императором Карлом V, закончил свою речь словами: «На том стою, и не могу иначе. Да поможет мне Бог». Лютеровское «*не могу*» исключает любую *возможность* не только мыслить и говорить, но и *быть* иначе. В этих словах выражена необходимость, присущая лишь действительности.

### Социальная физика и социальная метафизика

Не будем вдаваться в спор о том, такую ли веру имеет в виду Макс Вебер, определяя «ценностно-рациональную» деятельность. В данном случае для нас это не столь важно, поскольку даже веберовская «понимающая социология» по сути является дисциплиной, которую, пользуясь термином Огюста Конта, можно назвать «социальной физикой». Ведь даже исследуя «ценностно-рациональные» действия людей, сам социолог действует скорее «целерационально». Деятельность человека он, по сути, рассматривает тем же способом, каким в физике Нового времени рассматривается движение атома или в биологии — формы поведения того или иного вида живых организмов, а именно: человек здесь является лишь элементом строго определенной динамической системы причинно-следственных связей. Главное преимущество такой «физики» состоит в том, что она обеспечивает предвидение «поведения предметов внешнего мира и других людей» и использование «этого ожидания в качестве “условий” или “средств” для достижения своей рационально поставленной и продуманной цели». Но как естествознание, следующее лозунгу Ф. Бэкона «*Scientia potestas est*», является основой техники и технологий, при помощи которых рационализируется материальная действительность, так и «социальная физика», следующая лозунгу Бисмарка «политика есть искусство возможного», является основой «социальных технологий», при помощи которых рационализируется социальная «действительность». Стало быть, всякая «физика» замыкает нас в сфере так или иначе понимаемой *возможности*. Вопрос же о действительности — это вопрос сугубо *метафизический*.

Со времен Аристотеля центральной категорией метафизики является категория «сущности» (τὸ βεβαίον, substantia). Именно она выражает «разумность действительности» и «действительность разумности». «Сущность» — это то, что *действительно существует*, т. е. существует

само по себе и вместе с тем является *существенным*. Но ведь для современного человека «существенным» является не то, что существует само по себе, а скорее то, что он сам полагает как существенное. «Действительность» сущности он признает лишь постольку, поскольку узнает в ней собственное *действие* — некий акт *абстрагирования*, при помощи которого существенное отличается от несущественного. Именно этот акт и является основой предпринимаемой здесь рационализации, но рационализация эта, в силу того же акта абстрагирования, достигается ценой утраты действительности. Мы сами превращаемся в существо, которое Киркегор в свое время назвал «абстрактным мыслителем». Поэтому ясно, что, ставя метафизический вопрос о действительности, современный человек не может исходить из категории «сущности». В качестве исходной необходима иная категория. Но какая? Ясно, что это должна быть категория, которая позволила бы нам, современным людям, преодолеть в себе «абстрактного мыслителя», т. е. осознать собственную «укорененность в действительности», осознать нашу собственную *ситуацию*. «Ведь, — как отмечает Гадамер, — понятие ситуации характеризуется тем, что мы не противопоставлены ей и потому не можем иметь о ней предметного знания. Мы пребываем в ней, мы всегда преднаходим себя в какой-либо ситуации».<sup>7</sup> Как известно, слово «ситуация» является производным от латинского слова *situs* — слова, которым Бозций перевел аристотелевское *ἐπιπέδαιε* — «находиться в каком-то положении».

### Короткая экскурсия по ландшафту разума

Топографы называют «ситуацией» некоторую совокупность обозначенных условными знаками объектов определенной местности. Воспользуемся этой топографической топонимикой и приглядимся внимательнее к окрестностям той «местности», в которой Гегель провозглашает: «что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно»<sup>8</sup>.

