

С Е Р И Я
И С С Л Е Д О В А Н И Я
К У Л Ь Т У Р Ы

ЗРЕМЯ УТОПИИ

*Проблематические основания
и контексты философии
Эрнста Блоха*

ИВАН БОЛДЫРЕВ



*Издательский дом
Высшей школы экономики*
МОСКВА, 2012

УДК 141
ББК 87.3
Б79

Работа выполнена в рамках индивидуального исследовательского проекта № 10-01-0011 «Философия утопии Эрнста Блоха: теоретические истоки, интеллектуальный контекст, полемика» при поддержке Программы «Научный фонд ГУ ВШЭ»

Составитель серии
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Дизайн серии
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Рецензент
кандидат философских наук
ИГОРЬ ЧУБАРОВ

Болдырев, И. А.

Б79 **Время утопии: Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха [Текст] / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики».** — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — 296 с. — (Исследования культуры). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-0910-4 (в пер.).

Утопия и утопическое сознание с давних пор находятся в центре политических дискуссий и художественных практик. Книга Ивана Болдырева посвящена Эрнсту Блоху (1885–1977), немецкому мыслителю, который придал этой теме особый философско-исторический статус и сумел собрать под флагом утопии марксистский активизм, эсхатологическую метафизику и авангардное искусство. В книге представлена интеллектуальная эволюция Блоха и прослежены его сложные и неоднозначные отношения с важнейшими философами XX в. — Георгом Лукачем, Вальтером Бенямином и Теодором Адорно. «Полемическая тотальность» этих отношений служит прояснению парадоксальной логики утопического мессианизма.

Книга адресована философам, политологам, историкам и социологам.

УДК 141
ББК 87.3

ISBN 978-5-7598-0910-4

© Болдырев И.А., 2012
© Оформление. Издательский дом
Высшей школы экономики, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	8
I. ФИЛОСОФСКИЙ ПИСАТЕЛЬ ЭРНСТ БЛОХ.....	15
КРАТКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ БИОГРАФИЯ	15
УТОПИЯ	23
МЕТАФИЗИКА МГНОВЕНИЯ	27
ФИЛОСОФИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ И ОБЛИК НЕКОНСТРУИРУЕМОГО ВОПРОСА У РАННЕГО БЛОХА	36
НЕ, «ЕЩЕ-НЕ-БЫТИЕ» И «ЕЩЕ-НЕ-ОСОЗНАННОЕ»	40
МАРКСИЗМ БЛОХА И ЕГО СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	47
<i>Экскурс: Блох и Хайдеггер</i>	55
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ, ИЛИ О (НЕ)ВОЗМОЖНОСТЯХ УТОПИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	58
II. ГЕЙДЕЛЬБЕРГСКИЕ АПОСТОЛЫ	66
ЭПИЗОД ПЕРВЫЙ: МЕТАФИЗИКА ТРАГЕДИИ	69
ЭПИЗОД ВТОРОЙ: ТЕОРИЯ РОМАНА	88
ЭПИЗОД ТРЕТИЙ: ТОТАЛЬНОСТЬ И ОВЕЩЕСТВЛЕНИЕ.....	101
ЭПИЗОД ЧЕТВЕРТЫЙ: МГНОВЕНИЕ («ФАУСТ» И «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА»).....	116
Цитата из «Фауста» в «Феноменологии духа»	119

Постановка проблемы у Лукача.....	122
Диалектическое путешествие	127
<i>Экскурс: Блох и Гегель</i>	130
Негативность	133
Исполненное мгновение	143
III. ГНОЗИС, ЭСХАТОЛОГИЯ И МЕССИАНИЗМ В ЕРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ БЛОХА.....	
ГНОЗИС.....	152
ЭСХАТОЛОГИЯ И АПОКАЛИПТИКА	158
ИУДЕЙСКАЯ МИСТИКА И ЭСХАТОЛОГИЯ.....	164
ХРИСТИАНСКИЕ ЕРЕТИКИ.....	174
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ: АНТИНОМИИ МЕССИАНИЗМА	178
IV. БЛОХ И БЕНЬЯМИН: ОДНОСТОРОННЕЕ ДВИЖЕНИЕ	
СЛЕДЫ БИОГРАФИЙ.....	186
МЕССИАНИЗМ И ИСТОРИЯ.....	192
<i>Экскурс: Блох и Кант</i>	203
<i>Экскурс: спасение</i>	212
АНГЕЛЫ И ДЕМОНЫ ИСТОРИИ	216
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ МЕЛОЧИ	222
АЛЛЕГОРИИ	232
СЕКУЛЯРНАЯ МИСТИКА У БЛОХА И БЕНЬЯМИНА.....	236

ЕЩЕ РАЗ ОБ АНТИНОМИЯХ МЕССИАНИЗМА
И ОБ ИХ ВОЗМОЖНОМ РАЗРЕШЕНИИ 248

ИТОГИ 259

V. УТОПИЯ В БЕЗВОЗДУШНОМ ПРОСТРАНСТВЕ:
БЛОХ И АДОРНО 262

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 275

ЛИТЕРАТУРА 279

Эрнст Блох 279

Георг (Дьёрдь) Лукач 281

Вальтер Беньямин 282

Современники 283

Специальные работы 285

Другие источники 294

ВВЕДЕНИЕ

Замысел этой книги был связан с несколькими общими идеями. Ближайшая из них очевидна: немецкий философ Эрнст Блох (1885–1977) остается «великим немцем» для отечественной историко-философской литературы, а связанная с ним интеллектуальная традиция (Лукач, Беньямин, отчасти Адорно и другие авторы) так и не стала частью российского интеллектуального ландшафта и по-прежнему чужда большинству тех философов, кто пишет по-русски.

Такое невнимание обусловлено не только отсутствием хороших переводов¹, но и общей инерцией разочарования неомарксистской философией культуры² вкупе с повальным увлечением русской мыслью Серебряного века (которая, кстати говоря, не имеет ничего общего с иудейским мессианизмом и неортодоксальным марксизмом Блоха лишь на первый взгляд). Десятки диссертаций, посвященных Хайдеггеру, и робкие взгляды в сторону аналитической философии, которая уже давно распространена в Европе, — вот ситуация, характерная для большинства философов конца 1990-х — начала 2000-х годов. Утопия? Социализм? *Sauve qui peut!* На фоне немногочисленности тех, кому в принципе близки философские проблемы и интересы, и постоянно возобновляющихся усилий по развенчанию коммунистической идеологии историко-критические приоритеты, казалось бы, выстроились.

Однако и логика развития философии XX в., и общие духовные запросы, конечно, разнообразнее. Запоздалая публикация в 2003 г. знаменитой книги молодого Георга (Дьёрдя) Лукача «История и классовое сознание», ставшей для Блоха важным

¹ Основные труды Блоха на русский язык не переведены. Стоит отметить достойный и доступный перевод фрагмента основного его сочинения, выполненный Л. Лисюткиной: *Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопич. мышление. М.: Прогресс, 1991. С. 49–78.*

² Разумеется, это не означает, что отечественные исследователи не обращали на западный марксизм внимания, однако при почти полном отсутствии русских переводов разговор велся вокруг нескольких фигур (поздний Сартр, Адорно, Лукач, Маркузе) и почти не затрагивал ни Блоха, ни Беньямина, ни многочисленные марксистские школы конца 1960–1980-х годов.

ориентиром, выход в свет в 2006 г. известного сборника Лукача «Душа и формы», появление из архивного небытия все новых текстов М.А. Лифшица, крупнейшего советского специалиста по марксистской эстетике, — все это свидетельствует о таком разнообразии.

Предлагаемая книга — еще один шаг в этом направлении. Но не хотелось бы, чтобы в ней искали очередное подтверждение «актуальности» или воспринимали ее как орудие доморощенной, плоской политической полемики. Философия, редко отказываясь от такой полемики, тем не менее никогда к ней не сводилась. К тому же автора тексты Блоха впервые заинтересовали не столько темами, сколько своим риторическим обаянием, проникновенным, страстным слогом и амбициозностью. Чистый аффект сочетается у Блоха с изысканной формой философской прозы, требующей серьезных герменевтических усилий. Собственно, результаты этих опытов чтения, расшифровки, неизбежной фасцинации и неизбежного же критического осмысления представлены здесь на суд читателя.

На Западе книги, посвященные философии Блоха, выходили многократно и на разных языках. Есть исследования и на русском³. Особенность этой новой работы, помимо прочего, — внимание к контекстам. Главные из них связаны с тремя друзьями-врагами Блоха, без которых его философия в том виде, в каком она сложилась, вряд ли была бы возможна. Это Георг Лукач, Вальтер Беньямин и Теодор Адорно⁴ — создатели образцов леворадикальной философии и эстетики. Все они испытывали, как и Блох, трудности, пытаясь встроиться в академическую немецкую философию 1920-х годов. И все они впоследствии, как это, впрочем, часто бывает, оказались главными

³ Из русскоязычных работ на полноту и тщательность может претендовать лишь монография С. Вершинина (*Вершинин С.Е. Жизнь — это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха*. Екатеринбург: Изд-во Гуманитар. ун-та, 2001). Кроме того, некоторые идеи Блоха (о конкретной утопии) задействуются, например, в кн.: *Кравченко И.И. Бытие политики*. М.: ИФ РАН, 2001.

⁴ Нечто подобное предприняла в начале 1990-х годов Кристина Уйма (*Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus: Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*. Stuttgart: M & P, Verl. für Wiss. u. Forschung, 1995), но акцент в ее работе сделан не на избирательном средстве как таковом, а на проблематике модерна в работах Блоха, Лукача и Беньямина 1920–1930-х годов.

героями философской истории XX в. Но главное — у них были общие темы, общий горизонт, они ориентировались в культуре по одним и тем же картам. Проясняя, как и почему они спорили с Блохом, чем обязан он их мышлению и каковы были их совместные устремления, мы следуем «слепыми тропами» его утопической философии и становимся способны разглядеть за ней несколько больше, чем позволяют стандартные руководства и энциклопедии.

Начнем мы с характеристики философии Блоха в целом, которая будет направлена на выявление общих и наиболее важных мотивов его мышления. Хронологических различий, которые, разумеется, важны сами по себе, здесь делаться не будет, потому что цель главы I — составить общее представление о том, что в философии так занимало Блоха и каков был его вклад в историю мысли. Потом в главе II речь пойдет о Лукаче и о тех его темах, с которыми так или иначе соприкасался Блох, — метафизических, эстетических и политических. Особенность этой главы в том, что в ней намеренно почти не обсуждаются «дебаты об экспрессионизме» — поворотный пункт в истории марксистской эстетики, — поскольку помимо Лукача и Блоха в них принимали участие и другие авторы, в частности Брехт, и серьезный разбор аргументов с восстановлением контекстов обернулся бы новой книгой, в пользу которой к тому же — ввиду наличия множества компетентных работ на всех европейских языках — у меня большие сомнения. В главе III в центре внимания окажется мессианизм Блоха и то, какие именно идеи и верования стали основой «революционного гнозиса» (именно так назвал сам Блох свою раннюю философию). Эта историографическая прелюдия совершенно необходима для того, чтобы последовательно обсудить тематику мессианизма в соотнесении с философией истории Бенямина в главе IV, где описаны также интересные общие мотивы, сближавшие Блоха с Бенямином. Области мысли, где их встречное движение прерывается и наталкивается на принципиальные разногласия, как правило, очень плодотворны, прежде всего для прояснения логики мессианизма. Наконец, краткая глава V посвящена Блоху и Адорно. Как и в случае с Лукачем и Бенямином, обсуждение общих тем становится одновременно обсуждением внутренних трудностей утопической философии и служит ее конкретизации.

Здесь необходимо сделать несколько методологических замечаний. Большим искушением для историка философии — торговца чужими смыслами — была бы осознанная имитация текстов «героя», вживание в роль и переименование собственных размышлений с использованием стилистики и ходов мысли философа (в случае Блоха — мыслителя с отчетливо выраженным, самобытным стилем — такое заимствование несложно осуществить). Другая крайность — отстраненное наукообразное пережевывание общеизвестных фактов и скрупулезное сопоставление мелочей. Такая ученая «жвачка» оказывается на поверку столь же несъедобной, сколь и беспомощное копирование оригинала, мало или вовсе не способствующее его пониманию. Исключения редки и лишь подтверждают правило. Избежать этих крайностей, по-видимому, мало кому удастся, в частности, потому, что и вдохновенные писатели, и академически настроенные исследователи, приняв ту или иную форму изложения, притязают не только на новаторство и «творческое переосмысление» каких-то идей, но и на аутентичное прочтение. И если в этой книге мне не удастся отыскать какую-то третью форму, то, по крайней мере, проясняя сущность и контексты философии Блоха, я надеюсь показать, чем занимательна и поучительна эта философия.

И все же — не окажется ли такая работа начетничеством? Второстепенным, никому не нужным пересказом текстов философа, который и так все сказал? Часто такому пересказу противопоставляют некий «подлинный», «живой» философский опыт, опыт суверенной, свободной мысли, творчества, магического проникновения в предмет и т.д. — в зависимости от тех традиции и горизонта, к которым принадлежит говорящий. Но у меня такая оппозиция вызывает подозрение. Первое, что бросается в глаза, — необходимость освоения чужих идей не только для того, чтобы *разобраться* в проблеме, но и для того, чтобы *она вообще возникла*. Для философа нет проблем вне смыслового пространства философских традиций, классических текстов и их интерпретаций. Но отсюда следует и то, что отсылки типа «все, что вы говорите, уже было у Платона/Аристотеля и проч.» — бессмысленны, *не было у них ничего такого*; предельный случай, напоминающий о важности говорения-исторической-ситуации, — пресловутый «Дон Кихот» Пьера Менара, о котором так точно свидетельствует Борхес. Всякое

философское начинание — интерпретация уже существующих смыслов, и странно слышать, что «настоящему» философу не нужны подпорки в виде отсылок к уже существующим текстам и идеям, даже гений невозможен без этих костылей. Более того, ни одно наше повседневное действие не совершится за пределами опосредствующей смысловой и понятийной среды, если угодно, философии. Понятия, слова, смыслы влияют на нашу жизнь, становятся частью наших судеб и тел, а философия — просто один из способов сознательной ориентации в этом пространстве, искусство прокладывать в нем свои пути. Поэтому противопоставление некоего «изначального» философского опыта и вторичных интерпретаций ложно, сбивает с толку. Это не значит, что начетничества не существует. Критерий качества историко-философской работы нужно, по-видимому, искать на уровне удачной или неудачной герменевтики, думая о том, удалось ли, истолковывая текст, отыскать такое его удвоение, такое сцепление смыслов, которое найдет отклик в истории идей и даст решения для сегодняшней мысли.

Формулируя тему книги по модели «Блох и...», следует, конечно, осознавать, насколько условны такие сопоставления. И все же я хотел бы заставить эти имена говорить, причем речь не идет об интеллектуальных биографиях — лишь о философских идеях и о дискуссиях, в которых прямо или косвенно участвовал Блох. Ведь в истории философии, как и в литературной критике, «нет ничего, что заинтересовало бы наш интеллект более философски и могло сильнее питать в нем влечение к анализу, нежели возрастающее видоизменение одного духовного склада под творческим воздействием другого»⁵.

Важная задача, успешное решение которой было смыслом этой работы, — уточнить многочисленные констатации, ставшие общим местом в критической литературе: «Блох — мыслитель мессианского толка», «Блох и Лукач (Блох и Бенъямин) повлияли друг на друга», «в ранней философии Блоха и Лукача важную роль сыграл гностицизм» и т.д. Не всегда ясно, что стоит за такими фразами, — это относится и к смыслу терминов (гностицизм, мессианизм), и к текстам, которые истолковываются.

⁵ Валери П. Письмо о Малларме // Валери П. Об искусстве. М.: Искусство, 1993. С. 354.

Другая необходимая, но, увы, не разрешимая до конца задача — воссоздать ту интеллектуальную среду, интригующую и богатую событиями, в которой жили и участвовали Блох и его современники. Взгляды некоторых рассматриваются подробно, другие (Г. Ландауэр, Э. Ласк, Г. Шолем, Г. Зиммель, Я. Таубес, М. Бубер, Ф. Розенцвейг, М.М. Бахтин, М. Хоркхаймер, Б. Брехт и т.д.) останутся в общем за пределами этой книги. Однако стоит помнить, что их идеями вскармливалась культура той эпохи, что их голос звучал под тем же небом, а историко-философское исследование вне заданного ими, именно ими, контекста — лишь очередная схема, всегда неизбежная и при этом единственно доступная как способ целостного восприятия, времени, восприятия, по отношению к которому данная книга — лишь фрагмент.

В эпоху, когда специализация в области «наук о духе» достигла масштабов, сопоставимых с масштабами естественнонаучных дисциплин, когда, например, наследию одного только Бенямина посвящаются ежегодно сотни статей, диссертаций и монографий, разбудить этот улей и вызвать нарекания специалистов становится очень легко (даже в нашей стране). Я старался достичь наиболее естественной степени детализации, ибо каждая из тем может завести сколь угодно далеко. Вопрос о том, где остановиться, перерастает в вопрос о пределах обогащения контекста, о том, сколько измерений нужно ему придать, чтобы картина оказалась адекватной эпохе. Здесь приходится руководствоваться исключительно собственным чутьем, которое не может быть подсказано ни чем иным, кроме как *собственным временем*, пребывание в котором — единственное неоспоримое преимущество автора.

С большой радостью я благодарю тех людей, без помощи которых эта работа не была бы ни начата, ни завершена. Это прежде всего Д.В. Бугай, познакомивший меня с работами Блоха и показавший мне, почему такого рода философия может быть интересной. Это моя жена Алена, чье терпение (а порой — и нетерпение) стало необходимым условием моей деятельности в последние годы. Это мой отец Алексей Болдырев, а также мой коллега и друг Никита Харламов, внимательно прочитавшие текст в рукописи и давшие множество полезных рекомендаций при редактировании. На различных этапах подготовки текста мне

оказывали самую разную поддержку Р. Беккер, А.В. Белобратов, К. Вайганд, К. Гедде, А.Л. Доброхотов, А.В. Магун, Ю. Матвеева, Н.В. Мотрошилова, П.В. Резвых, Ю.Р. Селиванов, А.С. Стыкалин, А.О. Филиппов, Д. Цайлингер, К.В. Чепурин, Х.-Э. Шиллер, И. Щедлецки, Е.А. Щербакова и многие другие. Однако укрываться за этими славными именами я не намерен: все недостатки книги, разумеется, целиком остаются на совести автора.

І. Философский писатель

Эрнст Блох

КРАТКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ БИОГРАФИЯ

В отличие от друга своей юности, Лукача, Блох, хоть и был всегда радикальным мыслителем, взглядов радикально не менял¹. И тем не менее — между его первой большой книгой («Дух утопии», 1918, 2-я редакция — 1923) и последней («Experimentum Mundi», 1975) лежит долгий путь, вехи которого во многом совпадают с центральными событиями интеллектуальной и политической жизни Европы. Жизнь Блоха подчинялась тому общему ритму, в котором живет и его философия: систолическо-диастолическому движению, «собираанию», концентрации на одной центральной мысли и explicatio, как сказал бы Николай Кузанский, энциклопедическому разворачиванию этой мысли, ее реализации в самых дальних пределах культурного и исторического бытия².

Блох родился в Людвигсхафене в 1885 г., в семье и местности, никакого отношения к философской культуре не имевшим, однако уже в юности переписывался с Э. Махом, Т. Липпсом, Э. фон Гартманом и В. Виндельбандом (в те времена переписываться с известными философами было принято). В 1905–1906 гг. изучал германистику и философию у Липпса в Мюнхене, где познакомился помимо прочих с М. Шелером и другими феноменологами Мюнхенской школы, учился философии в Вюрцбурге в 1907–1908 гг. у О. Кюльпе (где изучал также физику и теорию музыки), затем в Берлине у Г. Зиммеля (1908–1911) и в Гейдельберге у М. Вебера (1912–1914).

Хотя диссертация Блоха («Критические размышления о Риккертe и проблема современной теории познания»³) написана

¹ Более того, порой современникам он казался чересчур упрямым и бескомпромиссным. См., например: *Scholem G. Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1975. S. 103.

² См. об этом: *Holz H.H. Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1975. S. 103.

³ Издана в Людвигсхафене в 1909 г., частично переиздана в 1978 г. (TL, 55–107).

под влиянием Зиммеля, уже в 1-м издании «Духа утопии» Блох критикует своего учителя за то, что тот чрезмерно субъективен и чувствителен, путается в собственных мыслях и неспособен проникнуться ритмом предмета, главной целью, найти твердую почву для рассуждения (GU1, 246–247). В текстах Зиммеля Блоха не устраивал крайний релятивизм, он называл его «мыслителем “может быть”» (по-немецки эта квалификация звучит весьма уничижительно — «Vielleichtsdenker») и язвил, что даже релятивизм — слишком «строгая» для Зиммеля характеристика⁴. Но идею и настроение кризиса современной культуры, мысль о конфликте интеллектуалов и новой технической буржуазной цивилизации, самозабвенно воспевающей рассудок и прогресс, — все это Блох так или иначе унаследовал от Зиммеля и Вебера.

В диссертации Блох, полемизируя с неокантианцами, отстаивает представления о неопределенности исторического процесса, акцентирует роль выдающихся личностей и (неожиданных) великих событий в истории, наконец, ратует за новую метафизику, «которая не только формирует проблемное поле всеобщего мировоззрения, но и углубляет само проживаемое настоящее до тотального знания, в равной степени содержащего и тьму первоначала, и указания на тот мистический исход, к которому должны увлекаться вещи в своем движении (Prozess)»⁵. В этих словах, прежде каких бы то ни было судьбоносных влияний, уже выражена суть философских замыслов Блоха.

Большое воздействие на него, как и на многих других интеллектуалов его эпохи, оказали революционные события в России. Во время войны Блох жил в Швейцарии, где начал работать по заданию веберовского журнала «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» над исследованием швейцарских утопий и программ мироустройства. В 1920-х годах он приезжает в Берлин, где общается с Брехтом, Дёблином, Беньямином и Адорно, становится вместе с теми же Дёблином и Брехтом, а также Бехером, Максом Бродом, Музилем, Пискатором, Толлером и другими участником писательской «Группы 1925». Из Берлина

⁴ Wesen des “Vielleicht” bei Simmel (PA, 57).

⁵ См.: Bloch E. Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie: Inauguraldiss. der Univ. Würzburg. Ludwigshafen, 1909. S. 77 (Цит. по: Münster A. Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1982. S. 50).

он постоянно уезжает (и из любви к путешествиям, и из-за дороговизны), странствует по Южной Европе и Африке.

С приходом фашистов к власти из-за еврейского происхождения и антинацистских взглядов Блох был лишен немецкого гражданства, выслан из Швейцарии и в 1938 г. после скитаний по Европе эмигрировал в США. За это время вышли такие его работы, как «Дух утопии» (1918, 2-я редакция — 1923), «Томас Мюнцер как теолог революции»⁶ (1921), сборник эссе, рассказов и афоризмов «Следы»⁷ (1930), социально-политический и философско-идеологический труд «Наследие нашей эпохи» (1935). В США Блох написал свой *opus magnum* — трехтомный энциклопедический «Принцип надежды» (опубликован в 1954–1959), — монографию о Гегеле «Субъект — объект. Комментарий к Гегелю» (1949) и работу «Естественное право и человеческое достоинство» (опубликована в составе собрания сочинений в 1961). В 1949 г., вернувшись из США, Блох становится профессором Лейпцигского университета, а после эмиграции в ФРГ в 1961 г. и до конца жизни преподает в Тюбингене. В 1959–1978 гг. западногерманское издательство «Suhrkamp» издало 17 томов его собрания сочинений.

Политические взгляды Блоха можно кратко и просто назвать социал-демократическими; кроме того, он примыкал к антифашистскому движению. Когда в 1959 г. в ФРГ вышел «Принцип надежды», эту книгу воспринимали как начало диалога между

⁶ «Томас Мюнцер» отчасти написан в pendant к знаменитой работе Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Название же первой книги Блоха — «Дух утопии» — отсылает и к Веберу, и к Монтескье. При этом веберовская идея взаимозависимости религиозных и социально-экономических форм мысли и социальной организации у Блоха тоже претворяется в жизнь, но иначе: как связь мистического атеизма и пролетарской революционности (*Bolz N. Mystische Theokratie // Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. 3: Theokratie. München u.a.: Fink: Schöningh, 1987. S. 305*).