Итак, начнем нашу небольшую экскурсию по воображаемому «ландшафту разума». Начнем с окраин этой духовной территории. Открывающийся нашему взору вид поразительно напоминает некоторые иллюстрации Гюстава Доре к дантовскому *Аду*. В глубоких ущельях иррационального или почти нерационального находятся дома для умалишенных, притоны наркоманов, приюты для бездомных, мусорные свалки, в которых роятся бомжи, колонии несовершеннолетних преступников, охваченные паникой финансовые биржи, пробки на улицах больших городов в часы пик, футбольные стадионы, сотрясаемые неистовым воплем болельщиков и т. д., и т. п. Нас поражает разнообразие «положений», которые здесь можно наблюдать. Телесные оболочки душ здешних обитателей как-то странно скручены в невероятных конвульсиях. Они мечутся из стороны в сторону, не находя определенного и стабильного положения. От этой неопределенности нам становится не по себе, и мы спешим как можно скорее покинуть эти непривлекательные места. Не задерживаясь, шагаем вперед и вступаем на необъятные просторы «здорового смысла». Здесь обитают те, чья жизнь

протекает в будничных заботах о «хлебе насущном». Преобладают более или менее уравновешенные положения, разнообразие которых ограничено целерациональностью трудовой деятельности. Их невыразительная монотонность несколько смущает нас. Правда, после рабочего дня можно слегка расслабиться и принять участие в разного рода «тусовках», где местные и приезжие обыватели за чашкой кофе или кружкой пива рассуждают о политике, росте цен на товары ширпотреба, модной одежде, телевизионных сериалах, сплетничают о соседях и знакомых или просто так болтают ни о том ни о сем, и т. д. и т. п. Да, здесь, пожалуй, уютнее; но сколько можно слушать всю эту пошлую болтовню? Сославшись на чрезмерную занятость и вежливо попросившись, мы покидаем обширные равнины «здравомыслия» и следуем дальше. Вот начинаются холмы и предгорья более высокой культуры, где расположены редакции культурно-просветительских журналов, библиотеки, театры, музеи, галереи искусств, издательства художественной и научной литературы и т. д., и т. п. Здесь аккумулируется, культивируется и хранится разум, и отсюда он неравномерно распространяется по всему ландшафту. Однако предчувствие близости чего-то более высокого не позволяет нам задерживаться, и мы продолжаем наше восхождение. Разум становится все разумнее, а действительность – все действительнее. И вот, наконец, вершина – место, где, по-видимому, обитает «сова Минервы». Слегка задыхаясь от крутизны восхождения и щурясь от обилия света, мы, пожалуй, сначала даже не узнаем, что перед нами – величественная фигура Вильгельма фон Гумбольдта. Тайный советник сидит на троне в глубокомысленной позе – той самой, в которой его запечатлел Карл Фридрих Шинкель, создавая скульптуру из мрамора, и поныне украшающую вход в Берлинский университет. Да он как будто что-то про себя бормочет. Прислушавшись, мы начинаем понимать, что отец современной системы высшего образования пытается



объяснить нам «безусловную самодовлеющую ценность» ситуации, в которой мы находимся. Дрожь волнения пробегает по всему нашему телу, когда мы слышим, что именно здесь порождаются «наиболее чистые формы разума» – научные теории, – и что именно сюда «стекается все, что происходит в сфере духовной культуры нации»...

– *Даже государство*, – Гумбольдт делает многозначительную

паузу и обращает на нас несколько усталый, но тем более выразительный взгляд, – *не должно рассматривать свои университеты ни как гимназии, ни как специальные учебные заведения. <...> Оно вообще не должно требовать что-либо, непосредственно и впрямую с ним связанное; напротив, оно должно сохранять внутреннюю убежденность в том, что когда университеты достигнут своей цели, то своей цели достигнет и государство, более того – достигнет на более высоком уровне – таком,*

на котором можно охватить взглядом значительно больше и пробудить силы, и применить рычаги более могущественные, чем те, которыми оно располагает ныне.<sup>9</sup>

Впечатление такое, что господин тайный советник принял нас за должностных лиц, прибывших инспектировать высокогорное селение разума (иначе зачем же ему цитировать выдержки из написанного в 1810 г. меморандума «О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине»). Как профессиональный дипломат Гумбольдт пытается одним махом утвердить безусловную автономию университета и вместе с тем обеспечить ему финансовую поддержку государства, поддержку, без которой эта высшая инстанция *разума* утратила бы свою *действительность*. Причем необходимым условием успеха в данном случае является «монументальность» ситуации, в которой произносятся эти слова.

Но давайте посмотрим, какую форму принимает устанавливаемая таким образом «разумная действительность»? С вершины своего пьедестала мраморный Гумбольдт видит монументальную «картину мира», в которой *имеет место быть* лишь «существенное», т. е. лишь то, что подпадает под аристотелевскую категорию «сущности». Все «привходящее» оказывается *несущественным*, а это в данном случае значит: *несуществующим, недействительным*. И это не удивительно — ведь конститутивным моментом монументальности ситуации мраморного Гумбольдта (не будем забывать, что имеем дело с памятником, то есть с «каменным гостем») является некоторый акт абстрагирования от всего «привходящего». Возможно, как раз поэтому водруженным на пьедестал «замечательным людям» предоставляется крайне ограниченное количество «положений»: как правило, они либо сидят, либо стоят, либо восседают на конях. И дело здесь, очевидно, не только в ограничениях, налагаемых на скульптора камнем или бронзой, т. е. материалом, из которого изготавливаются их телесные оболочки, обеспечивающие (относительное) бессмертие. Ведь памятник — это своего рода «трансцендентальный субъект», интенциональные акты которого конституируют монументальную «картину мира». Мастерство скульптора-монументалиста может измеряться тем, как долго, созерцая его творение, мы сможем противостоять декартовскому сомнению и сохранять убежденность в том, что только конституируемая этим мраморным, гранитным или бронзовым взглядом «картина мира» является разумной и действительной.

Но порой случается так, что эта убежденность оказывается поколебленной, и сквозь «монументальность» начинает просвечиваться нечто, что никак не совмещается с ее «спокойным величием и благородной простотой» (Винкельман). Прекрасный пример такой ситуации мы находим в одном из писем Гегеля.

### Гегель и Наполеон в Йене

«Йена, понедельник, 13 октября, в день, когда Йена была занята французами и император Наполеон въехал в ее стены»<sup>10</sup> — так датировано

письмо, которое в 1806 г. Гегель писал своему другу Нитхаммеру. В письме, среди прочего, читаем следующее признание: «Самого императора — эту мировую душу — я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте, восседая на коне, охватывает весь мир и властвует над ним»<sup>11</sup>. Не трудно догадаться, что «удивительное чувство» возникло от того, что *situs*, которую Гегель выражает словами «восседая на коне», образована как бы пересечением двух разнородных плоскостей. На одной из них — находящееся в одном из стандартно-монументальных положений воплощение «мировой души» — величественная фигура великого полководца, «охватывающего весь мир и властвующего над ним». На другой же — некий полнеющий господин средних лет, которого несколько часов тому назад можно было видеть таким, каким его увидел Лев Толстой, когда, описывая в *Войне и мире* канун Бородинского сражения, изобразил Наполеона следующим образом: «Император Наполеон еще не выходил из своей спальни и оканчивал свой туалет. Он, пофыркивая и побряхтывая, поворачивался то толстой спиной, то обросшей жирной грудью под щетку, которой камердинер растирал его тело. Другой камердинер, придерживая пальцем склянку, брызгал одеколоном на выхоленное тело императора с таким выражением, которое говорило, что он один мог знать, сколько и куда надо брызнуть одеколону. Короткие волосы Наполеона были мокры и спутаны на лоб. Но лицо его, хоть опухшее и желтое, выражало физическое удовольствие: *Allez ferme, allez toujours...* — приговаривал он, пожимаясь и побряхтывая, растиравшему камердинеру»<sup>12</sup>. Этот образ никак не совмещается с образом «мировой души». И все же, ведь в обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же человеком.