⁷ В названии книги отражено не только увлечение Блоха приключенческими романами Карла Мая, герои которых нападали на следы диких зверей или индейцев, но и латинское слово *spes*, или *spero* (надежда) (*Weissberg L. Philosophy and the Fairy Tale: Ernst Bloch as Narrator // New German Critique. 1992. Winter. No. 55. P. 35*). Блоха, конечно, интересуют метафизические следы, следы внезапных озарений и новых идей, оставшиеся в повседневной жизни, следы, в которых есть и намек на разгадку тайны, и желание поиска, и неопределенность в том, чем этот поиск может кончиться.

Востоком и Западом, а Блоха — как главного философа ГДР. И тем не менее, вступив еще в 1957 г. в конфликт с властями, после возведения Берлинской стены в 1961 г. Блох вынужден был остаться в ФРГ, где издатели перед публикацией осмотрительно вымарали из «Принципа надежды» большинство ссылок на Сталина. Радикализм и коммунистические убеждения Блоха привлекали к нему молодежь, особенно в революционные 1960-е годы, когда он продолжал активную политическую и общественную деятельность, общаясь, например, с Руди Дучке и с писателями из «Группы 47».

Еще в начале XX в. читатели были поражены профетической стилистикой Блоха — и в текстах, и в обращении. При всем декларируемом им гуманизме он был весьма авторитарным мыслителем — даже в голосе его, оставшемся на нескольких записях, было что-то фюрерское, какая-то жесткость и бескомпромиссность, пленявшая сердца, но многих (например Вебера) пугавшая⁸. Она, по-видимому, была отражением известной закономерности, присутствующей в отношениях интеллектуалов и власти: постоянным желанием инверсии, полного переворачивания отношений, стремления интеллектуалов — самых радикальных, самых далеких от конформизма и конъюнктурщины — *стать властью*, обрести авторитет, подчинять, пленять, вести за собой. Надо признать, что Блох тоже отдал дань советской пропаганде — в его работах 1940–1950-х годов воспевается коммунистическое государство. Впрочем, он не стал ни официальным идеологом ГДР (как поэт Бехер), ни диссидентом: уехать его вынудили те, кто — совершенно справедливо — не считал его взгляды полностью ортодоксальными. ГДР для Блоха не могла стать страной «победившей» утопии, ведь философия надежды учит не останавливаться на достигнутом и отвоевывать свободу даже при социализме. К тому же Блох всегда был подчеркнута маргинален — по отношению и к ортодоксальной марксистской философии, и к «правому» мышлению, и уж тем более — к наукообразному философствованию. Было что-то трагическое и вместе с тем неизбежное, само собой разумеющееся в том, что именно Блох и Лукач — те, кто в XX в. придали

⁸ Ю. Хабермас тоже считал, что философия Блоха граничит с тоталитарным мышлением: *Habermas J. Ernst Bloch, ein marxistischer Schelling // Habermas J. Philosophisch-politische Profile. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1971. S. 164.*

марксизму подлинно глубокий смысл, сделав его философией революции и эмансипации, — в коммунистических странах были вытеснены на задворки интеллектуальной жизни.

Важным фактором интеллектуальной эволюции Блоха оказался экспрессионизм⁹, во многом предопределивший как его эстетические взгляды, так и литературный стиль. Ранний Блох, подобно экспрессионистам, настороженно относился к природе и к внешнему миру вообще. Один из самых талантливых поэтов экспрессионизма, Георг Гейм, в своем сборнике «Вечный день» (1911) описывает природу как «мертвецкий край», в пейзажи его проникают образы смерти — идиллическая картина намеренно разрушается и заменяется образами хаоса и распада¹⁰. Блох в «Духе утопии» тоже описывает природу как темницу, гроб, из которого стремится вырваться жаждущая новых откровений душа (GU2, 208). Впрочем, и Гейм, и Готфрид Бенн, несмотря на все свое бесконечное презрение к буржуазной жизни, отстояли от Блоха гораздо дальше, чем политически ангажированные экспрессионисты-«революционеры» (такие, как ранний Бехер или Толлер). Блох — их последователь, явно претендовавший на роль главного философа экспрессионизма, разделял с ними

⁹ Теодор Адорно пишет: «Философия Блоха — это философия экспрессионизма, ибо она исповедует примат выражения над содержанием, помня не столько о том, что слова служат для толкования понятий, сколько о том, что понятия служат возвращению слов к себе домой» (*Adorno T.W. Blochs Spuren // Noten zur Literatur II. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1961. S. 144*). Однако в другой, ранней работе Адорно утверждает, что экспрессионизм — это отказ от самоуглубления, чистый выкрик, направленный из себя и против мира (*Adorno T.W. Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit // Gesammelte Schriften. Bd. 11 (Noten zur Literatur III). Fr.a.M.: Suhrkamp, 2003. S. 609–612*). Такая характеристика не очень соответствует тону и настроению главной экспрессионистской книги Блоха — «Дух утопии», — в центре которой — встреча с самой собой. Да и в целом это оценочное суждение Адорно, вне контекстов и более точных квалификаций, как было показано впоследствии (*Ujma S. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 234–235; Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literaturauffassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. Berlin: Duncker & Humblot, 2006. S. 101ff.*), привело лишь к путанице, и тема стилистической преемственности Блоха и экспрессионистов еще не получила должной разработки.

¹⁰ См., например, стихотворения «Дерево», «Утопленница», «Мертвецкий край» (*Гейм Г. Небесная трагедия. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 60–61, 74–75, 92–97*).

в 1910-е годы одно убеждение: необходимо полностью разрушить современный мир, только так возможно его радикальное обновление.

Язык Блоха труден, порой нарочито загадочен, многие пассажи нуждаются в дополнительных комментариях, а стилистика его текстов, как у любого апокалиптического писателя, не способствует «ясности философских различий»¹¹. Но когда эта философия разворачивается — в эстетике, политике, в диалоге с современниками, — она, безусловно, становится яснее, мы начинаем понимать, в чем могут состоять ее смысл и предназначение. В поздних сочинениях («Принцип надежды»¹², «Тюбингенское введение в философию») Блох развивает свою философию утопии и не только составляет компендиум утопических мотивов в мировой культуре (в музыке, литературе, религии и политике), но и создает особую, «добытийную» онтологию, онтологию «еще-не-бытия» (*Ontologie des Noch-Nicht-Seins*), пытаясь возродить на основе диалектического материализма тот дух натурфилософской спекуляции, который был характерен для Бруно, Гёте и немецких романтиков¹³. Блох подвел итог этим размышлениям в своей последней книге «*Experimentum Mundi*». Попытавшись создать систему категорий, он еще раз показал, что его мышление совершенно чуждо систематичности в обычном смысле слова — как некоторой упорядоченности в соответствии с заранее заданной логикой организации мысли и мыслительного материала. Вспоминая философские искания своей юности, Блох как-то процитировал собственный ранний отрывок:

¹¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 395. Согласно некоторым экзотическим предположениям (*Zuideick P. Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch — Leben und Werk. Baden-Baden; Moos: Elster, 1985. S. 222f.*), этот загадочный стиль был средством уйти от политического контроля в тоталитарной системе ГДР. Однако простое сравнение текстов 1920-х и 1950-х годов показывает, что не это главное.

¹² Некоторые авторы сравнивают структуру «Принципа надежды» со структурой «Феноменологии духа»: сочинение Блоха начинается с описания аффектов ожидания и предвосхищения будущего, затем (во 2-м томе) дан анализ политических, религиозных и литературных утопий, а в конце книги идеи утопической философии излагаются применительно к формам «абсолютного духа»: к искусству, религии и философии.

¹³ Именно поэтому Хабермас назвал Блоха «марксистским Шеллингом» (см.: *Habermas J. Ernst Bloch, ein marxistischer Schelling*).

Мысли в системе — как оловянные солдатки, их, конечно, можно расставлять как угодно, но царства с ними не завоеешь. Наша философия всегда была подвешена на грамматическом гвозде или на систематике престарелых, взыскующих спокойной жизни господ; наука — это жизнь, из которой извлекается корень, искусство — потенцированная, возведенная в степень жизнь, а философия? Кровь наша должна стать как река, плоть — как земля, кости — как скалы, мозг — как облака, глаз — как солнце (S, 70).

Блох не был чужд многовековой традиции западного мышления. Большое впечатление на него произвели Аристотель и средневековый аристотелизм¹⁴, неоплатонизм, иудейская и католическая мистика средневековья. Безусловным авторитетом была гегелевская диалектика, и с самого начала в его текстах ощутимо воздействие философии жизни и концептуальных построений Эдуарда фон Гартмана¹⁵. Неслучайно Блох — автор нескольких историко-философских книг, которые для него были, конечно, способом перетолкования философии прошлого, ее адаптации к собственной мысли. Эти исследования посвящены развитию материалистических представлений («Проблема материализма», 1972), христианской религии, которую Блох подвергает последовательной антропологизации, и теологии («Атеизм в христианстве», 1968)¹⁶, системе Гегеля («Субъект — объект...»). Блох отнюдь не считал свою философию оригинальной:

Утопически чаемое лежит в основе всех освободительных движений, и каждому христианину о нем по-своему известно... из книги «Исход» и из мессианских фрагментов Библии. Да и взаимопроникновение имени и не-имения, обуславливающее томление, надежду, стремление вернуться, наконец, домой — всегда так или иначе присутствовали в великой философии. И не только в платоновском эросе, но и в важном

¹⁴ Блох написал об этом книгу «Авиценна и левый аристотелизм» (*Bloch E. Avicenna und die aristotelische Linke. Berlin: Rütten & Loening, 1952.*)

¹⁵ О влиянии Гартмана см.: *Christen A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie. Bonn: Bouvier, 1979. S. 170ff.* Впрочем, гартмановского пессимизма и иррационализма Блох не принимал (*Eduard von Hartmanns Weltprozeß // PA, 197–203.*)

¹⁶ Блох — один из тех, кто стоял у истоков современных дискуссий в радикальной теологии, создав так называемую «теологию действия» (*Munich D. Ernst Bloch et la théologie de l'action // Europe. 2008. Mai. P. 109–118.*) См.: *Moltmann J. Theologie der Hoffnung. München: Chr. Kaiser Verl., 1964.*

и многозначном понятии материи у Аристотеля... и в лейбницевском понятии тенденции. Непосредственно действует надежда в кантовских постулатах морального сознания, а опосредованная миром — в исторической диалектике Гегеля (РН, 17).

Общую характеристику философии Блоха нельзя начинать, не сказав об особом отношении, которое было у него к музыке и исток которого — в давних традициях западной мысли. Музыка наиболее отчетливо выражает мимолетность «исполненного мгновения», которая «расцвела... когда всякое видение, ясно-видение, видимый мир, да и следы Бога в видимом мире распались» (GU2, 198). В музыке мы избавляемся от всяких видимых образов, к которым привыкли в общении с внешним миром, в звуке нам открывается внутренняя, чистая реальность души. Музыка — самое «подвижное» из искусств, в ней предъявлена непосредственность субъективного переживания, она реализует мгновенные переходы, и с нею можно сорваться в бездну и, наоборот, взмыть ввысь, в музыке самая незначительная тема может стать определяющей. Непосредственность восприятия музыки напоминает нам и о пифагорейской гармонии сфер¹⁷, и о звуке трубы апокалипсиса, о тех, кто внемлет Слову, не видя Бога. И неслучайно музыка у Блоха — самое утопическое из искусств, хранящее длительность, позволяющее пережить изнутри и объективировать вовне «кристаллическую ноту», которая в утопическом понимании есть внутреннее беспокойство бытия.

С музыкальностью связано и то, как в «Духе утопии» Блох культивирует предельную чувствительность к незначительным предметам. Сосуществование с искусством, попытка разглядеть и услышать вещи и звуки в их незаметном, непритязательном существовании приводят его к стремлению отыскать за ними грядущую утопическую общность и встретиться с самим собой.

Основной эстетической категорией у позднего Блоха становится не явление (Schein), традиционно связываемое с артефактами искусства, а «пред-явление» (Vor-Schein), предвосхищение, поиск реальных, латентных возможностей мира, фаустовский

¹⁷ Идея гармонии сфер стала моделью и для понятия истины у Бенямина. См.: Бенямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М.: Аграф, 2002. С. 17–18.

эксперимент. Предметное содержание искусства всегда отсылает к чему-то непроявленному, всегда выходит за свои пределы. Именно так трактуются аллегория и другие символические формы. Не художник, а сам мир преступает свои границы, «предъявление» у позднего Блоха — всецело имманентная категория. Отсюда же — необходимость «объективной» утопической герменевтики, ибо сам художественный акт укоренен в утопической функции — одной из первых характеристик сознания.

Исследовательский интерес к философии Блоха, совместившего в своих работах опыт авангардного искусства, творческий марксизм и мистический гнозис, конечно, не случаен. Большинство интерпретаторов сходится на том, что Блох не создал целостной философской системы, но его стиль и направленность его идей оказали серьезное воздействие как на мировоззрение выдающихся современников (Лукач, Беньямин, Брехт, Адорно, Кракауэр), так и на последующую философию. Влияние Блоха испытали Э. Левинас, Ю. Мольтман, Ю. Хабермас, о нем писали — по разным поводам — Г. Гессе, Э. Хобсбаум, Х. Шельски, Ж.-Ф. Лиотар, Ф. Джеймисон, У Эко, Дж. Ваттимо, Дж. Агамбен и даже Й. Ратцингер. Его внимательно читали такие неотъемлемые от XX в. авторы, как, например, Томас Манн и его сын Клаус, Эрих Фромм и Анри Мишо.

Ключевые темы философии Блоха — теория и история утопии, концепция одновременности, проблемы гуманистического марксизма, эсхатологическая философия истории, атеистическая концепция христианства, реабилитация натурфилософии, новые версии левой эстетики и политики — стали частью европейской культуры в «большом времени». Сегодня это не просто напоминание о полузабытой философско-теологической или политической дискуссии, а выдающееся свидетельство своего времени, памятник и вместе с тем живая философия. Почти в каждой работе, посвященной утопическому мировоззрению, мы встречаем мотивы или идеи Блоха, поскольку он был первым, кто в XX в. придал утопии смысл и сумел создать нетривиальную модель утопического сознания.

УТОПИЯ

Уже в «Духе утопии» Блох обозначил область своих философских исканий. Речь идет об особой духовной установке (отож-

дествляемой с некоторыми живыми формами сознания, «гештальтами») — *диалектически осмысленной устремленности к будущему*. Эту установку «философ Октябрьской революции»¹⁸ связывает с «конкретной», становящейся *утопией*, то есть не с чем-то заведомо неосуществимым, а с реальной возможностью, ждущей своего воплощения. Для характеристики «конкретной» утопии он задействует знаменитое определение коммунизма из «Немецкой идеологии»:

Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает (aufhebt) теперешнее состояние¹⁹.

Утопия конкретна потому, что укоренена в объективной действительности, диалектически этой действительностью опосредована (иногда Блох «абстрактную» утопию называет утопизмом). Вместе с тем утопическое мышление не есть просто теория мира, оно всегда революционно:

Революции осуществляют древнейшие надежды человечества — именно поэтому они предполагают, требуют все более точной конкретизации того, что понимается под царством свободы, и открытого пути туда (РН, 206).

Блох любил цитировать высказывание Фр. Баадера:

Фундаментальный человеческий предрассудок — уверенность, будто то, что люди зовут миром грядущего, — это некая вещь, созданная для человека и завершенная, существующая и без него, словно построенный дом, куда этому человеку нужно лишь войти, тогда как на самом деле мир сей есть здание, строитель которого — тот самый человек и которое вырастает лишь вместе с ним²⁰.

¹⁸ Именно так назвал Блоха О. Негт. См.: *Negt O. Nachwort zu: E. Bloch. Vom Hasard zur Katastrophe*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1971. Впрочем, отношение Блоха к этой революции отнюдь не было простым и однозначным, особенно в свете его почти анархистских взглядов, прокламируемых в «Духе утопии» (GU2, 299–302), и политических статей тех лет, где Ленин фигурирует как «красный царь» и «новый Чингисхан» (*Franz T. Philosophie als revolutionäre Praxis // Ernst Bloch. Sonderband Text + Kritik*. München: Edition Text + Kritik, 1985. S. 239–273).

¹⁹ *Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч.: в 39 т. 2-е изд. Т. 3. 1955. С. 34.*

²⁰ *Baader Fr. Werkausgabe. Bd. VII. S. 17. Цит. по: Habermas J. Ernst Bloch, ein marxistischer Schelling. S. 152.*

В этом отрывке ясно видны истоки мысли Блоха, его *активизм*, который имеет в первую очередь политическое происхождение. Утопия лежит в основе созидательного отношения человека к миру, поэтому она — фундамент всякой культуры. В «Принципе надежды» Блох пишет об утопической функции, не сводя утопию к идеологии и не противопоставляя их, как это сделал его современник и знакомый Карл Маннгейм. Утопия — это, как точно выразился Б. Шмидт, «фермент», в котором есть и критическое начало по отношению к существующим идеологемам и институтам, и облик будущего мира²¹, без которого для Блоха невозможны ни этика, ни подлинная социальность. При этом утопия всегда остается неопределенной, противится планомерности, не исключая поиска целей²² и все новых и новых проекций в будущее, а напротив, способствуя им, идеология же — не просто устоявшаяся, реализованная утопия, в любой идеологии всегда есть утопический «избыток», нечто поверх status quo. Утопическому сознанию свойственна особая «меланхолия исполненных желаний» (*Melancholie der Erfüllung*, см.: РН, 348ff.), неудовлетворенность даже тогда, когда, казалось бы, все уже получилось.

Блох замечает, что метафизика должна быть направлена на *ожидание* утопии, на томление по утопии, а не на ее содержание, и здесь решающую роль играет искусство. Искусство как «смещенное провидческое дарование» (GU2, 150), как медиум, пространство между эмпирией и трансцендентностью, есть необходимый элемент апокалиптического проекта, движения к освобождению и искуплению человечества. Именно поэтому в искусстве и художник, и зритель/читатель могут обрести самих себя. Изобилующее тропами мышление Блоха оказывается разросшейся во все стороны света аллегорией, неизбежной для философа утопии, обосновывающего необходимость и политический смысл аллегорий и символов как в своих полухудожественных и эссеистических текстах, так и в эстетических работах.

В «Духе утопии» ни природа, ни общество не могут претендовать на то, чтобы стать пространством освобождения, утопия — событие внутреннего мира (GU2, 201), «исход всякого томления

²¹ Schmidt B. Ernst Bloch. Stuttgart: Metzler, 1985. S. 127–128.

²² Ueding G. Blochs Ästhetik des Vor-Scheins — Ein Kommentar (1974) // Ueding G. Utopie in dürftiger Zeit. Studien über Ernst Bloch. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009. S. 161.

по богоподобию, в омеге, которая есть... альфа — без господства, с общиной, без мира сего, с царством» (GU2, 272). Но в поздних работах это не только мечтание о лучшей жизни, не только социальная утопия, призыв к общественному переустройству, но и *природная* (не сводящаяся к технике) утопия. Телеологическое, натурфилософское, качественное, а не количественное видение природы порождает утопический идеал Блоха — труд, который, как это сформулировал Беньямин, «не эксплуатируя природу, способен помочь ей разродиться творениями, дремлющими в зародыше у нее во чреве»²³.

Природа у Блоха — это и эстетический феномен, требующий герменевтической расшифровки. Но красота природы возможна только потому, что она есть отражение субъект-объектного опосредования, а не просто субъективная и случайная оценка (здесь эстетика Блоха расходится с гегелевской). «Предъявление» бытия как утопии происходит не только в искусстве, но и в природе, которая символична и подлежит истолкованию. Трудящийся у Блоха — это субъект истории, но есть субъект и в природе, и этот «субъект-природа» (Natursubjekt) выступает как источник жизненной динамики в ней (РН, 786).

Вот как (намеренно используя гегелевские обертоны) пишет Блох о природе, часто называя ее материей:

Материя — это бурлящее лоно субстанции, которая вначале как бы порождает себя, то есть развивает, проясняет и формирует. То, что бурлит, бродит, — и есть субъект материи, а возникающий цветок или плод (на темном, многотрудном и запутанном пути процесса) — субстанция этого субъекта (М, 375).

Такое понимание природы нашло отзвук и в классическом марксизме, на что неустанно указывал Блох:

Первым и самым важным из прирожденных свойств *материи* является движение — не только как *механическое* и *математическое* движение, но еще больше как *стремление* (Trieb), *жизненный дух*, *напряжение* или, употребляя выражение Якоба Бёме, *мука материи*²⁴.

Не следует понимать сказанное в том духе, что человек у Блоха всецело определяется природой: ему очень важно сохранить

²³ Беньямин В. О понятии истории // Новое лит. обозрение. 2000. № 6 (46). С. 85.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Соч. Т. 2. 1955. С. 142.

свободное творческое деяние как основу человеческого бытия. Животные и растения хоть и части природы, но в отличие от человека лишены возможности утопического сотворения своего будущего. Материализм в обычном понимании для позднего Блоха лишен смысла, он скорее *реалист* в духе Шеллинга²⁵. Без субъекта ситуация перехода от постулативной, проективной возможности к реальному осуществлению утопии невозможна²⁶.

Итак, утопическое сознание у Блоха конкретно и объективно не только потому, что в нем должны учитываться объективные условия и формы бытия, но и потому, что материальная, природная реальность тоже существует в модусе утопии, динамического предвосхищения и реализации новых возможностей, дышит воздухом иного мира. Как писал Новалис, «человек не говорит в одиночку — универсум тоже *говорит* — бесконечными языками»²⁷. Утопия у Блоха — это возможность речи, способность к высказыванию посреди немого и однообразного ландшафта привычной жизни. Это неоконченный процесс достижения соответствия между человеком и миром, вторжение утопической действительности, имеющей *ценностную* природу, в тавтологию повседневности, продуктивное и деятельное начало человеческого существования.

МЕТАФИЗИКА МГНОВЕНИЯ

Суметь расслышать и понять то, что подсказывает «натура» или непредвиденные точки в зачатой вашими замыслами декорации. Суметь вслушаться в то, о чем, слагаясь, говорят монтажные куски, сцены, живущие на экране своей собственной пластической жизнью, иногда далеко за рамками породившей их выдумки, — великое благо и великое искусство.

Сергей Эйзенштейн. Двенадцать апостолов.

Утопический мессианизм Блоха нуждался в особой метафизике, отличающейся от греческой, взыскующей не начал, а концов²⁸,

²⁵ Christen A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie. S. 193–194.

²⁶ Schiller H.-E. Kant in der Philosophie Ernst Blochs // Schiller H.-E. Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie. Lüneburg: zu Klampen, 1991. S. 86.

²⁷ Novalis. Das Allgemeine Brouillon. Nr. 143 // Werke. Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 1999. S. 500.

²⁸ Landmann M. Das Judentum bei Ernst Bloch und seine messianische Metaphysik // Landmann M. Jüdische Miniaturen. Bd. I. Messianische Metaphysik. Bonn: Bouvier, 1982. S. 171–172.

не оснований, а перспектив. Еще одним важным ее свойством был исходный пункт: новые формы обретались в переживаниях повседневности²⁹. Пройдя феноменологическую выучку и внимательно прочитав Зиммеля, Блох сам принялся перетолковывать этот опыт и, пытаясь уйти от абстрактных понятий, обнаружил мгновение.

Опыт мгновения, согласно его текстам, есть прежде всего опыт отсутствия всякого опыта, поскольку суть мгновения — в его темноте, оно мимолетно и не переживается нами непосредственно. Темнота мгновения, по Блоху, — это характеристика изначальной экзистенциальной ситуации человека³⁰, то есть категория *антропологическая*, а не только *гносеологическая*, и суть ее — в непроявленности существенных свойств человека как для него самого, так и для окружающих³¹. У человека нет органа для постижения самого себя, он остается слепым пятном собственного восприятия, упираясь в то, что Сартр назвал «дореклексивным cogito»³². Вообще, чем ближе к нам находится что-либо, тем непрозрачнее оно для сознания. Это верно и в пространственном смысле — глаз не видит самого себя, — и, что особенно важно, в смысле времени: особенно непрозрачно то мгновение «теперь» (Jetzt), которое проживается нами постоянно.

Темнее всего остается для нас само «теперь», в котором мы, живущие, постоянно находимся. «Теперь» — это место, где только и находится самый непосредственный центр переживания, находится под вопросом (РН, 312).

И выше:

Темнота ныне проживаемого мгновения указывает именно на это неимение себя, которое присуще *осуществляемому*... именно это не-

²⁹ См. об этом, например: Ueding G. Geschichten aus dem undeutlichen Leben // Ueding G. Utopie in dürftiger Zeit... S. 42.

³⁰ Вершинин С.Е. Жизнь — это надежда... С. 94.

³¹ Человек «находится в противоречии ко всем тем своим уже имеющимся определениям, которые хотя и быть окончательными» (РА, 158). Цит. по: Вершинин С.Е. Указ. соч. С. 94). Впрочем, Блох, особенно в поздний период, не называл свою философию антропологией, считая это неоправданным сужением ее предмета, pars pro toto (Landmann M. Talking with Ernst Bloch: Korcula, 1968 // Telos. 1975. Vol. 25. P. 182).

³² См. об этом: Blumentritt M. Das Dunkel des gelebten Augenblicks und das präreflexive Cogito // Existenz & Utopie (Sonderband v. System & Struktur. Bd. VII. Hf. 1–2). Cuxhaven; Dartford: Junghans, 1999. S. 23–38.

достигнутое, незавершенное в осуществляемом оттеняет, отесняет «здесь и теперь» осуществленного... осуществленное упруго и вместе с тем слегка затенено, ибо в самом осуществляемом есть нечто, что еще не осуществилось (РН, 221).

Темные мгновения могут выстраиваться чередой абстрактных, повторяющихся, будничных моментов жизни (в конце концов, время только из мгновений и состоит), сопровождаемых смутным ощущением чуждости самому себе, но мгновение может стать и событием, которое есть разрыв гомогенного времени и которому придается аффективный смысл. Блох совмещает мистический смысл мгновения как выпадения из времени в вечность, в полноту времен —

Не само время, но мгновение как то, что, будучи во времени, ему не принадлежит, общается с вечностью, в которой только и находит себя абсолютная радость (РН, 1548), —

и идею мгновения «теперь», незаметного, темного, но составляющего самую суть времени, ибо время и есть способ выхода из этой тьмы (ЕМ, 104).

С мгновения как события всякий раз словно заново начинается история мира³³. Такому «разрывному» характеру события соответствует индивидуация предметов (ведь опыт предметов). Темнота мгновения постигается в обычно незаметной — потому что предельно к нам близкой — предметности: «Последнее потустороннее есть ближайшее наше посюстороннее, наиболее имманентное» (РН, 1534).

Но в чем именно состоит это событие, где можно встретить с ним? Мгновение часто фиксируется у Блоха как переживание счастья, которое хочется продлить, как внезапная встреча, узнавание, как момент революционного решения, кайрос, исторический контрапункт, в котором переkreщиваются разные тенденции, когда мы можем или проиграть все, или же все выиграть, момент, который мы должны измерить и испытать, — эту меру и дает нам художественный образ (РН, 1549). Блох особенно подчеркивает чувство удивления преходяще-

³³ В «Тюбингенском введении в философию» Блох понимает это весьма конкретно, отказываясь мыслить начало мира как сотворение его в некоем правремени или как «большой взрыв», утверждая, что оно — в актуальности, в имманентном современности, близком нам времени (ТЕ, 275).

стью момента — в мгновении конституируется философская субъективность; с мгновения начинается философствование³⁴, в нем, как в линзе, собираются разные лучи: этика блаженной, счастливой жизни, художественный опыт и экзистенциальное переживание времени.

Метафизическая интерпретация мгновения начинается с того, что в нем ищется субстанциальное ядро идентичности, самости, которому приписывается воля к свидетельствованию, к присутствию. Обстоятельства и предметность мгновения становятся символами, указующими путь к его разгадке. К ней и устремлена вся философия Блоха: он стремится проникнуть внутрь этой непосредственности и быть соразмерным ей — философски, политически и эстетически. Рваный пульс этих мгновений, вторгающихся во время, кладется в основу понятия длительности и непрерывности потока переживаний (РН, 339), искусственно сконструированного виталистами и философами жизни. Первичной оказывается не длительность, а наоборот — прерывность. Именно из прерывности мгновения постигается истина утопии, осознается пробуждение к новой жизни.

Когда Блоху не хватает концептуальных ресурсов, он прибегает к литературным образам. Но дело не только в том, что он таким образом заделывает прорехи утопического умозрения. Литература помогает метафизике, без нее смыслы выцветают, сбивается мыслительный ритм. Поэтический язык концентрирует и реализует тот самый опыт мгновения, о котором стремится рассказать философия, и вместе с тем показывает неоконченность, условность его, позволяет подняться над уровнем грубых фактов, не теряя «фактурности».

Блоха, например, завораживает то удивление, которое сопутствует мгновению счастья. В «Следах» есть обширный комментарий к одной сцене из романа Гамсуна «Пан»:

Вы только подумайте! Или, бывает, увидишь синюю муху. Да нет, разве словами такое выскажешь, я даже не знаю, понимаете ли вы меня?

— Да, да, я понимаю.

— Ну вот. А иной раз смотрю я на траву, и она прямо так и смотрит на меня, честное слово. Я смотрю на малую былинку, а она дрожит, и

³⁴ «Мы рождаемся как философы, но быстро отвыкаем от этого изначального качества, ведь вопрошание может оказаться неудобным» (Bloch E. *Abschied von der Utopie? Vorträge / Hrsg. u. mit einem Nachwort* vers. v. H. Gekle. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1980. S. 120).

ведь неспроста же. И я тогда думаю: вот стоит былинка и дрожит! Или глянешь на сосну, и всегда выищется сучок, от которого глаз не отвести; и о нем еще подумается. А иной раз и человека встретишь в горах, бывает и такое...

— Я понимаю, — сказала она и распрямилась.

Упали первые капли.

— Дождь, — сказал я.

— Ах господи, дождь, — сказала она и тотчас пошла³⁵.

Образ мира, полного загадок, непрозрачного и нестабильного, становится у Блоха символом вечной молодости, остраненного недоумения, в присутствии которого вновь и вновь оживает истинная метафизика, стремящаяся постичь главную тайну мира. Девушке, удивившейся таким простым вещам, внезапно открылся «исток всякого вопрошания» (S, 216).

Весь тот трепетный пантеизм, которым живет некоторое время лейтенант Глан у Гамсуна, признающий в вечной любви бытию, совсем по-детски, непосредственно и искренне вживающийся в этот мир и участвующий в его созидании, — немыслим вне литературного опыта. Это детское ощущение удивления миру воплощено в литературе и как сказка, в которой сама ситуация переживания чуда — совершенно необходимый, конститутивный момент. Техника философского письма у Блоха (особенно в «Следах») близка той форме устного нарратива, с помощью которой обычно характеризуется поэтика сказки, — Блох стремится сохранить *непосредственность* сообщения³⁶ и вместе с тем ситуацию непонятности, несоразмерности происходящего, когда читатель нуждается в разъяснениях.

И неслучайно он обращается к «Письму лорда Чандоса» Гуго фон Гофманстала, в котором вымышленный лорд говорит, что потерял способность к литературному творчеству, красиво рассуждая о том, что ему нужен другой язык — не латынь, не английский, а тот язык, на котором с ним говорят немые вещи и на котором он, должно быть, по ту сторону могилы будет держать ответ перед высшим своим Судией³⁷. Вдохновляют лорда Чандоса вещи самые простые, неказистые — собака, греющаяся на солнце, бедное кладбище, крестьянский дом. Они становятся,

³⁵ Из гл. 9. Пер. Е. Суриц. См. у Блоха: S, 216.

³⁶ Weissberg L. Philosophy and the Fairy Tale... P. 30.

³⁷ Гофмансталь Г. фон. Письмо // Избр. М.: Искусство, 1995. С. 528.

как на картинах Ван Гога, средоточием универсальности, сиянием вечности в настоящем.

Другой полулитературный пример, важный для метафизики мгновения, — еврейский анекдот, который Блох приводит в «Следах», а Бенъямин — в своей большой статье о Кафке:

Рассказывают, что в одной хасидской деревне как-то вечером на исходе субботы в бедной корчме сидели евреи. Были все они местные, кроме одного, которого никто не знал, — этот был совсем уж нищий и жалкий оборванец, что примостился в самом дальнем и темном углу. Разговаривали о том, о сем, пока один не предложил каждому вообразить, что ему исполнят одно желание, и спросил, кто что себе бы пожелал. Один пожелал себе денег, второй — зятя, третий — новый верстак, и так по круту, покуда каждый не высказался и не остался только нищий в темном углу. Он долго отнекивался, наконец неохотно и нерешительно ответил: «Я хотел бы быть всемогущим царем великой страны, и вот лежал бы я ночью в своем дворце и спокойно спал, а в это время через границу в страну вторгся бы неприятель и еще до рассвета его конница прорвалась бы до самых стен моей столицы, не встретив сопротивления, и я, прямо спросонок, даже не успев одеться, в одной рубашке, вынужден был бы спастись бегством и бежал бы через горы и доли, лесами и полями, днем и ночью, без отдыха и срока, покуда, спасшийся, не оказался бы вот на этой скамье в самом темном углу вашей харчевни». — Остальные евреи недоуменно переглянулись. «Ну и что бы тебе дало это твое желание?» — спросил, наконец, один из них. — «Рубашку», — последовал ответ³⁸.

Бенъямин очень любил эту историю, даже опубликовал ее отдельно, в статье же использовал как иллюстрацию, чтобы показать, как искривляется время в восприятии персонажей Кафки, как стряхивают они с себя груз прошлого и обязательства перед будущим. У Блоха акцент иной. История нищего начинается у него в сослагательном наклонении, как и у Бенъямина, но потом переходит в *praesens historicum* и оттуда — внезапно, курсивом — в *praesens*. «За десять дней — до границы, где меня больше никто не знает, и я попадаю к другим людям, которым ничего обо мне неизвестно, которые ничего от меня не хотят, спасен и *со вчерашнего вечера сижу здесь*» (S, 98–99). История называется «Падение в теперь», и Блох стремится показать, как в обычном анекдоте, зафиксировав это внезапное вторжение подлинного

³⁸ Бенъямин В. Франц Кафка. М.: Ad Marginem, 2000. С. 87–88. См. также: Der Wunsch // GS IV. S. 758f.

настоящего, а не грёз, мы можем сподобиться прозрения, осознав не только всю неслыханную, неизмеримую глубину настоящего, но и истинное наше предназначение, ощутив хотя бы намек на него. Мгновение дает нам как бы проникнуть внутрь времени, понять его существо и, что немаловажно, постичь неприглядные истины нашего социального бытия.

Другой способ сквозь мгновение разглядеть само время — моменты дежавю, которым Блох посвятил специальную статью³⁹, разбирая, в частности, новеллу Тика «Белокурый Экберт». Внезапно осознав, что мы где-то уже видели переживаемое здесь и сейчас, мы сбиваем привычный ход времени, ощущая чистую форму темпоральности и вместе с тем переживая мгновение своей растождествленности с ней, утраты очевидности, которая утверждается обычным положением вещей и привычным течением времени.

Блох отказывается просто описывать эти мгновения, ограничиваться их созерцанием, погружением в непосредственность жизни, как Дильтей⁴⁰, он стремится из их *необъективируемости вывести динамику мира*, причем акцент всегда делается не на самом переживаемом, а на характере переживания. В мгновениях обитает надежда, предчувствуется победа над смертью⁴¹, а у раннего Блоха — конец мира.

³⁹ Bilder des Déjà vu // LA, 232–242.

⁴⁰ «...[П]оток времени в строгом смысле слова не может переживаться. Присутствие прошлого заменяет нам непосредственное переживание. Желая наблюдать время, мы разрушаем его наблюдением, так как в наблюдении время фиксируется, схваченное вниманием; наблюдение останавливает текущее, становящееся. Мы переживаем лишь изменения того, что только что было, переживая при этом и то, что эти изменения только что бывшего продолжают. Но сам поток мы не переживаем. Мы переживаем некоторое состояние, возвращаясь назад к тому, что мы только что видели и слышали, и мы все еще можем обнаружить это» (Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. С. 243 (Собр. соч.: в 6 т.; т. 3)). См. также: Schiller H.-E. Kant in der Philosophie Ernst Blochs // Schiller H.-E. Bloch-Konstellationen... S. 57. Схожие идеи есть у Джеймса, в дескриптивной психологии Вюрцбургской (Кюльпе) и Мюнхенской (Липпс) школ, определенную роль они играют и у Гуссерля (см.: Pelletier L. Ernst Bloch à la rencontre de la phénoménologie // Bloch-Almanach 2009. Mössingen; Talheim: Talheimer Verl., 2009. S. 256).

⁴¹ Lévinas E. Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch // Utopie — Marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible: En hommage à Ernst

Мы и только мы несем в себе искру конца. И лишь во времени выражается, выявляется, пройдя сквозь тысячу помех и препятствий, то, что с самого начала и всегда мнилось, нераскрытое, переживаемое настоящее (GU2, 285).

Тьма мгновения с самого начала мыслится Блохом и как элемент социальной практики, как возможность реализации разных надежд, прорастания в плоть истории и деятельного соучастия в ней. В этом контексте важно, что мгновение — это и мгновение встречи с другим, понимания другого, узнавания себя в другом⁴², а не просто заикленность на себе и уж точно не размывание моральных ориентиров, напротив — абсолютное обнаружение их.

Более того, сама история немислима без герменевтики темного мгновения, и лишь пытаюсь разгадать смысл этого «слепого пятна», этого кванта времени, мы можем постичь существо исторического свершения. Мгновение становится априорной основой и деятельности, и познания. В нем находит приют художественное выражение самости, которая из сердцевины времени взыскует смысла и томится по осуществлению себя. Но вместе с тем, как замечает А. Чайка⁴³, мгновение у Блоха никогда не мыслится в горизонте замкнутой на себе, декадентской субъективности, оно всегда открыто, в опыте мгновения начинается переключка разных голосов, аллегореза, узнавание разных лиц, внутренний непокой мира.

Символы мгновения, по Блоху, проявляются вначале лишь на индивидуальном уровне, в повседневности, а затем уже обретают коллективное значение. Когда у клоуна в цирке спрашивают его имя, перед ним вдруг разверзается бездна неизвестности, темнота человеческого бытия, еще не нашедшего себя. Он застывает, впадает в ступор, вдруг осознав, что он *не знает* своего имени (S, 119–121). В это мгновение он выпал из привычного контекста, и острающая сила, острое переживание метафизической неустойчивости себя, общества и всего мира — за ко-

Bloch pour son 90e anniversaire. (Coll. «Critique de la Politique»). P.: Payot, 1976. P. 318–326.

⁴² А. Чайка, указывая на важную в эстетике традицию понимания анагноризиса, узнавания (*Аристотель*. Поэтика. 1452а–1455а), пишет о музыкальных примерах таких мгновений у Блоха (*Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks...* S. 238–240).

⁴³ См., например: *Czajka A. Op. cit.* S. 322f.

торым должно последовать сознательное, действующее внутри истории изменение жизни — и есть цель такого философствования.

Историческое мгновение невозможно распознать до тех пор, пока отношение к истории остается исключительно созерцательным. Исторические мгновения связаны с *осознанной революционной практикой* и могут быть постигнуты лишь через нее. И хотя феноменология темного мгновения все же подчинена прежде всего индивидуальному переживанию, вопрос о субъекте, который стоит за каждым таким переживанием, уже в «Духе утопии» ставится не только как вопрос о ядре субъективности единичного индивида, но и как проблема грядущей общности, «проблема нас» (Wirproblem). Однако соотнесение сугубо внутреннего опыта и его внешних последствий и объективаций, иными словами — человеческой самости и мира интересубъективности, изначально было и оставалось точкой напряжения в метафизике Блоха, к которой мы еще вернемся.

Метафизика мгновения есть особый способ оправдания утопии. Блох словно предвосхищает критику, например, со стороны Карла Поппера, заявлявшего, что утопическое сознание жертвует настоящим во имя будущего. Но как можно чем-то жертвовать, не понимая, чем именно обладаешь, не обладая этим всецело? Блох настаивает на том, что опыт мгновения объективировать нельзя, что мы можем размышлять о нем лишь постфактум, и подлинным этот опыт уже не будет. Вместе с тем — как могли бы мы *ощутить* единство, целостность абсолюта в опыте мгновения, если подлинное раскрытие его отодвигается в будущее? Вся философия Блоха есть выговаривание этого парадокса — он настаивает на неокончателности любого опыта, на том, что абсолютное переживание впереди и что на нашу долю остается лишь намек, след того, что никогда нельзя зафиксировать, представить себе целиком и «адекватно». Это мерцание кажимости у него становится специфической «техникой себя», ибо запускает мысль, направляет человека на поиски собственной внутренней жизни. Куда ведут они?

ФИЛОСОФИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ И ОБЛИК НЕКОНСТРУИРУЕМОГО ВОПРОСА У РАННЕГО БЛОХА

В «Духе утопии» Блох последовательно цитирует Кьеркегора, Мейстера Экхарта, Бёме и Канта (GU1, 368–369), у каждого из них обнаруживая стремление обратиться вовнутрь, «понять самого себя в экзистенции» (GU2, 227, 235). Этот поиск позволяет нам обнаружить спасительный внутренний свет в человеке, отказаться от представлений о его злой природе. Обращение внутрь субъекта есть *differentia specifica* мистического философствования. При этом субъект смотрит внутрь мира, как в зеркало, и прозревает там свое будущее, начинает узнавать в нем человеческие черты (GU2, 48).

Наверное, самый подходящий пример — начало книги. Блох просто описывает старый кувшин.

Трудно дознаться, как выглядит внутри темное, просторное чрево этого кувшина. А хотелось бы. Вновь возникает этот давнишний, подсказанный бескорыстным любопытством детский вопрос. Ведь кувшин находится в близком родстве с миром детства... Тот, кто смотрит на старый кувшин достаточно долго, унесет с собой его цвет и его форму. Я не буду сереть каждый раз, когда вижу очередную лужу, и не буду принимать изгиб рельсовых путей, чтобы вместе с ними завернуть за угол. Но я вполне могу быть сформованным наподобие кувшина, я смотрю на себя как на некое коричневое, странное образование, нордическое подобие амфоры — и не только в том смысле, что подражаю кувшину или просто пытаюсь вчувствоваться в него, а так, что я в результате какой-то своей частью обогащаюсь, становлюсь более настоящим, воспитываю себя с помощью этого причастного ко мне образа... Все, что когда-либо было сделано с такой любовью и стало таким необходимым, живет собственной жизнью, отваживается вторгаться в чуждую, новую среду и потом возвращается вместе с нами назад: таким совершенным по форме, какими мы сами при жизни никогда не могли бы стать, да еще украшенным неким пусть сколь угодно слабым, но все же различным знаком — печатью нашего Я. И с этими вещами человек чувствует себя так, как если бы заглянул в длинный освещенный солнцем проход, который заканчивается дверью: то же самое бывает при созерцании произведения искусства (GU1, 14–15⁴⁴).

⁴⁴ Цит. по: Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время / пер. Т. Баскаковой при участии В. Брун-Цехового. М.: Мол. гвардия, 2002. С. 152.

Вещи ведут меня не к миру, а ко мне самому. Человек у Блоха, различая «печать Я», которой отмечены вещи, отправляется на поиски своей тайной сути. В «Духе утопии» Блох сравнивает эту сущность с рукой, которая управляет перчаткой, служащей символом эмпирического наличного бытия человека. Блох многозначительно добавляет, что перчатку можно и снять (GU2, 310). Отсюда постоянное упоминание *встречи с самим собой* в «Духе утопии» и подзаголовок последнего раздела книги «Карл Маркс, смерть и апокалипсис» — «О путях мира, которыми направленное вовнутрь может стать направленным вовне, а направленное вовне — направиться вовнутрь». Блох как бы заклинает внутреннее пространство души, стремится раскрыть его для встречи с самим собой, со своими еще не проявленными очертаниями. Художник тоже должен выйти за пределы замкнутого и самодостаточного мира, отыскав и изобразив «внутренний лик» (GU1, 44).

Ранний Блох сосредоточен на этой особой «реальности души», он всерьез относится к понятиям субъекта и субъективности. Душевная действительность в «Духе утопии» обладает абсолютной значимостью, ибо только через нее утопия способна прийти в мир, а мы — придя к себе, постичь утопию. Эта действительность ценностна и нравственна — именно в моральности задается некая отчетливость индивидуального опыта, внезапно вспыхивающая очевидность, ведущая нас к прояснению тьмы исполненного мгновения.

Путь утопии Блох описывает как «приготовление внутреннего слова, без которого всякий взгляд вовне остается ничтожным, и нет такого магнита, такой силы, чтобы привлечь внутреннее слово и вовне, помочь ему вырваться из лжи мира». И далее, дополняя это «вертикальное» движение «горизонтальной, космической» функцией утопии, Блох пишет:

Лишь в нас горит еще этот свет, и начинается таинственное движение к нему, движение к толкованию грёз, к овладению принципиальным утопическим пониманием. Найти его, найти верное — ради этого надлежит жить, быть организованным, иметь время, к этому идем мы, прорубаем конститутивные метафизические пути, взываем к тому, чего нет, выстраиваем в неизвестность, выстраиваем себя в неизвестность⁴⁵ и ищем в этой синеве истинное, подлинное, где обычное, данное положение вещей исчезает — *incipit vita nova* (GU2, 13. Ср.: GU1, 9).

⁴⁵ *ins Blaue hinein* (букв. «в синеву») — в пер. с нем. «на авось».

Начало мира, первая реализация волевого импульса остаются необъясненными, для Блоха вопрос о том, почему есть нечто, а не ничто — это «неконструируемый вопрос».

Разумеется, вопрос о том, как представляют себе высшее счастье, настолько не запрещен, что только его и разрешают. Между тем и этот вопрос легкомысленно устремляется, рассеивая сумрак, к названному, произнесенному, связывает нас с бессильным, ограниченным словом (GU2, 347).

Поставить абсолютный вопрос, не конструируя его, означает, по Блоху, высказать его во всей чистоте, изобразить его.

Лишь это подлежит точному онтическому обсуждению: постичь вопрос о нас как чистый вопрос, а не как сконструированный намек на уже имеющуюся в нашем распоряжении разгадку, *высказанный, но не сконструированный, существующий сам по себе вопрос*, дабы постичь его высказывание само по себе как первый ответ на него самого (GU2, 249).

По-видимому, проблема возникновения мира и есть для Блоха (особенно позднего) та самая главная загадка, ответом на которую должен стать сам мир, равно как и его художественное и философское истолкование. При этом в «Духе утопии» само вопрошание обретает особое экзистенциальное напряжение, и рациональное конструирование вопроса отвергается не только потому, что ставится в зависимость от экзистенции (как у Кьеркегора), но и потому, что противоречит нераскрытой, изменчивой природе этого вопрошания. Истина раскрывается в конкретной ситуации здесь и сейчас, в опыте экзистенциального присутствия. Блох ставит вопрос о самом вопрошании, он спрашивает: откуда в нас эта потребность узнавать новое, эта неудовлетворенность известным, это неизбывное желание? В основание этого опыта он кладет удивление — «вопрос, который не есть постановка вопроса и в котором уже присутствует ответ»⁴⁶. Опыт удивления позволяет почувствовать открытость, незавершенность, заложенную в самой сути мира, и вместе с тем сохранить критическую дистанцию по отношению ко всем возможным формам вопрошания, ко всем возможным ответам, которые мы можем дать. Именно этот опыт и есть то, что прида-

⁴⁶ Lévinas E. Dieu, la mort et le temps. P.: Grasset, 1993. P. 117.

ет облик, фигуру, «гештальт» неконструируемому вопросу⁴⁷, позволяет нам так или иначе этот вопрос задать, хотя задать такой вопрос по определению невозможно. И опять же вопрошание не есть стерильный, «чистый» опыт, свободный от исторических наслоений, — это всегда вопрошание из исторической ситуации. Блох понимал это еще в «Духе утопии»⁴⁸ и впоследствии все больше тяготел именно к такому историко-диалектическому типу мышления.

Из опыта удивления и погружения в себя появляются и художественные формообразы, через которые самость взаимодействует с миром, пускается в игру отражений и в переключку смыслов, направляемую утопическим томлением⁴⁹. Мимолетные знаки, отмечающие встречу с самим собой, прояснение тьмы проживаемого мгновения и намек на раскрытие последней тайны — утопической самости — Блох называет еще «символическими интенциями»⁵⁰.

Итак, что же за субъект стоит за метафизикой мгновения? Это фланёр, ловец настоящего, или предельно сосредоточенный человек, стремящийся — по совету Гёте — достичь концентрации всех своих способностей и душевных сил? Установка утопического субъекта у Блоха — *чуткость, интуиция нового*, способность по-настоящему увлечься чем-то, что кажется незначительным, и сделать это значимым для себя и других. Это энтузиазм неизвестности, который именно в этой временной несогласованности и неупорядоченности бытия видит источник вдохновения, видит жизнь, радость и неведомый свет. В этой совершенной мистической имманентности, вблизи или, как сказал бы Франсис Понж, «на стороне» вещей, мы прозреваем не только их тайну, но и — что важнее — тайну человека, человечности.