Мы не располагаем документальными свидетельствами, заметил ли Наполеон в тот октябрьский понедельник, проезжая по улицам Йены, невзрачного прохожего, сопровождавшего его восхищенным взглядом. Но если допустить, что такое случилось, то можно вполне представить себе то «удивительное чувство», которое он, должно быть, испытал. Ведь в нескольких шагах от него находился экстраординарный профессор Йенского университета Георг Вильгельм Фридрих Гегель, из оттопырившегося кармана его сюртука высовывалась только что законченная рукопись последних глав *Феноменологии духа*, в которой был подведен окончательный итог несколько тысячелетий длившегося блуждания «мирового духа», наконец обретшего самосознание, рукопись, которую Гегель почти чудом спас от разгулявшихся французских солдат и теперь томится сомнением по поводу того, не помешают ли военные действия вовремя выслать ее издателю в Бамберг, и пришлют ли ему оттуда гонорар. Короче говоря, Наполеона тоже вполне могло охватить не менее «удивительное чувство, созерцая такую личность», чувство, возникающее от несовместимости двух совершенно различных перспектив, пересекающихся в данной ситуации. Нас же эта несовместимость вынуждает поставить вопрос: что же является *разумной действительностью* на самом деле — «великий Гегель», воплощающий в себе конечную точку самопознания мирового духа, или «господин профессор», в



халате и ночном колпаке выглядывающий из окна своей профессорской квартиры с целью удостовериться, надо ли на всякий случай прихватить с собой зонтик, направляясь на лекции в университет? «Сам император», «охватывающий весь мир и властвующий над ним», или «monsieur Bonaparte», выговаривающий своего камердинера за то, что тот недостаточно прилежно растирает его щеткой и слишком небрежно брызгает одеколоном или на ужин подает не того сорта шампанское?

### Argumentum baculinum

Но представим себе, что нам подвернулся редкий случай задать этот вопрос самому профессору Гегелю. Интересно, что он нам ответит.

— *Разумеется*, — глубокомысленно начинает свое рассуждение Гегель, — *человеку необходимо есть и пить, у него есть друзья и знакомые, бывают мгновения, когда им овладевают чувства и аффекты. Такие партикулярности были свойственны и тем великим мужам, и они ели, пили, данное блюдо им нравилось больше, это вино они пили более охотно, чем другое, или более охотно, чем воду. Но ведь все это видит только камердинер, а камердинер героя не признает, <...> причем не потому, что последний не является героем, а потому, что первый является камердинером. Камердинер помогает герою снять сапоги, стелит ему постель, знает, что он предпочитает шампанское и т.д.* Однако, — профессор Гегель явно начинает горячиться, — *поступая таким образом, камердинеры низводят героев на такую моральную ступень, на которой они находятся сами, а скорее всего — на несколько ступеней ниже. Гомеровский Терсит, осуждающий королей, является неизменным персонажем всех времен. Правда, не всегда ему достается по заслугам, т. е. не всегда его бьют доброй палкой, как это было во гомеровские времена; однако его раздирают зависть и честолюбие, а бессмертный червь, взгрызающийся в его плоть, — это мука из-за того, что его превосходные намерения и порицания не оставляют в мире никаких последствий. Можно лишь позлорадствовать по поводу судьбы терситизма.*<sup>13</sup>