Динамика внутренней жизни — ядро самости — «экстерриториально» по отношению к смерти (РН, 1385), ибо оно еще не вступило в процесс, в нем нет никакой завершенности, а значит — и окончательного завершения, абсолютного конца.

⁴⁷ Schmidt B. Ernst Bloch. S. 47.

⁴⁸ Ср.: GU1, 364ff.; Schmidt B. Op. cit. S. 50–51.

⁴⁹ Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 330–331.

⁵⁰ Ср.: Wołkowitz A. Der frühe Bloch und der literarische Symbolismus // Ernst Bloch. Sonderband Text + Kritik. S. 23.

Если это неясное основание в человеке еще не вовлечено в его становление, то оно вообще вынесено за пределы конечности. Если же допустить, что оно вступило на этот путь, то в конце его — отсутствие процесса, а вместе с ним — бренности и смерти. Загадка субъективности неподвластна обычной логике возникновения и уничтожения. Именно в этом смысле уместно рассуждение Эпикура о смерти: когда она есть, человека нет, просто потому, что его (то есть подлинной основы его бытия, некоего бытийного «ядра») *еще нет*⁵¹.

Поздний Блох, отдавая дань марксистской стилистике, именует человека «совокупностью утопических отношений» (АС, 284). Утопический поиск самости обосновывается в онтологии «еще-не-бытия».

НЕ, «ЕЩЕ-НЕ-БЫТИЕ» И «ЕЩЕ-НЕ-ОСОЗНАННОЕ»

В поздних работах Блох онтологизирует утопию, стремясь выстроить на этой основе философскую систему. Эта потребность была у него с самого начала, когда замышлялась «Система теоретического мессианизма». Утопическое философствование нуждалось в неких простых и вместе с тем предельных основаниях, им и посвящена поздняя онтология Блоха.

Процесс философствования, согласно итоговым текстам Блоха, основан на некоторой нехватке (он называет ее «голодом»). Однако это не ощущение опустошенности и абсурда (как у французских экзистенциалистов), а чувство неудовлетворенности настоящим. В «Следах» Блох говорит о некоем импульсе к самоопределению, а в «Тюбингенском введении в философию» в основу человеческого мира и познания — и в некотором родстве с немецкой философской антропологией Гелена и Плесснера — положен инстинктивный порыв вперед, который Блох называет Не (Nicht). Голод как фундаментальный инстинкт — это «изначальная, элементарная энергия надежды»⁵², противопоставленная фрейдистскому либидо. Такой «телесный» опыт⁵³ предстает здесь не просто как некая фундаментальная физиче-

⁵¹ См.: РН, 1384–1391; *Christen A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie.* S. 168.

⁵² *Habermas J. Ernst Bloch, ein marxistischer Schelling.* S. 147.

⁵³ *Вершинин С.Е. Жизнь — это надежда...* С. 97–98.

ская константа, но и как духовный голод, первоначальный импульс познания, стремление к самореализации. Такой подход делает абстрактные метафизические понятия антропологически конкретными.

Не отличается от Ничто (Nichts) своей содержательностью и плодотворностью, тем, что оно есть начало всякого движения, тогда как в Ничто не заложено возможности отрицания отрицания, Ничто есть как бы бесплодная негативность.

Не — это недостаток чего-то (Etwas) и вместе с тем устранение этого недостатка; оно поэтому есть влечение (Treiben) к тому, чего ему не хватает. Следовательно, с помощью Не изображается в живом существе влечение: как инстинкт (Trieb), потребность, стремление и прежде всего как голод (PH, 356. См. также: SO, 515).

Нетрудно рассмотреть за этой простой формулировкой не только содержательное «ничто», «бездосновность» Бёме и Шеллинга, у которых материя есть и пассивно воспринимающее начало, и элемент, активно преобразовывающий самого себя и вырастающий из самого себя⁵⁴, — но и гегелевскую схему диалектики бытия и ничто из «Науки логики». Не есть выражение недостатка (голода, потребности), который должен быть устранен. «Не-Имение, нехватка — вот первая опосредованная пустота Теперь и Не»⁵⁵. В книге «Experimentum Mundi» Блох пишет о Не, что его следует понимать «как движущееся Чтобы (Daß)... стремящееся к своему Что (Was), чтобы вымолвиться и все больше и больше определить, предиктировать себя» (EM, 69–70). Любое сущее предстает у Блоха как еще-не-сущее, ибо полноценное сущее обладало бы всеми возможными предикатами, которых ни у одного сущего нет⁵⁶. Еще-не — это не просто некий субъективный изъян (недостаток каких-то личных качеств, знаний, средств), но объективное свойство незавершенного мира, коррелятом которого выступает субъективная неудовлетворенность. «S еще не есть P» — вот формула онтологии и антропологической логики Блоха, не сводящейся к традиционной форме закона тождества. Процесс отождествления мыслится у Блоха по-гегелевски — как

⁵⁴ Christen A. Op. cit. S. 170.

⁵⁵ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. С. 227.

⁵⁶ Ср.: Holz H.H. Logos spermatikos... S. 98.

процесс постоянного перехода, сотворения нового содержания, а не формально-аналитической идентификации.

В формуле «S еще не есть P» S — это потенция, тот самый голод, томление материи и вместе с тем некоторая изначальная основа мира. Но что значит P? Ранний Блох отвечает на этот вопрос в духе эсхатологии и мессианизма: речь идет о «неизбежном конце этого мира со всеми его книгами, церквями и системами мысли» (GU2, 249). Мир есть процесс искупления, процесс, в конце которого — обретение тождества, пришествие мессии, которого Блох ожидает посреди абсолютно греховного, рушащегося мира (GU2, 254). Впоследствии мессианское царство описывается как сообщество свободных, избавленных от отчуждения людей и как материя — динамический абсолют. «Будете как боги» — вот лозунг грядущего атеистического царства свободы⁵⁷. Блох провозглашает «трансцендирование без трансценденции» (РН, 1522), опасаясь закоснения и фетишизации предвечного Абсолюта, отказываясь в поздний период от постулирования личного Бога и Бога как личности (чего не было ни у Бёме, ни у Шеллинга⁵⁸), но вместе с тем предлагая всю пользоваться ресурсами религиозных идей и смыслов. Ибо само понятие религии он толкует как надежду, предчувствие неотчужденного бытия-вместе.

Под воздействием движущей силы существования (в модусе Чтобы) незавершенное бытие стремится к реализации своей сущности (в модусе Что).

Происходя из устремленности и голода в Не, которых это Не вытерпеть не может и потому влечется к своим проявлениям, друг другу могут соответствовать соподчиненные интенции в субъекте и тенденции в объ-

⁵⁷ «Только атеист может быть хорошим христианином, и лишь христианин может быть хорошим атеистом» (АС, 15), при этом без атеизма оказывается невозможным не только христианское, но и мессианское мировоззрение (РН, 1413). Теперь подобные мысли добрались и до Славоя Жижека — или он до них: «Только атеизм, ориентирующийся на реальность своего христианского происхождения, может сегодня быть актуальным» (*Žižek S., Milbank J. The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic? Cambridge, MA: MIT Press, 2009. P. 287.*)

⁵⁸ *Christen A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie. S. 169–170.* Кристен отмечает, что отказ от личностной воли Бога, который решается создать мир (как у Бёме), а также от некоторой Его реализации до сотворения мира (как у Шеллинга) вынуждает Блоха приписывать антропоморфные черты безличной, сверхличной материи.

екте, утопическая функция в человеке и скрытая форма (Latenz) в мире, неисчерпанное предвосхищение в человеке и несущая в себе утопию скрытая форма в мире (ЕМ, 66–67).

В книге о материализме тенденция — это «энергетика материи в действии», а скрытая форма, «латенция» — потенциальность материи (М, 469). Соединение субъективных устремлений и объективных тенденций — кардинальное мгновение соответствия (РН, 141), когда обретают форму и меру прежде неотчетливые, незрелые идеи и не оформившиеся черты мироздания.

Мир противоречив (иначе он был бы нам заранее задан, чего Блох не признаёт), в нем борются противоположные тенденции, и подчиниться им — значит отдать все на откуп случайности, которая может привести к катастрофе. Поэтому Блох настаивает на важности *субъективного* фактора, человеческого вмешательства в мироустройство. Необходимо понимать, что законы тоже меняются, и эта изменчивость вырастает из способности субъекта изменять мир, из неизбежности и вместе с тем непредсказуемости творчества. Законы мира не могут быть предметом пассивного созерцания и подчинения, они должны осваиваться, использоваться и преображаться, словно в алхимической лаборатории, где от духовного настроения алхимика зависит, получится ли у него открыть философский камень, или в келье иконописца, чей внутренний лик важнее и красок, и даже канона.

Вот как антропологический фактор раскрывается в контексте апокалиптического и профетического дискурса в «Духе утопии»:

Лишь добрый, памятующий, прозревающий тайны человек может в этой ночи уничтожения приблизить утро, если только те, кто остались нечисты, не обессилят его и если только воззвание его к мессии озарено так, чтобы привлечь спасительные руки, чтобы по прибытии с уверенностью обрести милость, чтобы разбудить одухотворяющие, блаженные и милостивые силы великого Шаббата и так превозмочь, победить жестокий, дьявольский, удушливый огонь апокалипсиса (GU2, 339).

Впоследствии, в «Принципе надежды», силы искупления приписываются природе, материи, породившей человека, что имеет совсем иной онтологический смысл. Абсолют у позднего Блоха — это не проявленное до конца «ядро» материи. Однако Блох не пантеист, ведь абсолютного отождествления Бога и мира еще не произошло, более того — ни о каком ожидании чего-то *опре-*

деленного речи на самом деле нет, ибо онтология Блоха — это онтология тотальной нестабильности, и всякая утопическая мечта лишь усложняет эту картину. Мир не движется в соответствии с какой-то заданной заранее идеей, которую нужно раскрыть и обнаружить, в этом смысле такие понятия, как «реализация утопических возможностей», вводят в заблуждение⁵⁹, ведь мы пока не знаем, что именно нам нужно реализовать. Этот динамизм не дает мечтам оуклиться и претендует на решение проблемы, поставленной в начале XX в. Зиммелем, — проблемы затвердевания и фетишизации культурных форм, их отчуждения от живого творческого действия, эти формы породившего.

Итак, Блох стремится выстроить онтологию «еще-не-бытия». Предметом ее оказывается «мир, в котором утопическая фантазия обретает свой коррелят» (РН, 224). Воля к утопии обретает объективное содержание в реальных тенденциях материального бытия, в жизни вещей (S, 175), в общественной борьбе и революции. Эпистемологический смысл онтологии «еще-не-бытия» состоит в том, что, как уже говорилось, пробелы, слепые пятна, вопросы, которые возникают в нашем познании, связаны не только с ограниченностью наших собственных возможностей. Эти вопросы имманентны самому миру.

Такой процессуальный мир Блох пытается описать категориально, вводя, например, понятия «фронт», «новум», «ультимум». *Фронт* — это «наиболее передовой отрезок времени, где мы находимся, живя и действуя», актуальное Теперь утопического процесса, «которое есть Теперь некоего из себя вырывающегося и вперед устремляющегося Не»⁶⁰, край нашего актуального существования. Фронт находится здесь и сейчас, в переживаемом мгновении, он — место встречи с новым, он вносит элемент *принципиальной неопределенности* в концепцию человеческого действия, а потому намекает на «существо мира» (ТЕ, 275), а вместе с ним — и на истину времени.

Новум — это характеристика отношения между современностью и утопией, к нему относится «не любое будущее, а только такое, которого никогда не было и которое поэтому одно яв-

⁵⁹ Zyber E. Homo Utopicus: Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. S. 154. (Trierer Studien zur Kulturphilosophie. Bd. 15).

⁶⁰ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 240.

ляется подлинным»⁶¹. Подлинно продуктивное новое не есть, впрочем, нечто совершенно внезапное, культура как бы готовится к нему, оно возникает в традиции, но на нем нет музейной пыли. Все лучшее в культуре указывает на будущее, и поэтому Блох выдвигает проект утопической герменевтики, призывая к *истолкованию* этих утопических знаков незавершенного.

Ультимум («последнее»), *Все* (Alles) или «родина» (Heimat) — это содержательная цель утопического движения, скрыто присутствующая в настоящем, проблески которого угадываются из сегодняшнего дня. Это царство, о котором мы пока можем лишь сказать, что оно еще не наступило и что мир, который должен прийти, будет несопоставим с нашим нынешним миром, поскольку основа бытия, «ядро» материи полагает этот мир, а затем выходит за его пределы. «На деле Все само по себе есть не что иное, как тождество пришедшего к себе человека и его состоявшегося мира» (РН, 364).

Поздний Блох пытается построить и обосновать натурфилософскую концепцию. Ключевой проблемой для него оказывается возможность существования субъекта-природы, «самости материального» (М, 465). Наличие такого субъекта утверждается в форме неявной, существующей в зародыше, неосознанной субъективности. Блох пишет о субъективном факторе в диалектике:

В до- и внечеловеческом мире (природе), в менее развитом и осознанном виде — это то, что мыслилось как *Natura naturans*. Диалектика существует лишь на основе этой субъективной движущей силы, этого доминантного движения со всеми его превратностями; она появляется в мире лишь как субъект-объектное отношение, с субъектом как объектом, с объектом как субъектом в том завершении, к которому устремлены утопические чаяния. Самый могучий субъект и ключ, пусть и не готовый до конца, ко всякой *Natura naturans* — это человек⁶².

Блох, как и Баадер, полагает, что понятие свободы имеет смысл и в натурфилософии. Условие подлинного преобразования человека — высвобождение продуктивных сил природы, невозможное в царстве отчуждения и эксплуатации. Онтологические (а с ними и эстетические) построения обретают *этическое* звуча-

⁶¹ Там же. С. 241.

⁶² См.: Там же. С. 271 (пер. изменен по: ТЕ, 266).

ние⁶³: надежда обязывает, а «еще-не-бытие», бытие-в-наброске, указывает на то, как и куда можно двигаться, на новый, лучший мир. Разумеется, утопическая герменевтика не остается смиренным постижением, а становится присвоением смыслов, их перетолкованием, которое отвечает потребностям утопической философии.

В онтологии Блоха возникает и понятие *возможности*, в котором он различает актуальные условия осуществления утопических устремлений и сами эти устремления (РН, 238). У возможности, таким образом, есть две стороны:

Оборотная сторона, на которой написаны пределы и масштаб того, что *ныне* возможно, и передняя сторона, на которой постоянно дает о себе знать все еще открытая целокупность (*das Totum*) *под конец возможного*. И именно первая сторона... помогает нам двигаться к цели, вторая же... не дает частичным достижениям выдавать себя за нашу главную цель, не отвлекает нас от этой цели (РН, 237).

Двум сторонам понятия «возможность» соответствуют так называемые «теплое» и «холодное» течения в марксизме, о которых будет сказано чуть ниже.

Онтология «еще-не-бытия» дополняется теорией «еще-не-осознанного» (*das Noch-Nicht-Bewusste*). Блох полемизирует с Фрейдом, считая, что темная, непрозрачная сфера сознания — это не сфера вытесненного и забытого прошлого, а напротив, сфера грез, мечтаний, еще не реализованного будущего⁶⁴. Эта идея пришла к Блоху, как он сам впоследствии говорил об этом, в возрасте 22 лет, это неожиданное прозрение стало с тех пор его основополагающей интуицией. Он считал, что все его творчество служит экспликацией этой мысли, открытия «еще-не-осознанного». В отличие от субъективизма в сочетании с безоговорочным принятием принципа реальности у Фрейда Блох связывает «еще-не-осознанное» с «еще-не-ставшим» (*das Noch-Nicht-Gewordene*), с реальностью — природной и социальной.

⁶³ Schmidt B. Ernst Bloch. S. 14, 101.

⁶⁴ См. подробнее: Gekle H. Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewußten und Freuds Theorie des Unbewußten. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1986. В книге М. Вурт убедительно показано, что обвинения Блоха в адрес Фрейда неоправданны, поскольку не всякий взгляд в прошлое ретрограден (Wurth M. Antizipierendes Denken. Ernst Blochs Philosophie und Ästhetik des Noch-Nicht-Bewußten im Zusammenhang seiner Freud-Kritik. Fr.a.M. u.a.: Peter Lang, 1986).

Однако не любая мечта или фантазия есть предвосхищение будущего. Мечты могут быть произвольными, банальными, наконец деструктивными. Не в этом суть идеи утопической антиципации. Главное — понимание того, что в какой-то момент субъективное и объективное могут сойтись, и на мой собственный одинокий, ни на кого не похожий голос вдруг отзовется утопическое сообщество. Когда придет это время — зависит и от наших действий, и от развития материального мира.

Аутентичное выражение «еще-не-осознанное» находит в *искусстве*, которое всегда обгоняет свою эпоху, всегда указывает ей утопические возможности. Дневные грёзы о еще не свершившемся, фантазии, предчувствия составляют у Блоха исходный пункт и первую, самую простую форму художественного творчества.

Не все то, что добавляется к объекту, прогоняя его, есть и остается идеалистическим, в смысле ирреального... ему может соответствовать важнейший атрибут действительного: непережитое возможное. Так выдающаяся поэзия вносит в сознание мира *стремительный поток действия, разъясненную грёзу существенного... Всемирный коррелят поэтически точного действия* — это как раз *тенденция*, поэтически точные грёзы — как раз *скрытая форма бытия*⁶⁵.

Марксизм для утопической философии стал той социально-философской доктриной, которая давала язык и метод анализа реальных тенденций социального развития.

МАРКСИЗМ БЛОХА И ЕГО СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Блох не только сам отдавал предпочтение марксизму, но и воспринимался как марксист⁶⁶. О том, насколько его тексты соответствуют классическому марксизму, речь здесь не пойдет — это тема особого разговора. Очевидно одно: Блох, явно тяготея к левой идее и к социал-демократической политике, не был продолжателем и толкователем марксистской философии. Главный

⁶⁵ Блох Э. Марксизм и поэзия // Космополис. 2004–2005. № 4 (10). С. 140.

⁶⁶ См., например: *Fahrenbach H. Marxismus und Existentialismus — im Bezugsfeld zwischen Lukács, Sartre und Bloch // Ernst Bloch — Utopische Ontologie. Bd. II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum: Germinal Verl., 1986. S. 45–69.*

мотив его — без сомнения этический, объединяющий революционный пафос марксизма и призыв утопической философии к обновлению, к отказу от вечного повторения и тавтологий буржуазной жизни, от позитивистской рациональности (чье мифическое происхождение стремились разоблачить Хоркхаймер и Адорно) и простого наукообразия.

Поздний Блох мыслит «утопическую функцию» бытия как продукт социальных отношений. Любой сон, проект, набросок грядущего обусловлен объективными тенденциями эпохи, встроен в историю общественного бытия. От этой марксистской идеи Блох, высказав ее, в частности, в «Принципе надежды», уже не отказывался (РН, 555–556). Например, критикуя с этих позиций активизм Жоржа Сореля и фактически солидаризируясь с Марксом в его отношении к французскому социализму, он иронически пишет, что в «Размышлениях о насилии» автору нужна буря, нужны гром и молния, а не электричество и не линии электропередач, спонтанный порыв, импульс, а не бюро и партийные программы (РН, 1108–1109).

Блох получил известность как политический публицист еще в конце 1910-х годов⁶⁷. Однако его главный социально-философский труд (если так можно назвать сборник заметок и эссе) — это «Наследие нашей эпохи», книга, в которой он вводит понятие *неодновременности*.

Непосредственным поводом для появления концепции неодновременности послужил успех фашистской идеологии, привлекая внимание не только Блоха, но и других мыслителей его времени — Бенямина, Лукача, Жоржа Батая, а впоследствии Ханны Арендт, Адорно и многих других⁶⁸. Блох задействует марксистский подход в контексте неоднородности и неравномерности социально-исторической эволюции и дополняет его, показывая, что социальные противоречия могут быть не только классовыми, не обязательно привязаны к экономическому, классовому антагонизму. Он исследует жизнь социальных

⁶⁷ Многие его политические статьи были собраны и переизданы в 11-м томе его собрания сочинений (РМ). На русском языке см.: Блох Э. Интеллектуал и политика // Философия и о-во. 2006. № 3 (44). С. 79–86.

⁶⁸ Блох, как и Бенямин, ясно понимал опасность фашизма еще в 1924 г., во время процесса над Гитлером, подчеркивая, какое воздействие он оказывает на молодежь. См. об этом: Vogt J. Nicht nur Erinnerung: "Hitlers Gewalt" // Ernst Bloch. Sonderband Text + Kritik. S. 98–123.

слоев, которые, как кажется на первый взгляд, живут в настоящем, разделяют с нами одно и то же время, но на самом деле погружены в прошлое. Примеры — романтически настроенная, мечтательная молодежь, которой нет дела до современности, до «теперь»; крестьянство, погруженное в свои традиционные занятия, не менявшиеся многие десятилетия; мелкие служащие, разочарованные в своей повседневной жизни и вместе с тем оторванные от непосредственного контакта с производством, с освоением и завоеванием природы, стремящиеся вернуться в прошлое, жаждущие легенды.

В эти отверстия и зазоры, складки времени прорывается энергия массовых мифов. В отличие от Франции и Англии, Германия не смогла целиком усвоить капиталистические формы социальной жизни. «Неодновременные» элементы этой жизни вступают в противоречие с господствующим способом производства. При этом их нельзя сделать однородными, просто «возвысив» до «одновременной», «прогрессивной» культуры, они принципиально «иностранны» (если пользоваться дихотомией Батая⁶⁹). Будучи современниками, ежедневно сталкиваясь по пути на работу, люди, по сути, живут в разных эпохах.

Так называемые неодновременные противоречия в капиталистическом обществе сопутствуют и взаимодействуют с «одновременными» — объективными противоречиями, имманентно присущими этой формации. При чем капитализм использует «неодновременные» элементы, дабы задушить ростки будущего, дающие о себе знать. Более того, они используются и фашизмом, который благодаря националистической риторике и апелляции к архетипам прошлого завоевывает популярность среди широких слоев населения. «Ад и рай, берсерков и теологию мы отдали реакции без борьбы» (EZ, 66–67). Идеи «третьего царства», крови, почвы, народности, вождя и т.д., как считает Блох, должны быть *интегрированы в идеологию социализма*, их нельзя отвергать с порога (как делали многие коммунисты), напротив, их следует отвоевать у фашистов, «перевести мощь опьянения на службу революции»⁷⁰. Крестьяне, ремесленники, рабочие и не

⁶⁹ Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое лит. обозрение. 1995. № 13. С. 80–102.

⁷⁰ Беньямин В. Сюрреализм. Моментальный снимок нынешней европейской интеллигенции // Новое лит. обозрение. 2004. № 68. С. 14.

удовлетворенная наличным положение вещей мелкая буржуазия должны вступить в альянс, способный преодолеть правый радикализм. Антибуржуазная, мифическая энергия может стоять у истоков нового светлого мира, а может (как и случилось) переродиться и спровоцировать трагические последствия. Но отдавать марксизм на откуп наукообразной трезвости, вытравлять из него фантазию, миф, стихийную энергию воображения тоже нельзя. Социализм предстает у Блоха в образе юного романтика, мечтающего стать поэтом, которого строгий отец заставляет идти по коммерческой части (LA, 130). Блох пытался сам привить социализму это активное, романтическое, мифическое начало, неизбежно оказываясь в парадоксальной ситуации, которую точно подметил Адорно: критикуя замкнутость в природной необходимости, вечное возвращение и неизбывный плен мифологического сознания, Блох сам *зависит от этого сознания*, ибо именно миф, природное влечение, темная дионисийская сила, воля конститутивны для проекта утопической философии⁷¹.

(Интересно, что в 1935 г. Блох в своих путешествиях во времени и между временами еще с надеждой смотрел на Восток, считая, что культурная политика большевиков шла правильным путем и органический, хтонический элемент социальной общности вполне удачно повенчан с *правильным* идеологическим курсом.)

Философско-исторические размышления Блоха явно стали одним из источников вдохновения для «Диалектики просвещения» Хоркхаймера и Адорно. Активным сторонником Блоха был Томас Манн, который сам в статье «Культура и социализм» писал о том, что нужная Германии идеология родится только тогда, когда произойдет встреча Маркса и Гёльдерлина⁷². Теория одновременности оказалась востребованной в самых неожиданных формах. В частности, ее взял на вооружение Р. Козеллек, выстраивая свой проект истории понятий⁷³. Для Козеллека понятие есть одновременность одновременного, соединение в

⁷¹ Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 136–137.

⁷² Манн Т. Культура и социализм // Аристократия духа. М.: Культурная революция, 2009. С. 189.

⁷³ Koselleck R. Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte // Vergangene Zukunft. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1979.

концентрированной форме разных практик, как тех, к которым понятие отсылает здесь и сейчас, так и отживших, архаичных, ни о чем не говорящих современному человеку. Это недифференцированное целое и позволяет понятию быть понятием.

Характерной особенностью политико-философской и идеологической позиции Блоха, проявившейся в том числе и в «споре об экспрессионизме», который он вел с Лукачем и другими ортодоксально настроенными марксистскими теоретиками⁷⁴, был императив: изучать и вовлекать в идеологическое строительство элементы не только архаических учений и мировоззрений, но и модернистской эстетики, авангардного искусства. Отчасти этим оправдывается стремление к философскому синтезу, увлеченность Блоха иудейским мессианизмом и т.д. Кроме того, и по риторике, и по духу довоенные взгляды Блоха вполне удачно соотносились с правоконсервативным мышлением. В письме Лукачу в 1915 г. он говорит о своих прежних пруссаческих идеалах (Br I, 164), а в 1-м издании «Духа утопии» — о гении немецкой нации (GU1, 303)⁷⁵. Однако Блох быстро понял, что «консервативная революция» — путь в никуда, что романтические идеалы вне и помимо социальной критики, вне *ереси* легко поставить на службу *status quo*, что оборотническая, диффузная логика мифа навеивает вечный сон на ничего не подозревающее человечество. Не последнюю роль в таком полевении сыграло и общее увлечение марксизмом, в особенности — марксизмом Лукача.

Конечно, Блох не занимается, подобно Розе Люксембург (чьей памяти он посвятил свою последнюю книгу), экономическим анализом в духе Маркса. Для него важно было не потерять спонтанности, чутко реагировать на текущую политическую ситуацию, от которой подробный и многократно опосредованный

⁷⁴ См., в частности: *Земляной С.Н.* Левая эстетическая теория о мимесисе и катарсисе. Заочные дебаты между Лукачем и Брехтом 30-х годов XX века // Синий диван. 2004. № 5. С. 106–122.

⁷⁵ Блох был не единственным, кто стремился спасти философское наследие XIX в. от использования в нацистской идеологии. Например, Герберт Маркузе отстаивал доброе имя Гегеля (Разум и революция. СПб.: Владимир Даль, 2000) и предупреждал о неадекватной трактовке нацистами философии жизни (*Marcuse H. Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung // Ztschr. für Sozialforschung. 1934. Bd. 3. Hf. 2. S. 161–194*).

экономический анализ мог серьезно отвлекать. Блох особенно подчеркивает реальное воздействие важных элементов «надстройки» на «базис», настаивает на их диалектической связи с реальным историческим процессом. Вместе с тем еще в «Духе утопии» он замечает, что марксизм как критика политической экономии движется по направлению к критике чистого разума, для которой еще не написано критики практического разума (GU1, 407f.). В молодости Блох мыслил марксизм как программу освобождения человека от гнета материального производства, освобождения, которое готовит его для служения более высокому, — но потом само это освобождение и стало главной движущей силой его собственной философской идеологии.

В зрелых работах Блох мыслит свою философию будущего как дополнение к критике настоящего — наряду с вопросом: «Что я могу знать?» следует отвечать и на вопрос: «Что я должен делать?». Речь, разумеется, не идет о том, что марксизм был теорией, а теперь должен быть дополнен практикой. Необходимо диалектическое взаимодействие моральных постулатов, регулирующих цели, наброски (проекты) будущего, и критики реальных условий социального действия, ограничивающих его здесь и сейчас. Такие проекты будущего — это пробные модели, а не заранее заданные рецепты и статичные картины будущей жизни, и их реализация, разумеется, влияет на сами модели.

Именно в этом контексте следует понимать и различие «холодного» и «теплого» течений в марксизме⁷⁶. Если «холодный» марксизм занят объективными тенденциями общественного развития, то «теплый» — его *целями*. Блох словно вторит о. С. Булгакову:

В социализме следует различать «цель», или идеал, и движение, или практику. Последняя составляет предмет научной политической экономии и реалистической социальной политики, первая принадлежит к области верований и упований религиозного (в широком смысле слова) характера⁷⁷.

⁷⁶ См., например: РН, 235. Странная на первый взгляд квалификация («теплый») — на самом деле постоянно встречающийся у Блоха стилистический топос (ср.: S, 65). «Теплое» противопоставляется всему «холодному» как живое, неотчужденное, гибкое и в этом смысле неокончательное, поддающееся переделке.

⁷⁷ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм. С. 423–424.

«Холодный» марксизм — это, по сути дела, исторический материализм, то есть научный анализ исторически конкретных форм производства и культуры, идеологий, Блох же, как «теплый» марксист, считает, что нужно обернуть известную Энгельсову последовательность «Развития социализма от утопии к науке» и поставить вопрос иначе: от науки к утопии, к натурализации человека и гуманизации природы, открыть в марксизме практическое и этическое измерения (см., например: АС, 349–350), а описанную Вебером рационализацию и расколдовывание мира обратить в пророчество⁷⁸. Сначала нас ведет аффект — удивление, шок, надежда, — и без этого марксизм невыносим, а потом мы опосредуем наш утопический поиск исследованием конкретных ситуаций. Социально-политическая мысль Блоха — словно бы упрек нечистой совести инженеров-прагматиков, занятых текущим общественным проектированием и *Realpolitik* и давно утративших способность «переключать регистры», отвлекаясь от сиюминутных задач.

Надо сказать, что отношение Блоха к марксизму, конечно, менялось. Основной причиной этих изменений было, по-видимому, то впечатление, которое оказала на него гегелевско-марксистская идеология «Истории и классового сознания», о которой ниже. В «Духе утопии» Блох весьма сдержан по отношению к Марксу, коммунистическое государство для него — в лучшем случае нечто предварительное, этап на пути к полному преодолению внешней организации и регламентации жизни, к освобождению душ и к новой церкви, а сам Маркс — лишь один из пророков, учение которого нужно серьезно скорректировать, не поддаваясь ортодоксальной бюрократической риторике и не забывая о том, что марксизм был и остается теологией, и только во вторую очередь — экономической теорией⁷⁹. Без теологии, как без карлика, запрятого под шахматным манекеном, историческому материализму не выиграть своей главной партии — этот образ из Беньямина *mutatis mutandis* можно использовать и для характеристики той философской ситуации, в которой находился Блох. Капиталистический ад, душа, грех,

⁷⁸ См. об этом: *Bolz N. Der Geist des Kapitalismus und die Utopie // Verdinglichung u. Utopie. Ernst Bloch u. Georg Lukács...* Fr.a.M.: Sandler, 1985.

⁷⁹ *Bloch E. Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze.* Fr.a.M.: Suhrkamp, 1964. S. 35.

мессия, спасение — только в этом концептуальном ряду возможна истинная революция.

В «Духе утопии» путь вовне — это путь внутрь, а банальный марксистский атеизм ничего не может дать человеческой душе (GU2, 303–307). Социалистический проект у раннего Блоха на деле подчинен гностическому⁸⁰. В «Принципе надежды» позиция уже иная:

Лишь марксизм первым принес в мир такое понятие знания, которое, по сути своей, связано не с тем, что стало (Gewordenheit), а с тенденцией, с тем, что близится; так впервые в область теоретико-практического постижения вводит он будущее (РН, 160)⁸¹.

Марксистская философия для позднего Блоха — это и есть философия будущего, философия действия и порождения этим действием новой субъективности. Дж. Стайнер совершенно прав, когда пишет, что Блох придает марксистскому дискурсу новый стиль, соединяет волю к освобождению с эмблематикой литературной традиции, в которой Одиссей, Прометей или Фауст становятся не менее значимыми героями, нежели пролетариат и буржуазия⁸².

Марксистскую политику надо было не только «теологизировать», но и эстетизировать. Для Блоха — как раннего, так и позднего — политика и искусство были если и различимы, то несмотря на это зависимы друг от друга столь сильно, что разделять их он не видел смысла. Более того, эстетический жест помогал держать удар в политике, политика была непредставима без эстетического начала, в художественном образе как бы в концентрированном виде объединяются все элементы метафизики мгновения, даруя политическим принципам чувственный облик, наглядность. Философское усилие Блоха можно было бы даже определить именно как политическую артикуляцию эстетической интенсивности, художественного поиска самости. Это было очевидно для Блоха и когда он писал антивоенную книгу «Дух утопии», и когда он, выпустив антифашистский труд «Наследие нашей эпохи», писал Брехту в ответ на его критику, что

⁸⁰ *Lellouche R. Les juifs dans l'utopie // Symbole: les Juifs. P.: Éditions de l'éclat, 2008. P. 41–42.*

⁸¹ О гуманистическом смысле марксизма см.: РН, 1607.

⁸² *Steiner G. Träume nach vorwärts // Materialien zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung". Fr.a.M.: Suhrkamp, 1978. S. 195–201.*

именно эссеистика, свободный, литературный стиль, а не научный трактат, соразмерны времени⁸³. Впрочем, такое сочетание у Блоха — особенно в поздних, систематических работах — было подчинено более общему синтезу, став частью гигантского манускрипта, на котором автор выводил (или отыскивал) письменную утопию⁸⁴.

ЭКСКУРС: БЛОХ И ХАЙДЕГГЕР

Экзистенциальный пафос ранних текстов Блоха, его чувствительность по отношению к повседневности, «подручности» вещей позволяют провести параллели с работами Мартина Хайдеггера. Точки соприкосновения у них были: оба интересовались переживанием подлинной жизни, оба центральное значение в событии философствования придавали мысли о мгновении и удивлении⁸⁵. Критика Блохом отчужденной технической цивилизации вполне созвучна критике, развитой в работах Хайдеггера 1940–1960-х годов⁸⁶. Однако Блох всегда критически (пусть и не всегда справедливо) относился к младшему современнику, и здесь со всей отчетливостью обнаруживается, сколь существенным для утопического проекта был марксизм. Бытие в «фундаментальной онтологии» Блох считал статичным и лишенным исторического изменения, динамики «еще-не-бытия», а экзистенциализм в целом — оторванным от социального праксиса, ущербным и заикленным на собственной болезненной, мрачной субъективности философским течением⁸⁷. У Хайдеггера Блох находил некую странную

⁸³ *Wizisla E. Ernst Bloch und Bertolt Brecht: Neue Dokumente ihrer Beziehung // Bloch-Almanach. 1990. Bd. 10. S. 93. Цит. по: Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 56.*

⁸⁴ В «Духе утопии» — книге, написанной посреди (и во многом изнутри) нового искусства, — Блох постоянно говорит о выходе искусства (живописи, архитектуры) за пределы чисто художественных задач, об их роли в «разгерметизации» мира и в его исправлении/преодолении (GU1, 49).

⁸⁵ См. об этом: *Сафрански Р. Хайдеггер... С. 152–155, 242, 244.*

⁸⁶ По воспоминаниям Г. Юдинга, после войны Блох встречался с Хайдеггером лишь единожды, в Тюбингене, но философской дискуссии не было — они говорили об Иоганне-Петере Гебеле (алеманнском писателе, которого оба они очень ценили) и Гельдерлине (*Ueding G. Utopie in dürrtiger Zeit... S. 19*).

⁸⁷ Сегодня новый импульс работам Хайдеггера придал (помимо прочих) Ален Бадью, однако его философия события идеологически значительно ближе марксизму Блоха, чем «правому» мировоззрению Хайдеггера. См. подробнее: *Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. СПб.: Machina,*

безысходность, однообразную и ограниченную озабоченность повседневностью и однозначную ее критику, неспособность изнутри отчаяния и заброшенности, во-первых, определить свое место в истории и, во-вторых, решиться на действие (РН, 118f.)⁸⁸. Пессимизм экзистенциальной заброшенности Блох всегда противопоставлял оптимизму и особой темпоральности будущего, бытия в модусе ожидания и предвосхищения; страху, заботе, отчаянию, «выживанию»⁸⁹ — активное преобразование мира; «забвению» бытия — его неоконченность. И если Хайдеггер опирается на изречение Новалиса о том, что философия — это стремление повсюду быть как у себя дома, то для Блоха истинный смысл метафизики — не возвращение домой, а движение к тому дому и к той родине, которых мы еще не видели и не извели, к земле обетованной. Николай Бердяев, между прочим расстриженный марксист, внимательно следивший за новыми веяниями в европейской философии — и справа, и слева, — здесь солидарен с Блохом: «Безбожие... философии Гейдеггера в том, что для нее забота и современность бытия непобедимы»⁹⁰.

Блох не мыслит историю, заброшенность, заботу как нечто, свалившееся на нас, сопутствующее нам от века. Нужно искать выход в конкретной исторической ситуации, *hic et nunc*, понимая, что ключи от будущего в наших руках. И когда Хайдеггер в «Бытии и времени» пишет:

В желании присутствие бросает свое бытие на возможности, которые не только остаются не охвачены озабочением, но их исполнение даже не продумывается и не ожидается. Наоборот: господство вперед-себя-бытия в модусе голого желания несет с собой непонимание фактических возможностей... Желание есть экзистенциальная модификация понимающего самонабрасывания, которое, подпаив брошенности, уже лишь *волочит* за возможностями⁹¹,

2006; Магун А.В. Опыт и понятие революции // Новое лит. обозрение. 2003. № 64. С. 54–79.

⁸⁸ См. критику Шелера и Хайдеггера: “*Ontologien*” der Fülle und Vergänglichkeit // EZ, 302–311 — и комментарий к ней: Becker R. Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. S. 207–211.

⁸⁹ Schmidt B. Ernst Bloch. S. 26. Справедливости ради надо сказать, что в «Принципе надежды» находится место и экзистенциальному ужасу, «невыносимому мгновению» (РН, 350ff.), но Блох не придает этим негативным аффектам такого значения.

⁹⁰ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 266.

⁹¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. Пар. 41. Правда, Блох из соображений риторики выпускает важ-

Блох саркастически замечает: незрелое предвосхищение критикуется здесь так, словно евнух упрекает младенца Геркулеса в импотенции! (РН, 164–165).

Блох не принимает и хайдеггеровской склонности «мистифицировать» Гегеля и Гёльдерлина. Если Хайдеггер оценивает гегелевское мышление как неудавшуюся попытку ответа на «опрашивание бытия», то Блох видит в нем буржуазный энтузиазм, ожидание мира, к которому стремится человеческая история, но который можно обрести, а можно и утратить, и ставит Хайдеггеру в вину отсутствие у него чувства диалектики и историчности⁹². Неудивительно, что Блох подчеркивает воздействие Французской революции на Гёльдерлина, которое у Хайдеггера скрадывается (РА, 307)⁹³.

Вообще философия Хайдеггера оценивается положительно лишь как фиксация всеобщего отчуждения, которым была проникнута жизнь буржуа 1920-х годов⁹⁴. С интерпретацией исторического материализма в «Письме о гуманизме» («Существо материализма кроется в существе техники... Техника есть в своем существе бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия»⁹⁵) Блох, конечно, не мог согласиться. Он был идеологом техники, не отчужденной от истинных нужд человека, основанной на гармоническом сосуществовании человека и природы, на преодолении абстрактного отношения человека и

ное рассуждение: «Бытие-в-мире, чей мир первично набросан как мир желаний, безнадежно потерялось в доступном, но так, что его как единственно подручного все равно в свете желанного никогда не достаточно» (Там же).

⁹² Блоху не нравится, что Хайдеггер переходит к темному, мифологизированному языку, дабы свести точный, исторически обусловленный характер гегелевской философии к чему-то «первоначальному» (*Festscher I. Ernst Bloch auf Hegels Spuren // Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk. [Festschrift zum 80. Geburtstag.] Fr.a.M.: Suhrkamp, 1965. S. 83–98*). См. также: *Heidegger M. Hegels Begriff der Erfahrung // GesamtAusg. Abt. I. Bd. 5: Holzwege. Fr.a.M.: Klostermann, 1977. О гегелеведческих изысканиях Хайдеггера см.: Плотников Н.С. Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер // Вопр. философии. 1994. № 12. С. 178–184.*

⁹³ Как скрадывается у него и влияние Руссо. См. об этом поучительное исследование: *Lacoue-Labarthe Ph. Poétique de l'Histoire. P.: Galilée, 2002.*

⁹⁴ Ср.: *Лукач Г. Экзистенциализм // Вестн. МГУ. Сер. 7 («Философия»). 2005. № 5. С. 23–48; Goldmann L. Lukács et Heidegger. P.: Denoël-Gonthier, 1973 (рус. пер. см.: Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер. СПб.: Владимир Даль, 2009). О Блохе и Хайдеггере см.: Münster A. Le navire de la mort de la philosophie: Ernst Bloch et Martin Heidegger // Réification et utopie. Ernst Bloch et György Lukács. Un siècle après. Arles: Actes Sud, 1986. P. 241–251.*

⁹⁵ *Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 207.*

техники (РН, 807–817). Современный марксистский взгляд на проблему техники (как раз в связи с Хайдеггером) хорошо выражен у Бадью:

Медитации, домыслы и диатрибы по поводу техники, сколь бы распространенными они ни были, остаются одинаково нелепыми... весь этот пафос... соткан из одной только реакционной ностальгии... Недостаточность техники, все еще примитивная техника — такова реальная ситуация: господство капитала связывает и упрощает технику, потенциальные возможности которой бесконечны⁹⁶.

Бадью почти дословно повторяет ключевые идеи Блоха, утверждавшего, что техника только тогда сможет обнаружить свои подлинные возможности, когда общество сумеет высвободить ее из-под власти принуждения и эксплуатации (РН, 770ff.).

Сегодня уже понятно, что философские книги Блоха и Хайдеггера были моментами более или менее единого философского движения. Очень интересные связи между ними в контексте проблемы времени прослеживает Р. Беккер. Он показывает, что Гуссерль, Хайдеггер и Блох мыслили время как средство конституирования смысла, а суть времени (то, что оно временит) видели том, что оно дает способ самообнаружения, «инсценировки» бытия. Но если Гуссерль сосредоточивался при этом на конституировании смысла через интенциональность, через работу сознания, а Хайдеггер вообще лишил раскрытие бытия какой бы то ни было антропологической и социально-исторической специфичности, считая время условием открытости Dasein и бытия по отношению друг к другу, то Блоха Беккер рассматривает как посредствующее звено между ними — как философа культуры, который конкретизирует протекающее во времени и обязанное времени своим конституированием, постоянно ускользающее и требующее прояснения бытие смысла. В этом анализе Блох и Гуссерль стремятся к наглядности, которой позднему Хайдеггеру недостает⁹⁷.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ, ИЛИ О (НЕ)ВОЗМОЖНОСТЯХ УТОПИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Кем был Блох? Из сказанного выше ясно, что у него не было притязаний систематика. Сегодня о нем пишут не только философы, социологи и политологи, но и литературоведы. Блох — философский писатель, и при всей проблематичности такой

⁹⁶ Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. С. 28–29.

⁹⁷ Becker R. Sinn und Zeitlichkeit... S. 295, 306.

квалификации она, несомненно, имеет право на существование. У его текстов есть предмет — открытая и подвижная вселенная, мировой процесс нереализованных и реализующихся возможностей — в мире и вещей, и смыслов. Их движение проясняет темноту и неясность. Чтобы, динамической основы мира. Философия становится не просто рефлексией по поводу этого мира, а делом освобождения; медиумом между теорией и практикой оказывается пророческий дискурс философа, пользующегося «точной фантазией» (Гёте⁹⁸) для выявления скрытых форм («латенций») космоса. Блох даже утверждает, что марксистская антропология невозможна без марксистской космологии.

Марксизм как движение к социализму, к гуманизации природы и диалектика как «алгебра революции» (по Герцену) стали у Блоха частью грандиозного утопического проекта, конечная цель которого — создание коммунистического «царства свободы». В грядущем мире ликвидируется отчуждение. Не только человек, но и природа, техника гуманизируются (природа, как у Шеллинга, становится все более «сознательной»), освобождаются от косных капиталистических форм, от насилия. Этому движению способствует надежда (позитивный аффект ожидания новых возможностей), которая, как и утопия, в «Принципе надежды» обосновывается исходя из онтологии «еще-не-бытия», становясь основным стержнем в развитии культуры и одушевляющей силой для всех мировых религий.

Почему именно надежда оказывается у Блоха центральным аффектом, средоточием утопической истины? Он враждебно настроен по отношению к «субъективистским» теориям, поэтому для него надежда — тот аффект, который связывает субъективные чаяния с объективными тенденциями, устремляя человека не просто к его будущему психическому состоянию, но к будущему миру, причем в модусе не только мечтаний, но и деятельных революционных преобразований, которые невозможны без надежды.

Сущность «человека надеющегося» принципиально незавершена, она постоянно становится, она обусловлена непредсказуемым до конца будущим. Чем осознаннее надежда, тем она

⁹⁸ См. рецензию Гёте на книгу: Ernst Stiedenroth: Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen (1824) // Goethe J.W. von. Hamburger Ausg. Bd. 13. München: DTV, 1998. S. 42.

могущественнее, простая иллюзия может лишь укрепить status quo. В надежде как в некоем перспективном «воспоминании» сходятся теория и практика, опознают друг друга интуиция и разум, перестают враждовать друг с другом отдельный человек и общество. В такой трактовке мы можем увидеть, в частности, еще одну особенность философского мировоззрения Блоха, которая отличает его позднюю философию утопии от множества остальных субъективистских, спиритуалистических онтологий — надежда ориентируется на прогрессивное самосознание, на революционную общественную практику. Вся неслыханная сложность мира, вся энigmatичность его не мешают идеальному «персонажу» Блоха действовать, а напротив, провоцируют его активность. В философии надежды идеи, художественные смыслы — словно ритм, цвет, вкус — проникают в мир и оказывают на него реальное, пусть и опосредованное, воздействие. Сам мир надеется, в самом мире нет никакой уверенности (полная уверенность, как и полное недоверие, исключает надежду). При этом к сущности надежды принадлежит и возможность поражения, такого поражения, какое, по Блоху, потерпел Христос — бунтарь, попытавшийся противопоставить стабильному, самодовольному и самодостаточному миру любовь и новый путь (РН, 1490). Именно эта неопределенность, возможность того, что все мы бодро и радостно движемся к бездне, «спасает» мировоззрение Блоха от прямолинейной и примитивной интерпретации, в которой субъект и объект планомерно, обмениваясь тенденциями и ожиданиями, двигались бы к окончательной, абсолютной цели.

В самом существе утопической конструкции Блоха обитает критическое мышление, которое вместе с тем не есть претензия на знание будущего или его нормативную оценку — это лишь обнаружение его как «еще-не-бытия». Важно понять, что реализация возможностей у Блоха не есть телеологический процесс, не есть прорастание семян, в которых уже содержится проект будущего — пусть и в свернутом виде. *Сам проект еще не созрел, структурная логика становления не выявлена до конца, не готова, поэтому развитие и может закончиться ничем, потерпеть поражение.* Иными словами, у системы нет плана, нет инвариантного целого, центра, из которого она развивалась бы и к которому, в конечном счете, можно было бы это развитие свести.

Сама возможность некоего морального аффицирования, о котором говорит ранний Блох, утопической потенции и недосказанности мира, которую мы должны ощутить изнутри настоящего, открывая в нем будущее, — обусловлена чем-то внешним, *объективным*, тем самым будущим миром наших предчувствий и чаяний, который мерцает в наличном бытии и дает жизнь утопическому сознанию. Поэтому совершенно не случайна эволюция зрелого Блоха в сторону натурфилософии. Однако в его ранних текстах присутствует убедительная, стилистически безупречная идея самоуглубления и встречи с самим собой, идея самоопределяющейся субъективности, и в дальнейшем этот момент свободного самоопределения оказывается затушеван, растворяется в натурфилософской спекуляции и спасается лишь отсылками к инспирированному Шеллингом понятию природы-субъекта и гегелевской диалектике, притом что Блох, разумеется, не воспроизводит системных конструкций своих великих предшественников. По-видимому, прояснить эти несоответствия можно, лишь обратившись к «третьему миру» — *миру культуры и социальных установлений*, где человеческое творчество и надежда действительны и вместе с тем всецело объективны, где разделение субъекта и объекта всегда условно.

Конец, высшее благо, все, целокупность, ультимум, идентичность, омега, царство, родина, то есть цель, то самое будущее, на которое ориентируется утопическое сознание, может мыслиться лишь как нечто завершенное⁹⁹, Блох же настаивает на постоянном динамизме мирового процесса. Но чем будет эта утопическая цель — вечным сейчас или все тем же состоянием ненасытного утопического томления? Некоторые интерпретаторы¹⁰⁰ считают, что в финале, которого мы ждем, нет никакой успокоенности и «нирваны», что, напротив, цель утопического движения — в предельной его интенсивности¹⁰¹. Но что это за

⁹⁹ Философия, по Блоху — «и это составляет единство того, что она есть и остается по истине, — во всех своих меняющихся обличьях никогда не теряла склонности к *целому и подлинному*» (РА, 399). Это подлинное и есть цель мирового процесса, о котором грезят и отдельный человек, и общество в целом.