Как видим, Гегель уже опомнился от «удивительного чувства» и занял совершенно определенную позицию, крайне нетерпимую к разрушающему всякую «монументальность» взгляду «камердинера». Разумная действительность для него — это то, что видят герой и его поклонник. Но стоит обратить внимание и на то, что выбор этот основан не на «достовах разума», а на том, что древние называли *argumentum baculinum*, причем в буквальном смысле: мы *обязаны* мыслить, говорить и действовать так, словно вся жизнь героя состояла исключительно из излюбленных скульпторами-монументалистами «положений», иначе нам не избежать побоев «доброй палкой, как это было во времена Гомера», то есть не избежать судьбы Терсита, осмелившегося взглянуть на слишком долго затянувшуюся осаду Трои не глазами сладкопечцааэда, а с точки зрения повседневноности «пушечного мяса». Для мыслителя, принадлежащего «времени картины мира» (Хайдеггер), точка зрения безусловного поклонника героя является чем-то само собой разумеющимся. Для него это единственный способ сохранить «картину»,

которую он считает гарантом разумности действительности. Но на самом ли деле то, что пытаются таким образом сохранить, является *действительностью* разума?

Разумеется, и в наше время можно встретить множество беззаветных поклонников героев, которые, пытаясь защитить своих кумиров, хватаются за палку, «как это было в гомеровские времена», и не хотят слушать того, о чем между собой болтают камердинеры, каждое утро растирающие щеткой толстую спину и обросшую жирную грудь своих господ. И все же чаще нами овладевает «удивительное чувство», что «время картины мира» подходит к концу.

### Макс Вебер и памятник Бисмарку в Берлине

Возможно, именно такое «удивительное чувство» в начале прошлого века испытал Макс Вебер, созерцая «шедевр» «прусского монументального духа» — памятник Отто фон Бисмарку в Берлине.

Как известно, это один из самых больших берлинских памятников. Высота его достигает 15 метров, а длина и ширина — соответственно 20 и 12 метров. «Железный канцлер», как и подобает «герою», изображен в подчеркнуто величественной позе. В одной руке он держит обнаженную саблю, в другой — декларацию об образовании Немецкого Рейха. Голова Бисмарка гордо поднята так, что своим бронзовым взглядом он без особого труда «охватывает весь мир и властвует над ним». О том, что это действительно так, наглядно свидетельствуют четыре аллегорические фигуры, расположенные вокруг пьедестала из красного гранита: Атлант, на своих плечах поддерживающий земной шар, Сивилла, восседающая на спине сфинкса, Германия, укрощающая тигра, и



расположенная сзади фигура стройного мускулистого юноши, кующего меч. Вся эта композиция по замыслу авторов должна воплощать неоспоримые, «безусловные самодовлеющие ценности», то есть как можно дольше предохранять нас от сомнения в разумности действительности «картины мира», которую конституирует *situs* водруженного на гранитный пьедестал бронзового Бисмарка.

Но вот что говорит об этом в своей знаменитой лекции *Наука как призвание и профессия* М. Вебер: «Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией, и прежде всего расколдовыванием мира, заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое

высокое искусство интимно, а не монументально; не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и плачивало их. Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и “изобретем” его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия»<sup>14</sup>.

Как видим, «удивительное чувство», охватившее М. Вебера, является чувством совершенно противоположным тому, что чуть более столетия назад испытал Гегель, созерцая Наполеона в Йене. Там, где Гегель, по-видимому, усмотрел бы «мировую душу», Вебер видит лишь «жалкое и безобразное», ибо «высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу».

### Метафизика повседневного?

Кажется, что М. Вебер одним из первых обратил внимание на существенную тенденцию нашего времени. Начиная со знаменательного анализа «средней повседневности» в хайдеггеровском *Бытии и времени*, эта тенденция все усиливается. И это понятно. Как заметил Бернгард Вальденфельс, «наблюдаемая в наши дни конъюнктура повседневности может рассматриваться как симптом того, что вследствие давления односторонней, обесценивающей обыденность рационализации возник некоторый вакуум»<sup>15</sup>. В самом деле, постоянно возрастающий интерес к повседневности — это не праздное любопытство. Он мотивирован настоятельной потребностью найти альтернативу разваливающейся «картине мира».

В классической работе П. Бергера и Т. Лукмана *Социальное конструирование реальности* об этом говорится следующее: «Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность *par excellence*. Это — реальность повседневной жизни. Ее привилегированное положение дает право называться высшей реальностью. Напряженность сознания наиболее высока в повседневной жизни, т. е. последняя накладывается на сознание наиболее сильно, настоятельно и глубоко. Невозможно не заметить и трудно ослабить ее властное присутствие. Следовательно, она вынуждает меня быть предельно внимательным. Я воспринимаю повседневную жизнь в состоянии бодрствования. Это бодрствующее состояние существования в реальности повседневной жизни и ее восприятие принимаются мной как нормальные и самоочевидные, то есть составляют мою естественную установку»<sup>16</sup>. Если Бергер и Лукман правы, то не должны ли мы признать, что повседневные ситуации являются именно теми ситуациями, в которых мы имеем дело с *действительностью самой по себе*? А с другой стороны, разве «состояние бодрствования» не является высшим гарантом *разумности* этой действительности? Но раз так, то при постановке вопроса

о разумности действительности нам не нужна никакая «метафизика» — ведь обыденность, которую мы собираемся признать в качестве высшей инстанции в споре о ситуации полного, без остатка, совпадения разума и действительности, размещается в «физической» сфере. Возможно, именно этим мотивировано подмеченное П. Бергером обстоятельство, что «большинство современных англосаксонских философов исповедуют представление о действительности слегка сонливого пожилого предпринимателя, лениво переваривающего свой обед»<sup>17</sup>. Так, может быть, и в самом деле правы были те наши коллеги, которые вовремя поспешили войти в образ, созданный замечательным немецким графиком Михаэлем Совой.



При виде этого господина охватывает «удивительное чувство», возникающее оттого, что своеобразная «монументальность» его фигуры и обыденность ситуации, в которой он находится, удивительным образом совмещаются. Но «удивительность» в данном случае означает то, что нам становится одновременно и смешно, и грустно, а вместе с тем и немного не по себе — ведь это «босс», от которого в нашей жизни многое зависит, поскольку «картина мира», конституируемая его повседневной *situs*, является «картиной», в которой нам приходится жить. По-видимому, повседневность сама по себе еще не обеспечивает «действительность разума» и «разумность действительности».

Необходимо еще что-то — возможно, какое-то наше усилие, которое придало бы повседневности *метафизическое* измерение и этим спасло нас от унылой безысходности изображенной М. Совой «физики». Но откуда этому усилию взяться?

### Ex oriente lux?

Может быть, наше унылое настроение несколько рассеет эта забавная фигурка (см. рис.). Нет, это не пасхальное яйцо, и не колобок, и не «ванька-встанька», а традиционная японская игрушка «дарума», которую современные японцы изготавливают в неимоверном количестве и по праздникам дарят друг другу «на счастье». Это удивительное существо, по-видимому, обладает какой-то магической силой: если получивший его в



подарок нарисует «даруме» один глаз и загадает желание, то это желание непременно исполнится, поскольку лишь при таком условии наш смешной человечек обретет полноценное бинокулярное зрение. Возможно, увлекшись этой безобидной и вполне *повседневной* магией, не каждый японец сможет объяснить происхождение этой фигурки или хотя бы вспомнить, что слово «дарума» является японизированным вариантом индийского имени *Бодхидхарма*. Так звали буддистского монаха, в VI в. принесшего из Индии в Китай буддизм и почитаемого в качестве первого патриарха буддистской секты чань, по-японски именуемой дзэн.