¹⁰⁰ См.: Holz Н.Н. Logos spermatikos... S. 24.

¹⁰¹ Ср., однако, с такими словами Блоха: «Присутствие (Präsenz) есть столь совершенное опосредование между субъектом и объектом, между

состояние, в котором есть только новое, только вечная весна, в котором больше нет отчуждения, унылой статики, тягостных мифов? Разве не будет абсолютная цель утопии абсолютным же стагисом, в котором время съезживается, а исторический рассказ обрывается? Этот символ — символ утопической родины — остается амбивалентным, он постоянно ускользает от окончательной фиксации.

Как совместить постоянно декламируемую Блохом открытость исторического процесса, отрицание телеологии с тезисом об ожидаемом конце истории? Как объяснить, что конечное состояние нельзя мыслить как *состояние*? И как вообще его мыслить, если мы признаем существенной характеристикой мышления фиксацию неких определений, формально-логическую непротиворечивость? Да и сам язык, который явно основан на многообразных концептуальных различиях, с трудом осваивает полную *идентичность*, которую прокламирует Блох, а значит, об этой идентичности мало что можно сказать, полного определения она еще не получила. Мышление Блоха постоянно мерцает, мечется — словно вспоминая философское остроумие Фридриха Шлегеля — между отрицанием системы и пониманием того, что без нее не обойтись, между необходимостью и невозможностью исчерпывающего высказывания¹⁰². Адорно очень удачно охарактеризовал философский стиль Блоха как нащупывание, чуждое понятийному схватыванию, экспериментальное толкование мира¹⁰³, появляющееся лишь на границах рационального, систематического мышления в его традиционном понимании. Такое мышление хрупко, ибо и предмет его весьма неустойчив.

По-видимому, критерии, по которым Блох судит различные философские системы, религиозные и этические представления прошлого, политику и искусство, *необходимо применить к его собственной философии*, и тогда мы увидим, что она тоже представляет собой нечто незавершенное, некий набросок, который

долженствованием и бытием, что ни одно ни другое не могут находиться в противоречии друг с другом. Это чудесный, лучистый аккорд, называемый высшим благом» (SO, 453).

¹⁰² Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1983. С. 287.

¹⁰³ Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 131.

выдает лишь томление по целому, заикание, чей сбивчивый ритм обнаруживает лишь попытки найти образы утопии, но не ее саму, ибо целое не просто ускользает, оно еще не случилось и для себя самого¹⁰⁴.

Утопия только задает направление движения, но подробного описания утопической цели у Блоха нет. М. Лёви замечает по этому поводу, что в «Принципе надежды», книге, казалось бы, всецело посвященной будущему и написанной в модусе ожидания, самого будущего крайне мало, оно никак не живописуется, мы о нем узнаем совсем немного, гораздо больше — о прошлом¹⁰⁵. И даже в том, что было, мы ищем то, чего еще нет. При этом экспонаты в коллекции надежд и ожиданий надо как-то описывать, имея в виду их открытость и незавершенность. Только так возможна историзация утопического, его вживание в культуру.

Здесь Блох солидаризируется с Гёте:

Истинное, тождественное с божественным, мы никогда не сумеем познать непосредственно, мы лишь смотрим на него в его отблесках, в примерах, символах, в отдельных и родственных [ему] явлениях¹⁰⁶.

Мы не сможем проникнуть в картину, слиться с образом, как делают герои «Следов» (S, 155), но это не значит, что образ никак не влияет на нашу реальную жизнь. Наблюдать, предвосхищать, прислушиваться к жизни будущего мы должны. Другое дело, что это предвосхищение не сводится и не может свестись к объективному анализу, к позитивному знанию, соотноситься только с известным. Познавательный статус используемых Блохом категорий позволяет считать их гипотезами, плодотворность или истинность которых должна обнаружиться лишь в будущем.

В молодости Блох тяготел к мистическому переживанию мгновения и строил свою философию утопии на стремлении самости рассеять мрак собственной тайны. Познавательная стратегия, избранная им в «Духе утопии», предполагает ориентацию

¹⁰⁴ Ср.: *Jameson F. Marxism and Form: 20th Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1974. P. 158–159.

¹⁰⁵ *Marzocchi V. Utopie als "Novum" und "letzte Wiederholung" bei Ernst Bloch // Ernst Bloch. Sonderband Text + Kritik. S. 201; Löwy M. Lumières du romantisme chez Adorno et Bloch // Europe. 2008. Mai. P. 99–100.*

¹⁰⁶ *Goethe J.W. Versuch einer Witterungslehre // Weimarer Ausg. II. Abt. Bd. 12. S. 74.*

на экспрессивное коммуникативно-практическое знание, на сообщение/откровение, размыкающее человека по отношению к миру и позволяющее узнать себя в других, постичь этическую очевидность переживания сообщества¹⁰⁷. В поздних работах экзистенциальный пафос «Духа утопии» и вечная недосказанность «Следов» дополняются не только обширным историко-культурным материалом, но и социально-философским и диалектическим обоснованием утопии как центра подвижного и историчного мира, как сути революционной практики и движения к социализму. Постоянное движение можно в таком случае интерпретировать не как дурную бесконечность, но как наличие в каждый данный момент множества возможностей (общественного) развития, как продуктивную неопределенность. Блох пускается в рискованную авантюру, пытаясь дополнить художественный опыт системой категорий, которые к тому же постоянно вращаются вокруг социализма и гуманистических марксистских идеалов. «Принцип надежды» заканчивается так:

Подлинная книга Бытия (Genesis) не в начале, а в конце, и начинает возникать она лишь тогда, когда общество и наличное бытие переживают радикальные перемены, то есть постигают себя во всей своей глубине, до самых корней. Но корень всей истории — это человек трудящийся, творящий, преобразовывающий и опережающий данную ему действительность. Если он постигнет себя и овладеет собою, если утвердит свое бытие в реальной демократии, где нет места отчуждению, тогда в мире возникнет то, что является всем в детстве, но где еще никто не был: родина (РН, 1628).

Блох, с одной стороны, отвергал авторитаризм трансцендентного, не мог принять концепцию застывшего, потустороннего, самодовлеющего Абсолюта, стремился вслед за еретиками-революционерами спустить небеса на землю, а с другой (в спорах с Лукачем) — критиковал имманентность искусства, показывая, что «эстетический» фетишизм ведет к такому же закоснению, но теперь уже в нашем, посюстороннем мире. Эта критика велась, конечно, с позиций некоего синтетического мировоззрения, и Блох ставил его выше отдельных форм духовной реализации — будь то искусство, религия или философия. Однако зависимость

¹⁰⁷ Simons E. Das expressive Denken Ernst Blochs. Kategorien und Logik künstlerischen Produktion und Imagination. Freiburg; München: Alber, 1983. S. 80.

его дискурса от искусства, от религиозных и философских традиций — как стилистическая, так и содержательная — совершенно очевидна, и ниже будет повод подробнее описать ее. Более того, это обстоятельство сыграет в дальнейшем решающую роль.

Как выстраивалась утопическая философия? Блох постоянно искал сюжеты, подбирал новых героев, монтировал разные ситуации и смыслы, спорил, убеждал, разочаровывался, будучи необычайно чувствительным и к истории, и к новым языкам искусства, и к новой словесности. Но среди героев этого утопического нарратива главными были его друзья, именно их вопросы, их восхищение и презрение, их холодность и восторг, наконец, их мысль — вот что на самом деле определяет судьбу этой философии, вот что способно придать новый смысл ее — местами запыленной, помятой, захватанной — метафоре.

II. Гейдельбергские апостолы

С Георгом (Дьёрдем) Лукачем (György Lukács, 1885–1971), венгерско-немецким философом, политическим деятелем и литературоведом, одним из главных персонажей в истории западного марксизма, Блоха несколько лет связывала близкая дружба. Их идейное и жизненное влияние друг на друга в те годы было огромным. Они познакомились в 1910 г. в Берлине, на коллоквиуме у Зиммеля (по другим воспоминаниям — в Будапеште), а в 1911 г. уже планировали построение совместной философской системы¹ — проект, который, однако, так и не осуществился.

Блох существенно повлиял на отход Лукача от неокантианства и привлек его внимание к философии Гегеля. Лукач позднее писал, что до встречи с Блохом не понимал, как можно философствовать в «классическом» стиле и вместе с тем оставаться современным. Возможно, именно эта встреча окончательно утвердила Лукача в его решении стать философом.

Иудейский мессианизм и гностицизм², Достоевский и Кьеркегор (о которых Блох, по его собственному признанию³,

¹ Подобнее см.: Münster A. Utopie, Messianismus und Apokalypse... S. 63–65, 75–78. Блох должен был «отвечать» в этой эстетической системе за музыку, а Лукач — за изобразительные искусства. Ср. также воспоминания Блоха, из которых следует, что систематиком первоначально был именно он, а не Лукач (TL, 373).

² Марианна Вебер писала в своих воспоминаниях о Лукаче и Блохе: «Эти юные философы двигались эсхатологическими надеждами на новых посланцев надмирного Бога и видели в основанном на братстве социалистическом общественном устройстве предварительное условие святости. Лукач оценивал господство посясторонней культуры, прежде всего эстетической, как противобожественную люциферическую «конкуренцию» воздействию Бога... Последняя борьба между Богом и дьяволом все еще впереди и зависит от решения человечества. Конечная победа есть освобождение от мира; не осуществление в нем — как у Георга и его кружка» (Weber M. Max Weber. Ein Lebensbild. Tübingen: Siebeck u. Mohr, 1926. S. 474. Цит. по: Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата. Георг Лукач и ранняя франкфуртская школа (1920–1930-е гг.). СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М.: Летний сад, 2004. С. 50).

³ Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1977. S. 104–106. См. также: Interview with Ernst Bloch (Ernst

впервые узнал именно от Лукача) были предметом их общего, самого пристального интереса и источником вдохновения. О Достоевском будет сказано ниже, Кьеркегор же обозначил тот центральный пункт, который в 1910–1920-е годы задавал направление философствования, причем не только для Лукача и Блоха. В полемике с гегелевской системой, противопоставляя ей экзистенциальную напряженность и опыт смертного существа, которое поглощено отчаянным поиском смысла, создавал свою философию немецко-еврейский мыслитель Франц Розенцвейг (1887–1929). Первую крупную работу посвящает Кьеркегору Теодор Адорно. Лукач пишет эссе о Кьеркегоре, вошедшее в сборник «Душа и формы». Несомненно, к Кьеркегору восходила диалектическая теология Карла Барта. Бенъямин в 1930-е годы пишет в контексте философии истории и работы историка: «Вспоминание (Eingedenken) способно незавершенное (счастье) сделать завершенным, а завершенное (страдание) незавершенным» (GS V, 1. S. 589), то есть — вполне кьеркегоровским жестом — повернуть назад ход времен. Талант Кьеркегора, его чувствительность к уникальности строптивного, своевольного Я, к опыту конечности и одиночества, который не вписывался в позитивистские или диалектические конструкции, его склонность к эссеистическому, фрагментарному, полулитературному философскому стилю, наконец, идея экзистенциально насыщенного мгновения — были определяющими и для Блоха.

И Блох, и Лукач — в отличие от большинства немецких интеллектуалов того времени — ненавидели войну, в своем пацифистском упорстве ощущая себя изгоями. И хотя Блох был выходцем из полупролетарской семьи железнодорожного служащего, а Лукач — аристократом и эстетом, сыном будапештского банкира, эти сословные рамки совершенно не мешали их дружбе.

Приехав в Гейдельберг, чтобы габилитироваться⁴, Лукач и Блох стали завсегдатаями кружка Макса Вебера, который благосклонно относился к обоим, но особенно ценил талант и эрудицию Лукача. Надменность Блоха, мнившего себя новым

Bloch, Michael Löwy and Vicki Williams Hill) // *New German Critique*. 1976. Autumn. No. 9. P. 37.

⁴ См. подробнее, например: *Harth D. Georg Lukács in Heidelberg 1912–1918* // *Heidelberger Universitätshefte*. 1986. Jg. 38. Hf. 74. S. 130–133.

пророком, его раздражала. «Этим человеком владеет его Бог, — говорил он, — а я всего лишь ученый»⁵. Наступление Первой мировой войны Лукач воспринял как новый апокалипсис, что склонило его на сторону Блоха и оттолкнуло от Вебера⁶.

Блох и Лукач искали новый стиль философствования, стиль, которым могла бы изъясняться их эпоха, в котором соединились бы новый эстетический опыт и новая политика. Разумеется, для этого пришлось отказаться от взыскуемой систематичности (хотя и тот и другой принимались за систематические работы — Лукач за «Эстетику», Блох — за «Сумму аксиоматической философии», эти проекты остались незавершенными). Однако найти нужные формы им, по-видимому, удалось.

После 1918 г. дружеские отношения испортились. Немалую роль сыграло в этом неприятие Лукачем авангардистского искусства и экспрессионизма, апологетом которого выступил Блох в «Духе утопии» и в своих статьях 1920–1930-х годов. Затем долгое время (за исключением краткой встречи в Вене в 1929 г.) они не общались друг с другом. В этой главе разговор пойдет о некоторых темах, важных для обоих и ставших предметом их явной и скрытой полемики. «Полемическая тотальность» их отношений была судьбоносной для утопической философии, заставляя Блоха конкретизировать, уточнять или вовсе менять свои взгляды, которые и возникали-то порой лишь как реакция на те или иные сочинения Лукача. Поэтому построена глава как путешествие по следам этих сочинений — разумеется, не всех и не обо всем.

⁵ Цит. по: *Karadi E. Bloch et Lukács dans le cercle de Weber // Réification et utopie... P. 73.*

⁶ Между прочим, сам Вебер не исключал прихода новых пророков, ставя в «Протестантской этике» диагноз современности: «В настоящее время стремление к наживе, лишенное своего религиозно-этического содержания, принимает... в США... характер безудержной страсти... Никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы: возникнут ли к концу этой грандиозной эволюции совершенно новые пророческие идеи, возродятся ли с небывалой мощью прежние представления и идеалы или, если не произойдет ни того, ни другого, не наступит ли век механического остошения, неисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость» (*Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990. С. 207*). См. об этом: *Lellouche R. Les juifs dans l'utopie... // Symbole... P. 20–21.*

ЭПИЗОД ПЕРВЫЙ: МЕТАФИЗИКА ТРАГЕДИИ

Чтобы хотя бы приблизительно очертить проблемное поле философских и эстетических дискуссий о сущности трагического и о жанровом своеобразии трагедии, необходимо отдать должное множеству различных направлений мысли. Трудно рассуждать о трагедии, никак не касаясь «Поэтики» Аристотеля, гегелевской «Эстетики» или «Рождения трагедии» Ницше. Тем более смущает философское рассмотрение трагедии как таковой, без внимательного отношения к идейным и сценическим реалиям той или иной эпохи. Всякий, кто пишет на эту тему, рано или поздно должен будет найти какое-то решение.

Однако хотелось бы решить более скромную задачу: проследить судьбу известного эссе Лукача «Метафизика трагедии» (1910) и показать, как жили некоторые его идеи в послевоенной философской эстетике, в частности, как отреагировал на них Блох. И хотя общность их взглядов распространяется далеко за пределы метафизики трагедии, имеет смысл (особенно учитывая, что не только Блох и Лукач, но и Бенямин переживали в то время быстрое и драматичное интеллектуальное развитие) остановиться на этой теме, тем более что в «Духе утопии» Блоха и в «Происхождении немецкой барочной драмы» Бенямина имеются явные реакции на эссе Лукача — вехи в запутанном лабиринте эстетической рефлексии 1910–1920-х годов.

Текст «Метафизики трагедии»⁷ посвящен творчеству Пауля Эрнста (1866–1933), немецкого писателя и драматурга⁸, и написан под впечатлением от его теоретических опытов. Однако Лукач одновременно пишет и о метафизическом идеале трагического, и о трагедиях Эрнста, что создает известные сложности.

Как и Эрнст, он считает, что трагедии должны быть чужды полутона и незавершенность реальной жизни, «анархия

⁷ Статья должна была называться «*Metaphysik des Dramatisch-Tragischen*», на более простой формулировке настояла редакция журнала «Логос», где текст был впервые опубликован (см. письмо Лео Попперу: *Lukács G. Briefwechsel. 1902–1917. Budapest: Corvina Kiadó, 1982. S. 173*).

⁸ Впоследствии Лукач вел с ним активную переписку. Подробнее см.: *Земляной С.Н. Доброта как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Пауля Эрнста // Этич. мысль. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2002. С. 189–209.*

светотени»⁹, в чьих складках прячется, боясь однозначности, обыденное сознание. Позиция Лукача не так уж и далека от исканий символистов и декадентов — он нарочито антиреалистичен: «Всякий реализм способен уничтожить все формотворческие и посему жизнеутверждающие ценности трагической драмы»¹⁰. Уже через 10 лет Лукач навсегда проклянет эту эстетику, а в 1930-е годы будет клеймить Эрнста как фашиствующего теоретика литературы — не без оснований.

Столь же отталкивающей для позднего Лукача была его собственная, нарочито декларируемая элитарность:

Напрасно наш демократический век хотел насадить равные права на трагическое; напрасны были все попытки открыть это небесное царство душевной бедноте¹¹.

Трагедия есть удел избранных, способных позволить форме (как высшей этической и эстетической инстанции) возобладать над своей жизнью. Идея собственной избранности и учреждения незримой церкви не покидала Лукача и в дальнейшем, когда его внимание переключилось с эстетики на этику.

Интересно, что впоследствии Беньямин, ссылаясь и на декадентские воззрения раннего Лукача, и на книгу Ницше¹², будет критиковать современные ему представления об античной трагедии как «культурный снобизм» — прежде всего с точки зрения этики¹³. Беньямин считал, что античную трагедию нельзя не только сравнивать с современной драмой (противопоставляя современного раскрепощенного и «свободного» буржуа давленному обстоятельствами и потому гибнущему трагическому герою античности), но и подвергать окончательной оценке ис-

⁹ См.: Лукач Г. фон. *Метафизика трагедии* // Лукач Г. фон. *Душа и формы*. Эссе. М.: Логос-Альгера: Esse homo, 2006. С. 215.

¹⁰ Там же. С. 222.

¹¹ Там же. С. 238.

¹² Беньямин, несмотря на разногласия, многое позаимствовал у Ницше, провозгласившего, что единственной подлинной формой драмы была античная, разрушенная сократическим духом рефлексии аполлонически-дионисийская трагедия, вернуться к которой можно было, лишь восстановив утраченный миф (см., например: *Fehér F. Lukács and Benjamin: Parallels and Contrasts* // *New German Critique*. 1985. Winter. No. 34. P. 125–138).

¹³ Беньямин В. *Происхождение немецкой барочной драмы*. С. 93 и след.

ходя из нравственных критериев. Этика по-настоящему действует лишь в жизни, осуждать или восхвалять героев трагедии, руководствуясь тем или иным моральным кодексом, бессмысленно¹⁴. Место этики *sensu stricto* — в жизни, а не в искусстве, где мы всегда имеем дело с целостным, самодовлеющим, придуманным миром. И хотя этические принципы из этого мира не изъяты, их нельзя абсолютизировать. Что касается античной трагедии, то ее (как это утверждает и Лукачем в «Теории романа») больше не вернуть, драматический потенциал следует искать в современности.

Но вернемся к Лукачу. Метафизической основой трагедии он считал тоску человеческой экзистенции по самости, по подлинному существованию. Трагедия как раз и основана на важнейшем в жизни мгновении существенности, на самообнаружении сущности, которая властно утверждает себя, отказываясь от всего незавершенного и от всех колебаний, от любой внешней орнаментации. В трагедии без всяких внешних причин формируется новое пространство, веет «жесткий горный воздух последних вопросов и ответов»¹⁵, учреждается новая этика, согласно которой все неопределенное (в том числе и прошлое) отбрасывается ради чистой существенности (как считает Лукач, именно это и удалось сделать Эрнсту). Трагедия brutally утверждает новую жизнь, которая полностью противоположна жизни обыденной.

Эта критика обыденной жизни, томление по подлинности хотя и близки устремлениям немецкого романтизма¹⁶, но не воспринимались так самим автором «Души и форм». В эссе о Новалисе Лукач упрекает романтиков в пассивном, чрезмерно созерцательном и субъективистском отношении к жизни и к художественному идеалу, в эстетической и метафизической «всеядности» их жизненных принципов. В этом смысле романтический идеал, по Лукачу, противостоит трагическому идеалу, сглаживая острые углы трагических противоречий.

¹⁴ Об этом же Беньямин более развернуто писал и в своем трактате об «Избирательном сродстве» Гёте.

¹⁵ Лукач Г. фон. Метафизика трагедии. С. 218.

¹⁶ А также, как полагает Л. Гольдман, Хайдеггеру и Ясперсу (*Goldmann L. Recherches dialectiques. P.: Gallimard, 1959*).

Жизнь трагического героя — это жизнь, доведенная до своих последних возможностей, до предела, экзистенциально значимая жизнь. Трагическое, согласно Лукачу, лежит не только по ту сторону обыденной жизни, но и *за пределами культуры*¹⁷. Душа сбрасывает с себя одеяния своей духовной обусловленности, ей не на что больше опереться.

В трагедии стираются различия между миром идей и миром вещей. «...Всякая истинная трагедия — это мистерия», пишет Лукач, а истинный смысл ее — пробуждение к жизни трансцендентального Бога, Бога, таящегося в человеке¹⁸. Это пробуждение ничем не опосредовано, оно совершается резко и без всякой подготовки, которую Лукач отдает на откуп пропедевтике. Любое постепенное развитие, воспитание, становление героя в трагедии лишается смысла.

Насильственное принуждение к форме¹⁹, о котором говорит Лукач, есть отражение любого творческого акта и любой последовательной *точки зрения*, всегда сопряженной с насильственным отказом от компромиссов и упущенных возможностей, отказом от осознания альтернатив. Это насилие неотделимо от творчества. Эстетизированная тирания формы может принимать вид религиозного обращения, политического акта или просто экзистенциальной настроенности, но насильственная суть ее от этого не меняется. Вопрос в том, насколько мы можем позволить себе подобную абсолютизацию, каков порог терпимости и насколько плодотворен

¹⁷ Lukács G. Briefwechsel... S. 233 (письмо Л. Циглеру, июль 1911 г.).

¹⁸ Лукач Г. фон. Метафизика трагедии. С. 216.

¹⁹ Интересно, что проблематика формы у Лукача восходит к представлениям о «порыве к абстракции» искусствоведа В. Воррингера (автора работы «Абстракция и вчувствование») и есть продолжение размышлений Зиммеля об отчуждении человека от мира (в частности, в известной статье «Понятие и трагедия культуры»). Но там, где Зиммель видел неразрешимый, фатальный разлад между жизнью и формой, между индивидом и его творениями, а кроме того — невероятный, непостижимый переход от жизни к форме (*Simmel G. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München; Leipzig: Duncker & Humblot, 1918*), Лукач усматривал возможность возвышения и радикального преобразования жизни. Если Зиммель лишь констатировал разлад между душой и застывшими, определенными формами, то Лукач в эти годы искал новые формы, адекватные новой душе. См. подробнее: *Thaler J. Dramatische Seelen. Tragödientheorien im frühen zwanzigsten Jahrhundert. Bielefeld: Aisthesis, 2003. S. 30–31, 92.*

демократический, постмодернистский²⁰ плюрализм в искусстве и философии.

У Лукача ошутима и антигегельянская направленность, возможно, не осознаваемая им до конца. В знаменательном письме Л. Циглеру, автору сочинения «Метафизика трагического»²¹, Лукач, уже ретроспективно оглядываясь на быстро ставший ему чужим текст, разъясняет, что Циглер исходит из классических (то есть вместе с тем и гегельянских) эстетических понятий вины и конфликта, он же — из понятий сущности и границы. Конфликт, а вместе с ним вина, воздаяние и смерть — лишь формы проявления трагического как становления-существенным²². Да и в целом высший метафизический смысл трагедии выходит за пределы проблематики конфликта и этики долга — трагического героя эти понятия не затрагивают²³.

Метафизическая проблематика здесь обсуждается в самой что ни на есть канонической форме. Лукач заново, теперь уже на примере трагедии, ставит вопрос о существовании мира идей, о статусе идеальной сущности и — самое главное — о ее *чувственном бытии*. Жизненность сущности — вот глав-

²⁰ Ср.: Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93: ежегодник Лаборатории постклас. исслед. Ин-та философии РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 307–323. Лиотар, правда, говорит о непредставимом и о том, что стремление к целостности есть синдром XX в. и исток воли к террору. Но искусство трагедии, согласно раннему Лукачу, как раз и есть искусство невозможного, и формалистический терроризм, достигаемый отказом от всяких компромиссов, уничтожает таким образом сам себя. Диалектического решения ранний Лукач не видит, но его не видит и Лиотар, отождествляя гегелевскую диалектику с тотализацией.

²¹ Ziegler L. Zur Metaphysik des Tragischen. Eine philosophische Studie. Leipzig: Dürr'sche Verl.-Buchh., 1902. Поскольку «Метафизика трагедии» была (не полностью) напечатана в журнале «Логос» (Lukács G. von. Metaphysik der Tragödie: Paul Ernst // Logos. 1911. Bd. 2. S. 79–91; рус. пер. см.: Метафизика трагедии // Логос. Междунар. ежегодник по философии культуры. 1912–1913. Кн. 1–2. Репр. изд. М.: Территория будущего, 2005. С. 275–288), текст не могли не заметить, и в 1910–1911 гг. он вызвал гораздо больше дискуссий, чем остальные работы, собранные в «Душе и формах». Лукач посылал статью, а затем и книгу многим выдающимся интеллектуалам того времени, среди которых были Л. Циглер, М. Бубер, Г. Зиммель и Э.П. Курциус.

²² Lukács G. Briefwechsel... S. 232.

²³ Fehér F. Lukács, Benjamin, Theatre // Theatre J. 1985. Vol. 37. No. 4. P. 418.

ный философский и эстетический парадокс трагедии, парадокс «великих мгновений»²⁴. Метафизика трагедии дает ответ «на самый деликатный вопрос платонизма: могут ли отдельные вещи также иметь идеи, существенности». Ответ таков: лишь «доведенное до своих крайних границ отдельное соответствует своей идее, является действительно сущим»²⁵. На своем языке об этом писал и Беньямин:

Понятие исходит из крайности. Подобно тому как мать явно начинает жить в полную силу только тогда, когда круг ее детей замыкается вокруг нее чувством ее близости, так и идеи проникают в жизнь лишь тогда, когда вокруг них собираются крайности²⁶.

Мир трагедии у Лукача — это не мир всеобщностей (они слишком совершенны, чтобы жить действительной жизнью) и не спинозовский мир, он гораздо интереснее, в нем случай не отсутствует²⁷, не выступает как внешний фактор, а интегрирован в трагедию, он там, как пишет Лукач, везде и нигде. Иными словами, мир существенной жизни выше противопоставления необходимости и случайности.

Он возникает в *единое мгновение*, которое есть начало и конец, и здесь Лукач усматривает метафизическую основу единства времени²⁸. Автор трагедии, поскольку она существует в

²⁴ Лукач Г. Метафизика трагедии. С. 219. Ср. также характерные рассуждения Лукача о «судьбическом моменте для критика» — когда «вещи становятся формами; то мгновение, когда все чувства, имманентные и трансцендентные форме, приобретают форму, сливаются и сгущаются в форму. Это мистическое мгновение слияния внешнего и внутреннего, души и формы. Мгновение настолько же мистическое, насколько мистичен судьбический момент трагедии, когда встречаются герой и судьба» (Лукач Г. О сущности и форме эссе // Душа и формы. С. 53).

²⁵ Лукач Г. Указ. соч. С. 225.

²⁶ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 15.

²⁷ Комментируя это положение Лукача, Блох пишет, что если из трагедии просто исключить случайность, то в результате останется лишь «самая пошлая и приземленнейшая жизнь» (GU2, 276).

²⁸ Концепция мгновения была, по всей видимости, заимствована Лукачем у Кьеркегора. См.: *Fehér F. The Pan-Tragic Vision: The Metaphysics of Tragedy // New Literary History. 1980. Vol. 11. No. 2. P. 245–254.* Ср. у Кьеркегора: «[М]гновение ока — это обозначение времени... в роковом столкновении... не атом времени, но атом вечности... та двузначность, в которой время и вечность касаются друг друга» (Кьеркегор С. Понятие страха // Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 181–182).

языке, тщетно стремится выразить мистическое переживание самости путем последовательного развертывания событий во времени. Мгновение как нечто вневременное может быть представлено в трагедии лишь неадекватным образом. Понятно, что нормативные требования классицистов Лукачем отвергаются как плоская пародия на мистическую вневременность, стремление протащить единство и целостность мгновения внутрь времени, тогда как в подлинной существенности временные отношения целиком изменены и перевернуты, а последовательность времен не имеет значения. Именно поэтому Лукач пишет, что герои трагедии, идущие на смерть, уже давно мертвы²⁹, ибо мгновению неведомы отношения «прежде» и «после».

Эта нарочитая резкость, отсутствие опосредований и переходов потом появится и у Бенямина в «Теолого-политическом фрагменте». Мессианизм и трагика и у Лукача, и у Бенямина, равно как и у Блоха, специально не разделялись. Другое дело — логика мессианского времени и утопической темпоральности, постоянно проблематизирующиеся в разных текстах и контекстах той эпохи.

Показательный пример: метафизика трагедии обсуждается в книге Розенцвейга «Звезда спасения» (1921)³⁰ — образцовом тексте немецко-еврейской мессианской философии. Розенцвейг описывает фундаментальную метафизическую настроенность трагического героя как упорство молчания, позволяющее ему утверждать свою самость. Подлинный язык трагедии, в пространстве которого слово соединяется с действием, — молчание. Эта самость и есть главный и единственный герой трагедии, встречающий в молчании свою смерть как свое величайшее одиночество и торжество. Розенцвейг подчеркивает: герой и умирает, и не умирает, поскольку характер как героическая самость бессмертен³¹.

²⁹ Ср. слова Антигоны: «Ты живешь, а я / Давно мертва и послужу умершим» (*Софокл. Антигона. 546–547 / пер. С. Шервинского и Н. Познякова*).

³⁰ На это впервые обратил внимание Бенямин (Происхождение немецкой барочной драмы. С. 95). Между прочим, Блох, как и Бенямин, был знаком с Розенцвейгом и в 1920-е годы регулярно посещал его (*Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 102*).

³¹ *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1988. S. 83–86.*

Есть ли место мистике в такой эстетической конструкции? Лукач противопоставляет трагический и мистический опыт. Если первый — это путь борьбы и торжества самости в момент ее наивысшего проявления, то второй — путь самоотвержения, растворения самости в Абсолюте. В трагическом мироощущении самость сохраняет себя, но только чтобы — парадоксальным образом — стать свидетелем собственной гибели. Трагическое сознание интериоризирует смерть, для трагедии смерть «есть всегда имманентная действительность, с которой она неразрывно связана с каждым из своих событий»³², тогда как мистик упраздняет реальную (в том числе и эстетическую) значимость смерти, тем самым упраздняя, делая избыточной и саму художественную форму трагедии. Продолжая эти мысли и соотнося их с «метаэтикой» Розенцвейга, Беньямин показывает, что молчаливое упорство трагического героя сменяется в истории развития драмы *речью* Сократа и готовностью к смерти, характерной для него в той же мере, что и для христианского мученика. Для Сократа смерть точно так же лишена смысла. Впрочем, сам дух диалога Беньямин ставит выше рациональной сократической пропедевтики:

Чистая драматичность (диалога. — И. Б.) восстанавливает мистику, постепенно утратившую сакральность в формах греческой драматургии: ее язык как язык новой драмы как раз и становится языком драмы барочной³³.

И если трагический герой, идя на смерть, уже давно мертв, ибо его жизнь как бы выстраивается из смерти, то в центр новых художественных форм становится новый герой, презирающий смерть. Интерес Беньямина к судьбе трагического героя тоже связан с мессианизмом и очень близок Блоху. Барочную дра-

³² Лукач Г. Метафизика трагедии. С. 224. Ср. также: *Lukács G. Heidelberger Philosophie der Kunst // Werke. Bd. XVI. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1974. S. 126–127*, где смерть сама по себе описывается как высшая точка трагедии: «Трагедия возможна лишь тогда, когда создан мир, где смерть, такая, как она есть, без связи с трансцендентной действительностью, то есть как реальный отзвук, а не как врата, открывающие вход к истинному бытию, становится единственно мыслимым, торжественно утверждаемым увенчанием жизни» (S. 126). Конечно, здесь легко различить и экзистенциалистские камертоны, и эстетизацию смерти, стремящуюся стать этической нормой.

³³ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 115.

му в работе «Язык в драме и трагедии» он мыслит как действие, преступающее свои границы, выходящее за пределы античной завершенности. «Пьеса должна отыскать спасение (Erlösung), и для драмы такая спасительная мистерия — это музыка; новое рождение чувства сверхъестественной природы» (GS II, 1. S. 139).

Лукач рассматривает еще одну важную проблему, которая касается исторической трагедии, а точнее — соотношения трагического и истории³⁴. Вершинам трагического с их всеобщностью противостоит историческая всеобщность и необходимость. Трагедия, по Лукачу, борется с обыденной жизнью, и предмет распри — история. Но уникальность исторических фактов, вечное несоответствие исходных идей и намерений реальным историческим деяниям всегда будут провоцировать «метафизический диссонанс»³⁵ в трагедии. Однако форма выступает ее категорическим императивом, не меняющимся в зависимости от реальных проявлений трагического, вечным недостижимым идеалом чистоты и ясности, к которому, как считал Лукач, и стремились выпренные трагедии Эрнста (а также некоторые драматические опыты Фридриха Геббеля³⁶ и, возможно, Поля Клоделя). Форма, как пишет Лукач философу и литератору Саломо Фридлендеру, — это воплощенная парадоксальность, сосуществование взаимоисключающих и непримиримых принципов. В обычной жизни этой борьбы нет, принципы проходят друг мимо друга, не задерживаясь, не узнавая друг друга, поскольку они «неоднородны»³⁷. Но в исторических драмах Эрнста за тяжелой поступью исторической необходимости Лукач прозревает высокий дух и слепящий свет художественной формы.

Поскольку трагедия, согласно Лукачу, есть опыт отрицания обыденной жизни, находящийся по ту сторону культуры, ак-

³⁴ Это особенно важно потому, что «Метафизике трагедии» предшествовала книга «История развития современной драмы», где была представлена попытка социологического анализа эволюции драматургии.

³⁵ Лукач Г. Метафизика трагедии. С. 237.

³⁶ Драмы Геббеля составили для молодого Лукача эстетический канон. С Геббеля «по-настоящему берет начало современная драма, независимо от того, будет ли она иметь продолжение» (Lukács G. Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1981. S. 242).

³⁷ Lukács G. Briefwechsel... S. 230.

центры здесь несколько смещаются, и эстетическая ценность конкретных трагедий отходит на второй план. Чтобы утвердить самость героя, Лукачу нужна форма, но вместе с тем он готов презреть любую конкретную форму в ее исторической неповторимости. Это напряжение между Лукачем-философом и Лукачем-литературоведом проявляется в излишней теоретичности и абстрактности его построений. Любопытно, что Геббель и Эрнст, к которым он апеллирует, были и драматургами, и теоретиками. Но Лукач, по счастью пьес не писавший, был более талантливым теоретиком, чем они, и быстро отошел от узкой и ригористичной трактовки трагедии, заинтересовавшись другими литературными формами (в частности романом).

Эстетика Лукача во многих важных моментах воспроизводится и у Блоха, который, конечно, не мог не заинтересоваться «Метафизикой трагедии», тем более что вокруг тем существенной жизни, внезапного овладения самостью и пробуждения внутреннего Бога выстроена и его собственная ранняя философия. Более того, именно благодаря полемике Блоха с Лукачем мы можем понять самые ранние, немедленно возникшие различия во взглядах двух близких друзей, которые в целом были на удивление единомышленны, додумывали друг за друга новые мысли, посылали друг другу тексты и вносили в «красную книгу» мировоззренческие расхождения.

Пересечения видны почти на каждом шагу: Лукач, например, во вступлении к «Душе и формам» трактует эссе как промежуточный, переходный жанр, жанр-предтечу, проникнутый томлением по новому философскому синтезу, который должен явиться как новая большая система. Так мыслил свою философию и Блох. В конечном счете, именно к предвосхищению будущего тотального синтеза и сводится блоховская теория утопии, а жанр, в котором пишет Блох, несомненно, близок эссе³⁸, как близка и поэтика критика-эссеиста, который «всегда говорит о конечных вопросах жизни, но всегда — таким тоном, как если бы он толковал лишь о книгах и картинах, лишь

³⁸ Фактически все книги Блоха — это собрание эссе, написанных в разное время и по разному поводу. Впрочем, см. о разных жанрах разных книг: Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 71.

о несущественных и прелестных орнаментациях большой жизни»³⁹. Такое стилистическое единство лишь подчеркивало близость Блоха и Лукача — оба тщетно пытались выстроить систему и оба, так и не сумев этого сделать, перешли к более свободным формам философствования, культивируя новый стиль письма.

Еще очевиднее становится родство их взглядов в контексте *метафизики мгновения* — как вторжения вечности во время. «Тьме проживаемого мгновения», в котором мистический опыт сочетается с опытом повседневности, в «Духе утопии» посвящено много страниц. Лукач же не только констатирует, что любое эссе должно вырастать из некоего опыта мимолетности, но и возносит само мгновение на вершину трагической эстетики. Революционный характер мгновения приобретает у Лукача в опыте эстета, одержимого идеей трагического, а у Блоха — по впечатлениям от революционных битв 1917–1918 гг. Но оба презирают тоскливый пейзаж буржуазного мира и считают искусство главной альтернативой эпохе «абсолютной греховности». Правда, Лукач искал эту альтернативу прежде всего в литературе, а Блох — скорее в музыке.

В обеих редакциях «Духа утопии» (1918 и 1923⁴⁰) содержится текст, фактически представляющий собой рецензию на «Метафизику трагедии» и названный в окончательной версии книги «Экскурс/задержка и трагедия на пути к реальному изобретению самого себя»⁴¹. Как и во всей книге Блоха, здесь темный, запутанный слог и сложно реконструируемые отсылки (комментированного издания до сих пор не существует), среди которых, впрочем, контекст, связанный с работами Лукача, — один из наиболее очевидных.

Блох в связи с теорией трагедии одобрительно отмечает, что трагическая смерть есть привилегия избранных, неотделимая от их жизни. Ее

³⁹ Лукач Г. О сущности и форме эссе // Лукач Г. Душа и формы. С. 54–55. Ср.: РА, 258.

⁴⁰ В 1-м издании этот текст был частью большого раздела под общим названием «Комический герой», от которого во 2-м издании осталось лишь обсуждение «Метафизики трагедии».

⁴¹ В переписке Лукача и Блоха тематика трагедии тоже обсуждается, но лишь в одном письме, где Блох рассуждает конспективно и очень общо (Br I, 40–41).

нельзя определить иначе, кроме как исходящее всецело отсюда и возвращающееся, имманентное, совершенно немистическое принуждение к форме, к хоросу, к гешталту и к тому, что для Я наступает окончательный срок (GU2, 274–275).

Подобно Лукачу (и Беньямину) Блох не затрагивает аристотелевские темы страха и сострадания зрителей, его интересует не столько поэтика трагедии, сколько философия трагического. Ему важно, что трагедия (в том идеальном виде, в каком ее проповедует Лукач) есть продукт мира, в котором нет Бога или судьбы как *внешней* необходимости, правящей героями, словно марионетками. То, что Бог покидает сцену, но остается зрителем, — «не только единственно возможное новое благочестие, но и историческая, утопическая возможность трагических эпох, времен, покинутых небесами» (GU2, 275). Трагедия для Блоха, как и для Лукача, возможна лишь в расколдованном мире — именно такой представляла им современная эпоха, что отличало их эстетику и философию истории от мифологического профетизма ницшеанской теории трагедии. Бог покинул этот мир, но остался зрителем — двусмысленное положение, для которого возможны различные интерпретации, но только не ницшеанская. В частности, эта идея, с которой начинается «Метафизика трагедии», может пониматься как замена божественного начала надындивидуальной художественной формой, служащей образцом для человека, средством и одновременно целью радикального преобразования его жизни.

Трагический герой, присвоив себе смерть, будучи открыт судьбе, побеждает свою виновность и свой грех. Но Блох пишет, что если рассматривать эту имманентность смерти с исторической и религиозной точек зрения, то осмысленность ей может придать лишь некое кармическое учение, связывающее судьбу с чем-то фундаментальным, предшествовавшим жизни героя. Проблема, которая интересует в трагедии Блоха и решения которой у Лукача он не находит, — это проблема *внешнего мира*, оставленного Богом и исполненного зла. Лишь когда этот мир абсолютно безразличен к лукачевскому герою трагедии, последний способен обособиться, выделиться из мира. Но мир — не просто пассивный фон трагедии, Блох не может поступиться проблемой мира как процесса, обретения «апокалиптического ядра» (GU2, 278, ср.: GU1, 71). В таком живом и нестабильном

окружении возвышенная лукачевская символика (в духе Стефана Георге) обесмысливается — нельзя завершить себя, не завершив всего остального мира⁴².

Блох считает, что трагедия как элемент мирового процесса изображает встречу не с самим собой (как все остальное искусство), а с сатаной, с препятствием, с «ущербом» (*Nemnis*) мира. Но за этой встречей должен последовать иной, более фундаментальный опыт — «реальная», то есть вырастающая из мира, и абсолютная встреча с самим собой. Трагический герой — не хладнокровный терминатор, давно умерший и безучастный к собственной боли (возможно, даже получающий от нее особое удовольствие). Блох упрекает Лукача в идеализации бесчувственности, в забвении «убийства, смерти и трагических сумерек» (GU2, 276), а значит, в неполноценности описываемой Лукачем идеальной трагедической формы, чуждой подлинному страданию. Позднее Блох напишет:

В теории трагедии Лукача — тогда еще неоклассицистской — умирание, даже сама гибель выпущены. И то и другое — такие же атмосферические светотени, что и жизнь в действительности переживания, глаголы, а не существенности (РН, 1376),

отступающие перед мгновением решения, которое важнее даже прометеевской дерзости трагического героя. Иначе получается, что и шекспировский Ричард III — трагическая фигура. У Блоха же возникает вопрос о том, к чему устремлен герой, какой флаг он поднял на мачту своего тонущего судна.

В «Духе утопии» Блох делает еще один ход мысли, стремясь обособиться от трагического нарциссизма лукачевской эстетики. Фактически он провозглашает, что более существенное, более фундаментальное отношение к миру, которое ближе апокалиптической и утопической тональности, — это комическое отношение. Осознание трагической основы мира, безусловно, имеет смысл, но комедия (Блох вспоминает о Данте) и комический роман (в 1-м издании «Духа утопии» в качестве образцового комического героя выступал Дон Кихот (GU1, 74–76), которого так именовал, третируя, Лукач в «Теории романа»)

⁴² Это забвение мира — темного, не поддающегося ни рационализации, ни даже мистическому озарению — важный пункт расхождений не только с Лукачем, но и с Мейстером Экхарттом. См.: *Pelletier L. Ernst Bloch à la rencontre de la phénoménologie*. S. 208.

открывают нам более глубокие тайны, показывают, что в этом мире что-то не так, что его не следует воспринимать слишком серьезно. Беспричинная радость, внезапное ощущение легкости и юмор как очень человеческая и вместе с тем творческая сила души, творящая новое бытие, а не склоняющаяся перед тем, что нам дано, ставятся у Блоха выше грубых фактов жизни и трагической судьбы, позволяют как бы изнутри разрушить будничное течение жизни⁴³.

Трагедия и ее герои находятся по ту сторону истории, они суть фигуры утопии. Их путь всегда оказывается пройден наполовину, как путь Христа, преодолевшего судьбу, но вместе с тем покорившегося ей. Историчности драмы у Блоха сопутствует ее религиозный характер:

Герой не гибнет потому, что он обрел сущность, но потому, что обрел сущность, гибнет он; лишь это превращает подлинно значительное пришествие-к-себе-самому в героизм, в категорию могущественной судьбы и трагедии, что человека, которого крошит, превозносит, и именно потому, что делает из него крошево; лишь эта сверхсубъектная соотнесенность помещает трагическое внутрь связей завершено-незавершенных, приобщает его к завершению самого себя, прерванному на полпути, к изобретению самого себя, к древнему безжалостному противостоянию Прометея, Христа, с Хранителем мира и с нечистой совестью конца времен (GU2, 282–283).

Трагедия, согласно Блоху, не может происходить лишь в потайных сферах внутреннего мира, она не есть достояние солипсиста, ведь искупление — событие космического масштаба⁴⁴. Трагический герой — это страдающий мессия, герой революции, но в лоне подлинной революционной эстетики всегда таится смех — могучее творческое начало, позволяющее всему новому, неопределенному, не случившемуся до конца — проникнуть в мир и учредить в нем свои, доселе неведомые законы. Революционерам чужды длинные, напыщенные речи, сколько бы ни было в них достоинства и самоутверждения.

Не следует забывать и о христианстве. Христианский герой — не рыцарь, бряцающий доспехами, у него совсем не царственный лик, он нищий, сын человеческий, и только в этой незаметности могут состояться его деяния (S, 53).

⁴³ Ср. также: РН, 1031–1039, где Блох берет себе в союзники и Гегеля.

⁴⁴ *Christen A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie*. S. 78.

Эстетическая позиция раннего Блоха особенно отчетливо проявилась в его неприятии законченных архитектурных форм, мертвой архитектурной рациональности, олицетворение которой он находил в египетской пирамиде. Трагедии Эрнста, видимо, тоже были для него такими кристаллами смерти, которых в утопической архитектуре — готике и барокко — не было.

Конечно, различия между Блохом и Лукачем связаны не столько с эстетикой (хотя полемика о трагедии шла именно на этом поле), сколько с онтологией. Для Блоха неприемлема провозглашенная Лукачем тирания формы⁴⁵, ему не нравится абстрактная статуарность и стерильность трагического, он не понимает, как можно объявлять произведение искусства завершенным в себе, самодовлеющим целым, почему форма не может быть историчной⁴⁶ и зачем так жестко отделять ее от жизни. Форма, по Блоху, должна служить возвышению, а точнее — углублению жизни, а

⁴⁵ См.: Münster A. Utopie, Messianismus und Apokalypse... S. 61–69. Нелучайно в «Духе утопии» Блох критикует формалистическую музыкальную эстетику Эдуарда Ганслика и понимает форму как некую внутреннюю — весьма предварительную — связь внутри материала (Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 199), страмин, пестрый ковер (понятие, использованное рано умершим другом Лукача Лео Поппером (Münster A. Op. cit. S. 171)), неотчетливое переплетение линий, доселе не расшифрованное выражение unio mystica (Lehmann G. Stramin und totale Form: Der Kunstphilosoph Georg Lukács und sein Verhältnis zu Ernst Blochs Ästhetik der Hoffnung // Weimarer Beitr. 1985. Bd. 31. S. 533–557). Г. Леманн показывает, что у Блоха форма бессильна, она не созидает реальности и не может сама по себе ее изменить. Поздний Блох вообще избегает понятия формы, вместо нее изучая подобию и аллегории (Op. cit. S. 540f.).

⁴⁶ Проблему историчности форм прекрасно сознавал и Лукач (ср. его письмо П. Эрнсту: Lukács G. Briefwechsel... S. 282), написавший «Историю развития современной драмы» и затем философско-историческую «Теорию романа». Он понимал, что в теории трагедии следует убедительно показать, чем трагическое отличается от других художественных форм. Впрочем, в метафизике трагедии Лукач ставил себе другие, более отвлеченные философские задачи. Историко-социологический анализ любого типа здесь просто неуместен. Блох же продолжает эту линию критики и в «Принципе надежды», где упрекает Лукача, в частности, в неприятии идеи жертвы как основополагающей для трагедии (идею жертвы считал центральной для трагедии и Беньямин), в удалении не только социально-исторического контекста, в котором находится драматический герой, но и традиционных идей судьбы и воздаяния (РН, 1375).

не судить ее. Иными словами, Блох предъявляет Лукачу негласный упрек в гегелевском духе, связанный в том числе и с тем, что если для Лукача главную роль в философско-эстетическом исследовании всегда играл анализ *объективаций*, то Блох в центр своей философии поставил субъекта⁴⁷ и уж затем задумался о его расширении до утопического сообщества или всечеловека. Кьеркегорово аристократическое отчаяние у Блоха с самого начала заменяется «плебейской» религиозностью⁴⁸, парадоксальной уверенностью, пафосом синтеза.