Менее игривые китайцы обычно изображают Бодхидхарму (по-китайски его зовут: Пу-ти-дамо, или просто: Да-мо) более сдержанно. Примером может послужить хотя бы эта небольшая фарфоровая статуэтка (см. рис. внизу) работы неизвестного мастера, жившего в XVII в. Требуется определенное усилие воображения, чтобы сквозь элегантность стиля эпохи Минь разглядеть сходство этой фигурки с лубочной современной японской «дарумой». И все же сходство неоспоримо. В обоих случаях мы видим изображение человека, находящегося в одной и той же позе, — позе, санскритское название которой *padmasana*, т. е. «асана лотоса». А ведь асана (санскр. *поза, положение, позиция*) — это не что иное, как *положение, situs, õi ããéõðãé*, то есть род бытия, подпадающий под категорию, которую мы избрали в качестве исходной при постановке метафизического вопроса о разумности действительности. «Асана есть неподвижная и удобная [поза]»<sup>18</sup> — говорится в *Йога-сутре* Патанджали. Русские переводчики этого классического индийского текста сочли необходимым в квадратных скобках добавить слово «поза» — слово, которое вносит некоторую неоднозначность. Ведь «поза» может означать и «позирование», т. е. создание видимости, чаще всего видимости собственной значительности, величия, «монументальности». На первый взгляд, так оно и есть. По преданию, прибыв в шаолиньский монастырь в Северном Китае, Бодхидхарма девять лет медитировал, неподвижно сидя лицом к стене, пока его тень глубоко не врезалась в эту стену. Казалось бы, этого вполне достаточно, чтобы придать ему статус «монумента». Однако не следует упускать из виду, что «монументальность» Бодхидхармы совершенно иная, чем «монументальность» мраморного Гумбольдта, восседающего на коне Наполеона или Бисмарка, гордым взглядом «охватывающего весь мир и властвующего над ним». Взгляд находящегося в состоянии высочайшего сосредоточения дзэнского патриарха обращен ввнутрь, и интенциональность его «позы» исключает конституирование какой-либо «картины мира». В отличие от «монумент-



тальности» вышеупомянутых «замечательных людей» для «монументальности» этой «позы» взгляд камердинера не представляет никакой опасности, ибо ее величие есть величие повседневности. Как раз поэтому «монументальность» китайского Бодхидхармы не является альтернативой «повседневности» японской «дарумы». И Бодхидхарма, и «дарума» пребывают в положении, в котором преодолевается иллюзорность всех различий, в том числе и различия перспектив циничного камердинера и беззаветного поклонника героя, готового защищать «честь и достоинство» своего кумира при помощи «доброй палки».

Достижимое в «позе лотоса» состояние сосредоточенности постепенно распространяется и на другие «положения», в которых находится человек, живущий в своей повседневности. Как известно, в дзэнских монастырях практика сидячей медитации плавно переходит в самую что ни на есть *обыденную* деятельность, как-то приготовление пищи, уборку жилища, заготовку дров на зиму, прополку огорода и т. д., и т. п. Медитативное состояние распространяется также на изящные и на боевые искусства. В конечном счете, все переходящие друг в друга виды человеческой деятельности обретают характер непрерывного упражнения, преследующего определенную цель. Поэтому с формальной точки зрения медитация Бодхидхармы является разновидностью «целерациональной» деятельности. В самом деле, практику медитации можно рассматривать как средство достижения определенной цели – трудноописуемого состояния, именуемого «пробуждением». Однако деятельность эта является деятельностью, можно сказать, *парадоксальной*. Ведь то, что «делают» Бодхидхарма и его последователи, по сути является «неделанием». Но может ли такое «не-делание» каким-либо образом способствовать тому, чтобы наша действительность стала разумной, а разум – действительным? Может ли оказавшийся перед лицом грозящей ему безработицы современный «метафизик» оправдать свою бездеятельность? Как отметил известный исследователь дзэна Алан Уотс, «может показаться странным и неразумным, что физически сильные и интеллектуально развитые люди проводят по несколько часов подряд, просто сидя и ничего не делая. Западному складу ума такое времяпрепровождение представляется не только противоестественным, но для него это еще и пустая трата бесценного времени, оправданная разве что в качестве средства воспитания терпения и выносливости. <...> Как будто человечеству до сих пор не ясно, что действие, лишенное мудрости, без ясного осознания мира каков он есть, никогда не может ничего улучшить. И далее, подобно тому как мутную воду легче очистить, дав ей отстояться, люди, которые сидят спокойно и ничего не делают, вносят в этот суматошный мир вклад, далеко не худший из возможных»<sup>19</sup>. Риторика Уотса несколько напоминает то, что мы уже слышали из мраморных уст Вильгельма фон Гумбольдта, когда он, расположившись в высшей точке «ландшафта разума», принял нас за государственных чиновников и стал рассуждать о том, что государству полезно поддерживать автономию университетов. Как известно, Гумбольдту сопутствовал успех. Можем ли на то же рассчитывать и мы, вопрошающие о действительности разума? Вряд ли. Едва ли нам удастся выполнить одно

из главных условий, без которого никто из государственных мужей не станет принимать нас всерьез, — вряд ли нам удастся, как ни в чем не бывало, принять мраморно-монументальную позу конституирующего «картину мира» трансцендентального субъекта. Надо отдать должное пронизательности М. Вебера, уже почти сто лет назад заметившего, что «сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и сплачивало их». Тем более убедительно звучит его предупреждение: «Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и “изобретем” его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия». Хотя веберовские «сегодня» и «последнее десятилетие» уже превратились в наше «давно» и «последнее столетие», смысл «жалкого и безобразного» не изменился. Изменилось лишь его количество. Что же нам остается? Одно лишь «потустороннее царство мистической жизни» и «братская близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу»? Но разве этого так уж мало? Ведь когда речь заходит о метафизике повседневности, в которой нынче только и могут сойтись разум и действительность, критерием является то, насколько мы способны вслед за Лютером сказать: «На том стою, и не могу иначе. Да поможет мне Бог».

### Примечания

- <sup>1</sup> Schnädelbach H. *Vernunft*. In: Martens E., Schnädelbach H. (Hg.), *Philosophie*. Rowohlt, 1985, S. 80.
- <sup>2</sup> Вебер М. *Избранные произведения*. М., 1990. С. 628.
- <sup>3</sup> Castoriadis C. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a.M. 1990, S. 565–566
- <sup>4</sup> Kafka F. *Das Schloß*. Berlin: Schocken, 1935; Kubin A. *Die andere Seite*. München/Leipzig: Georg Müller, 1909.
- <sup>5</sup> Šliogeris A. *Konservatorišius išpažintys: 1988–1994 metu tekstai*. Vilnius, 1995. P. 22.
- <sup>6</sup> Вебер М. *Избранные произведения*. М., 1990. С. 628.
- <sup>7</sup> Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*. М., 1988. С. 357.
- <sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 53.
- <sup>9</sup> Humboldt W.v. *Ausgewählte Schriften*. Hrsg.v.Theodor Kappstein. Berlin: Wilhelm Borngräber, s.a. S. 167.
- <sup>10</sup> Гегель Г. В. Ф. *Работы разных лет*. Т. 2. М., 1971. С. 254.
- <sup>11</sup> Там же, с. 255.
- <sup>12</sup> Толстой Л. Н. *Война и мир*. Т. 3–4. М., 1968. С. 204.
- <sup>13</sup> Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Bd. I–II. Berlin 1970. S. 103.
- <sup>14</sup> Вебер М. *Избранные произведения*. М., 1990. С. 731–732.
- <sup>15</sup> Waldenfels B. *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp, 1990. S. 202.
- <sup>16</sup> Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М., 1995. С. 40.
- <sup>17</sup> Berger P. L. *Auf den Spuren der Engel*. Herder, 1990. S. 22, 111.
- <sup>18</sup> *Классическая йога* («Йога-сутра» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992, с. 143
- <sup>19</sup> Уотс А. *Путь дзэн*. Киев, 1993. С. 229.