В сфере этики онтологические разногласия проявились в откaze Блоха от лукачевского «морального демонизма»: нельзя навязывать свое видение добра другому, сколь бы ни был ты уверен в этом видении, ибо чужая душа потемки, а в новом мире, который грядет, герои сегодняшнего дня могут оказаться блеклыми и никчемными (S, 54). Духовное «фюрерство», к которому был склонен Лукач, отвергается Блохом принципиально, ибо моральный абсолют не живет среди нас, и никто не может претендовать на неизменность образца — добродетель преходяща, относительна, динамична. «Пока мы лиц не обрели», пока наша сокровенная сущность не раскрыта, мы не можем притязать на духовную власть («О нравственном и духовном вожде...» (1920) // РА, 204–210). Лишь в дианозтической сфере — где своевольничает созидательное начало, где свершается аристотелевский поюзис, — возможно духовное лидерство («фюрерство») творцов, и то лишь в отношении еще не пришедшего царства абсолютной нравственности⁴⁹. В «мистической демократии» раннего Блоха лидер — сама община, незримая церковь будущего⁵⁰. Блох поэтому еще в годы дружбы считает конструкции Лукача неоправданным предвосхищением, искажающим подлинную моральную основу в душе человека.

Эта скрытая полемика возродилась в новых обстоятельствах и по иному поводу — в 1930-е годы, в спорах об экс-

⁴⁷ Radnóti S. Bloch and Lukács: Two Radical Critics in a “Godforsaken” World // *Telos*. 1975. Fall. No. 25. P. 156–166.

⁴⁸ Lehmann G. Stramin und totale Form...

⁴⁹ См.: Riedel M. Gewaltrecht des Guten? Moraldämonismus und das ursprüngliche Problem der Moral bei Bloch und Lukács // *Sinn und Form*. 1993. Hf. 3. S. 423–435.

⁵⁰ Bolz N. *Mystische Theokratie*. S. 311.

прессионизме (ставшем для Блоха подлинным искусством будущего), когда позиция Лукача стала непримиримо классицистской, а Блоха — авангардной, когда Лукач выступал ревнивым блюстителем чистоты форм (правда, уже совсем других, реалистических) и, подобно Карлу Шмитту в «Политическом романтизме»⁵¹, пригодности, «выстроенности» искусства, а Блох защищал право художника на самовыражение и право зрителя на свободу интерпретации, настаивая на том, что подлинный реалист видит в действительности не только завершенные, тотальные формы, но и разрывы, зияния, неодновременность. Произведение искусства у Блоха не есть нечто застывшее и вечное, это часть утопического процесса, постоянно переопределяющая себя и выходящая за собственные пределы. Такая эстетика очень близка, в частности, Сергею Эйзенштейну:

Произведение искусства, понимаемое динамически, и есть процесс становления образов в чувствах и разуме зрителя (...этот же динамический принцип лежит на основе подлинно живых образов, такого, казалось бы, неподвижного и статического искусства, как, например, живопись). В этом особенность подлинно живого произведения искусства и отличие его от мертвленного, где зрителю сообщают изображенные результаты некоторого протекшего процесса творчества, вместо того чтобы вовлекать его в протекающий процесс⁵².

⁵¹ См. об этом: *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 174ff.* Уйма очень точно показывает, что Лукач и Шмитт были едины в своем неприятии того соединения политического и эстетического, которое было так характерно для Блоха, едины и в стремлении к порядку и иерархии. Впрочем, нужно понимать, что Лукач-марксист не отрицал связи между литературой и обществом, а напротив, подчеркивал ее. Просто в этих отношениях художественная практика занимала подчиненное положение, тогда как у Блоха — наоборот, общественная мысль должна была идти вслед за искусством. Такого ни Лукач, ни Шмитт принять не могли.

⁵² *Эйзенштейн С.М. Монтаж (1938 г.) // Монтаж. М.: ВГИК, 1998. С. 70.* См. также: *Kessler A. Ernst Blochs Ästhetik. Fragment, Montage, Metapher. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. S. 198–207.* Экспрессионизм привлекал тогда и Бенямина, который свою книгу «Происхождение немецкой барочной драмы» писал в 1924 г. на Капри, где много общался именно с Блохом. Между прочим, Кесслер никак не затрагивает поразительное родство взглядов Бенямина и Эйзенштейна, хорошо описанное в: *Булгакова О. Теория как утопический проект // Новое лит. обозрение. 2007. № 6 (88). С. 39–79.*

Ни одну книгу, ни одну картину *нельзя дописать до конца*, любая завершенность есть лишь нечто предварительное (EZ, 250)⁵³. И если анархия жизни была для Лукача лишь бессмысленным брожением, столкновением неоднородных и равнодушных по отношению друг к другу элементов, которой были противопоставлены неизменные формы — реализованные утопии, — то Блох видел в ней предчувствие апокалиптического будущего⁵⁴. Что касается драматического искусства, то жизнь, будь она даже бессмысленной и враждебной, должна стать элементом действия, войти в трагедию. Тем художником, который создал драму такого типа и которого в 1-м издании «Духа утопии» Блох причисляет к тайновидцам, предвестникам будущего, был не Пауль Эрнст, а другой и, надо признать, более значительный автор — Август Стриндберг (GU1, 238)⁵⁵.

Блох и Лукач не создали ни общей философской системы, ни единой теории трагедии. Poleмика между ними — это не просто мелкие разногласия единомышленников, в конечном счете речь идет о фундаментальных онтологических и идеологических пристрастиях. Как философ Блох всегда был бунтовщиком, тогда как Лукач довольно быстро примирился с действительностью, имея на то основания не только политические, но и эстетические. По меткой характеристике Блоха, его другом владела страсть к порядку, к прямым линиям, заставлявшая принимать не только неоклассицизм Эрнста, но и сталинскую эстетику⁵⁶. Тоталитарность мышления, нежелание идти на компромисс в защите классики и в критике модернизма — все эти особенно-

⁵³ См. также прекрасный образ: *Rafael ohne Hände* (S, 93). Сам Блох, по воспоминаниям учеников, так же относился к собственным текстам, постоянно их переформулируя и переписывая (*Ueding G. Utopie in dürftiger Zeit... S. 189*).

⁵⁴ Блох, по-видимому, повлиял на дальнейшую эволюцию Лукача, трактовавшего пьесу Эрнста «Ариадна на Наксосе» в религиозном ключе (см.: *Thaler J. Dramatische Seelen... S. 81*). В центр интересов Лукача на некоторое время помещается драма благодати, а выход из трагедии культуры видится в религиозном мифе, в томлении по грядущему Богу, которое признается явлением более высокого порядка, чем безрелигиозная и бескомпромиссная этика трагического героя.

⁵⁵ См. также: *Jung W. The Early Aesthetic Theories of Bloch and Lukács // New German Critique. 1988. Autumn. No. 45. Spec. Iss. on Bloch and Heidegger. P. 41–54.*

⁵⁶ Interview with Ernst Bloch... P. 39.

сти лукачевского мировоззрения не позволили ему примириться не только с Блохом, но и с новыми тенденциями в философской эстетике XX в.

Вместе с тем в 1910-е годы Блоху и Лукачу удалось серьезно преобразовать господствовавший в то время в Европе теоретический дискурс и стать предшественниками эстетики совершенно нового типа. Метафизика трагедии Лукача и Ницше стала одним из исходных пунктов теории барочной драмы Бенямина, который затем (не без влияния Блоха) стал заниматься не XVII в., а современным театром, проводя аналогии между эпохой барокко и экспрессионизмом⁵⁷. Впоследствии Бенямин описывал эпический театр Брехта, стремясь с помощью понятия «застывшей диалектики» показать предельную напряженность диалектического противоречия, ломающую ладно скроенный и исправно работающий механизм исторического развития. Предметом эстетической рефлексии у Бенямина становится новый театр, далекий и от морализирования в традиции Аристотеля, и от аристократизма Эрнста, театр остранения и шока, где властвует жест, где овладение самостью не обрекает на тотальное одиночество, а приобщает зрителя к жизни коллективного революционного субъекта. Но если избирательное сродство Блоха и Бенямина в 1920–1930-е годы было очевидным, то Лукач, у которого к началу 1930-х годов почти не было «стилистических разногласий» с Советской властью, пошел по другому пути⁵⁸.

⁵⁷ Бенямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 38–41.

⁵⁸ «Интересно ли тебе, — пишет Бенямин Шолему в 1930 г., — что Эрнст Блох сейчас в Вене, у Лукача, и пытается при совершенно изменившихся обстоятельствах продолжать старые и, как кажется, весьма бесплодные дебаты?» (Briefe. Bd. 2. S. 509). Блох так и не вступил в партию, бывшую для Лукача возделенной инстанцией единения теории и практики, «формообразованием (гештальтом) пролетарского сознания» (ср.: Лукач Г. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 140).

ЭПИЗОД ВТОРОЙ: ТЕОРИЯ РОМАНА

Писатели России, чье творчество имеет всемирно-историческое значение, стремятся возвыситься над «европейским» индивидуализмом (и связанными с ним анархией, отчаянием, богооставленностью), преодолеть его в глубочайших безднах своей души и поместить в отвоеванное пространство нового человека, а с ним — новый мир⁵⁹.

В предисловии к переизданию «Теории романа» (1962) Лукач характеризует мышление Блоха (и собственное мышление 1910-х годов) как синтез «левой этики и правой теории познания». С помощью этой весьма двусмысленной формулы⁶⁰ (в самом деле, не было ли все «правое» в мышлении Лукача обусловлено этическими соображениями?⁶¹ И не был ли пролетарский активизм начала 1920-х годов, напротив, детищем бессознательного ницшеанства?⁶²) он сблизил свой прежний текст, о котором говорил с нарочитой отстраненностью, с философией Блоха, уличив последнего в том, что он так и не сумел отойти от этого странного синтеза.

«Теория романа» — которая обозначила новый этап литературной и философской деятельности Лукача — возникла зимой 1914–1915 г. как введение к готовившейся книге о Достоевском⁶³. «Дух утопии» был написан, по свидетельству автора, в конце 1915 — начале 1916 г., и Блоху, конечно же, был известен текст Лукача, хотя из писем явствует, что прочел он его лишь после публикации, когда большая часть «Духа утопии» была уже завершена.

Здесь необходимо указать на два важных обстоятельства. Во-первых, эстетическую и философскую позицию Лукача в

⁵⁹ Lukács G. Rezension: Solovjef W. Ausgewählte Werke. Bd. II. Jena, 1916 // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1916–1917. Bd. 42. S. 978.

⁶⁰ В письме Франку Бензелеру Лукач указывал, что эту формулировку он вычитал из чьей-то характеристики французского философского писателя Алена (*Benseler F. Freundschaft in der Pestzeit. Ernst Bloch und Georg Lukács // Sinn u. Form. 2002. Jg. 54. Hf. 4. S. 490*).

⁶¹ Löwy M. Le romantisme révolutionnaire de Bloch et Lukács // Réification et utopie... P. 108.

⁶² Впрочем, под «правым» можно понимать и «идеалистическое» проецирование будущего, отказ от погружения в гущу действительности и ориентацию на утопические горизонты (см.: *Schmidt B. Ernst Bloch. S. 36*).

⁶³ Книга так и не была написана. См.: *Lukács G. Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Budapest: Akademiai Kiadó, 1985*.

«Теории романа», и особенно его представления об «историко-философской» обусловленности художественных форм, можно считать своеобразным ответом на критику Блоха⁶⁴, попыткой соотносить роман и время, ему соответствующее, при этом считая эпоху слепком с ее философских достижений и мыслительных тупиков. Философия и литература не сводятся к своему историческому контексту — Лукач делает гегельянский ход: историко-философская обусловленность романа описывается как зависимость художественной формы от философского возраста, от степени философской зрелости каждой эпохи («историко-философской ситуации»⁶⁵). И если в анализе трагедии Лукач тяготеет к статичности самого жанра, к фиксации не подчиняющихся велениям времени форм искусства, то роман в этой новой интерпретации постоянно развивается, дышит в унисон с современной ему интеллектуальной средой, переделывает себя заново, сообразуясь с боем «мировых историко-философских часов»⁶⁶. Чувство истории, осознанная позиция «из собственной эпохи» роднит «Теорию романа» и «Дух утопии».

Во-вторых, констатируя утрату эпической имманентности смысла, однородности человека и мира⁶⁷, Лукач прозревает воз-

⁶⁴ Это не единственный текст, в котором Лукач предлагает альтернативу своей вневременной метафизике трагедии. Существует и работа о «не-трагической драме», не завершающейся классическим для трагедии финалом — смертью (индийские пьесы, Еврипид, Кальдерон, некоторые пьесы Шекспира, Корнеля, Расина, «Фауст» Гёте, «Пер Гюнт» Ибсена). См. новое издание: *Lukács G. Das Problem des untragischen Dramas // Jb. der Intern. Georg-Lukács-Ges. Bd. 2. Bern: Lang, 1998.*

⁶⁵ Лукач Д. Теория романа // Новое лит. обозрение. 1994. № 9. С. 71.

⁶⁶ Там же. С. 48.

⁶⁷ Эта однородность связывается у Лукача с «замкнутыми культурами» античности и средневековья. В целом такой способ рассуждения есть достояние немецкой эстетики начиная с XVIII в., ему, в частности, отдал должное молодой Гегель. Противопоставление имманентности, статичной завершенности античного мира и динамизма Нового времени, связанного с христианским мироощущением, сохранилось и в лучших образцах литературоведения XX в. См. обсуждение Гомера в: Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Унив. кн., 2000. С. 7–26. И у Лукача, и в текстах других авторов явно прослеживается общая проблематика культуры модерна: утрата целостности, отраженная в искусстве, и пути ее восстановления. Неслучайно и Лукач, и Беньямин, и Блох обращаются к опыту немецких романтиков, которые запечатлели сходную ситуацию.

можность нового эпоса, у истоков которого стоит Достоевский. Герои Достоевского — это «гностики дела»⁶⁸, пророки «второй этики» братства (призванной заменить «первую этику» долга⁶⁹), спасители человечества, готовые поступиться своей душой, но спасти мир, преодолевшие разрыв между идеей и деланием. Кстати говоря, такая трактовка творчества Достоевского вполне имеет право на существование. Например, в черновиках «Бесов» постоянно говорится о наступлении царства Божьего и обожении каждого человека, описывается опыт русских мистических сект (хлыстовства)⁷⁰. Религиозные искания героев Достоевского, этих революционеров духа, стремившихся не только обрести веру, но и перевернуть мир, как нельзя лучше соответствовали и умонастроениям Лукача и Блоха, и беспокойному времени 1910–1920-х годов. Достаточно справиться о биографии тогдашней жены Лукача — русской революционерки Елены Грабенко, которой и посвящена «Теория романа», чтобы идейный и экзистенциальный фон этой книги стал вполне наглядным.

В те времена Лукач любил повторять исступленный возглас Юдифи из одноименной драмы Геббеля: «И если Бог ставит между мною и деянием моим грех, то кем мне надо быть, чтобы от него уклониться?»⁷¹. Именно революционеры, герои романа «Конь бледный» Бориса Савинкова, готовые убить, но вместе с тем осознающие, что берут на себя грех, ибо «убийство нельзя оправдать ни при каких обстоятельствах»⁷², нужны там, где мир погряз во грехе, охвачен безумием войны и жаждет искупления. Этот мессианизм, представление о новом Боге новых времен, который еще не пришел и не принес с собой новую эпоху, но который вместе с тем, возможно, ходит среди нас, «не молнией является пред нами,

⁶⁸ Lukács G. Von der Armut am Geiste // Neue Blätter. 1912. Bd. II. Hf. 5/6. S. 74.

⁶⁹ Если первая этика диктуется социальными установлениями, то вторая — добротой души, которая для Лукача родственна внутренней одержимости.

⁷⁰ См.: Достоевский Ф.М. Полное собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 182–193.

⁷¹ Более точный перевод звучит так: «Ты поставил грех на моем пути. Кто я, чтобы оспаривать волю Твою, чтобы уклоняться от нее?» (Геббель Ф. Юдифь // Избр.: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1978. С. 152).

⁷² Лукач Д. Тактика и этика // Полит. тексты. М.: Три квадрата, 2006. С. 27.

а как гость, как близкий друг» (GU2, 244), одинаково характерен и для Лукача (с его гностическими пассажами о Боге-творце и Боге-искупителе), и для Блоха⁷³. Называя Лукача «францисканским патером» (S, 37)⁷⁴ и «абсолютным гением морали» (GU1, 347), Блох истолковывает «вторую этику» Лукача, этику общения душ поверх и помимо социальных обязанностей, как метафизику внутренней жизни, внутренней речи, обращенной к Я.

Смирение должно преодолеть стыд суетного тщеславия, чтобы увидеть наше гнусное, изъязвленное Я таким, каково оно есть, обнаженным... благоговение должно преодолеть стыд холодности, вины по отношению к нашей цели, чтобы дать нам возможность снести ослепительное сияние его славы (GU1, 348–349).

Одна из главных черт апокалиптического пророчества в «Духе утопии» — как раз достижение этой общности душ, которые совершенно обнажены друг перед другом, чей разговор ничем не скован и не ограничен — это разговор тех, кто полностью отдает себя другим.

Такое общение Лукач и Блох отыскивали именно в русской литературе. В 1940-е годы Эрих Ауэрбах, хороший знакомый Блоха, писал:

...Влияние Толстого и тем более Достоевского в Западной Европе было очень велико, и если начиная с последнего перед Первой мировой войной десятилетия во многих областях жизни... резко обострился моральный кризис и стало ощущаться предчувствие грядущих катастроф, то всему этому весьма существенно способствовало влияние реалистических писателей России⁷⁵.

Лукач особенно увлекался Достоевским⁷⁶. Герои Достоевского появляются и в «Духе утопии» (на последних страницах Блох

⁷³ Ср.: Лукач Д. Теория романа. С. 49. Представления о злом демиурге и о созданных им декорациях буквально воспроизводятся в «Духе утопии» (GU2, 335–336).

⁷⁴ Впрочем, по другой версии, речь идет не о Лукаче, а о *Максе Шелере*, с которым Блох много общался в Берне в 1917 г. (*Pelletier L. Ernst Bloch à la rencontre de la phénoménologie. S. 231*).

⁷⁵ Ауэрбах Э. Мимесис... С. 437. Ср., например, характерное появление фигуры Алеши Карамазова в решающем эпизоде «Звезды спасения» (*Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. S. 317*).

⁷⁶ См. подробнее: *Земляной С.Н. Победоносное поражение. Ненаписанная книга Георга Лукача о Достоевском // Вопр. лит. 2009. № 1. С. 9–33.*

приводит обширную цитату из «Братьев Карамазовых» и обсуждает знаменитые слова Ивана о слезинке ребенка). У Блоха они становятся фигурами апокалипсиса, причем Иван Карамазов, не приемлющий «мира Божьего», — гностическим героем. «Россия зажжет сердце, а Германия — свет в глубинах обновленного человечества» (GU1, 302–303). Это мессианское томление предстает в «Теории романа» как поиск новой формы, способной «вскрыть и воссоздать *потаенную* тотальность жизни»⁷⁷. Увидеть, внезапно ощутить эту нехватку могут только демонические личности, способные отречься «от психологических или социологических основ своего существования»⁷⁸, выйдя за пределы повседневного опыта и взяв на себя великие грехи мира, отрехшись от второй этики во имя первой.

«Апостолы из Гейдельберга» были заморожены таким прямолинейным и бескомпромиссным отношением к жизни. Лукач ассоциировал героев Достоевского с русскими террористами и анархистами (в частности, с Еленой Грабенко), а Блох — с деятелями средневековых религиозных сект (что не мешало слиянию этих исторических ассоциаций в единый гештальт — Мюнцер «вобрал в себя русского, внутреннего человека» (ТМ, 110)). Русская революционность была в то время ближе Лукачу и Блоху по сравнению, например, с французской, которую они считали слишком рассудочной, слишком близкой западной рационалистической культуре. Кроме того, на обоих мог оказать воздействие Владимир Соловьев, чьи труды переводились тогда на немецкий язык и популяризировались в Гейдельберге Федором Степуном и некоторыми другими философами из России. Рецепция русской философии у Лукача и Блоха еще ждет своих исследователей. В 1918 г. Блох не сомневался в том, что

иудеи и немцы должны оптикой нового провозглашения, измеряемой тысячекратными энергиями, зонами, вновь обозначить последнее, го-

Лукач написал в те годы и весьма характерный для его тогдашних настроений диалог «О ницете в духе» — радикальный манифест нового героя, бунтующего против логики «обычной жизни». По-видимому, именно отсюда Блох заимствует идею каст и иерархизации общества, несколько раз появляющуюся в 1-м издании «Духа утопии» (См.: GU1, 410–411).

⁷⁷ Лукач Д. Теория романа. С. 34. Курсив мой. — И. Б.

⁷⁸ Там же. С. 48.

тическое, барочное, чтобы — объединившись в такой форме с Россией, этим третьим лоном ожидания, произведения на свет Бога и мессианизма — подготавливать абсолютное время (GU1, 332).

Следы чтения Соловьева присутствуют не только у Лукача, но и — пусть весьма гипотетически — у Блоха: «Последнее, что вообще ожидает человека [за пределами всякого мира и в вечной жизни], по облику и сущности своей есть женщина» (GU2, 266)⁷⁹.

Отношение Лукача к понятийному инструментарию Блоха остается двойственным. С одной стороны, само наличие утопических чаяний признается неотъемлемой чертой всякой философии. На первых же страницах «Теории романа» при описании «замкнутых культур» сказано:

...Нет у блаженных времен философии или, что то же самое, в такие времена все люди являются философами, преследующими, как во всякой философии, утопическую цель. Ибо... в чем состоит проблема трансцендентального места, как не в том, чтобы возвести всякое движение, вырвавшееся из незримых глубин, к форме, ему неведомой, но извечной, обрядившей его в спасительную символику?⁸⁰

Да и сам роман есть всегда некое движение, стремление к разрешению противоречий, и в этом смысле обладает утопической динамикой — «внутренняя форма романа представляет собой... процесс движения проблематичного индивида к самому себе»⁸¹. Кроме того, в своей ранней «Эстетике» Лукач — очевидно, под воздействием Блоха — описывает совершенное произведение искусства как реализовавшуюся утопию⁸².

С другой стороны, Лукач постоянно атакует абстрактный утопизм, с которым потом будет отождествлять и философию

⁷⁹ Слова в скобках были в 1-м издании: GU1, 357. Впрочем, весь этот раздел книги может быть навеян не столько софиологическими мечтаниями Соловьева, сколько знакомством и общением с поэтессой Маргарете Зусман (см.: Czajka A. Das "Gespräch" der Religionen und der Messianismus. Margarete Susman und Ernst Bloch // VorSchein. Jb. 2002 der Ernst-Bloch-Assoziation. Berlin: Philo, 2003. URL: www.babelonline.net/home/003/agora/Czajka_bloch-susmann.pdf).

⁸⁰ Лукач Д. Теория романа. С. 19.

⁸¹ Там же. С. 43.

⁸² Ср.: Riedel M. Gewaltrecht des Guten?.. S. 428.

своего друга. Не стоит забывать, что Блоха в его теории утопии интересуется непрозрачностью души, он зовет нас внутрь нас самих:

У силы человеческой в hoc statu nascendi у самой есть еще ее собственная духовная тень, ее незнание глубочайших глубин в себе, и *центр* сам по себе есть еще ночь, инкогнито, брожение, вокруг которых построены вещи, люди и творения (GU2, 218).

Поскольку Лукач соотносит устройство жанра с философским контекстом, он тоже описывает процесс самоуглубления индивида, имея в виду героя романа. Томас Манн, следуя за Шопенгауэром (но, возможно, имея в виду и Лукача), пишет в связи с этим:

Когда прозаический роман выделился из эпоса, повествование вступило на путь углубления во внутреннюю жизнь и в тонкости душевных переживаний человека⁸³.

Лукач в целом не приемлет этого субъективного поворота, считает его бесплодным, солипсически-пассивным, и критикует в связи с этим романтиков (как критиковал их уже в «Душе и формах»). Обсуждая обращение ко внутренней жизни в «романе разочарования», он неслучайно затрагивает и «этическую проблему утопии»:

Способна ли эта завершающая корректировка действительности воплотиться в дела, которые, независимо от их внешнего успеха либо неудачи, доказали бы право индивида на... самовластие и не скомпрометировали бы питающего их намерения? Чисто художественное воссоздание действительности, которая соответствует такому миру мечты... — это лишь иллюзорное решение⁸⁴.

Выделяя из всех романов разочарования «Воспитание чувств» Гюстава Флобера, Лукач хвалит его за уникальный для этой формы образец эпической конкретности, достигаемой за счет *активного переживания времени* (*durée*). Время выражает у Лукача сопротивление жизни и смысла беспощадному механизму конечности. С этим сопротивлением связана судьба романа как художественной формы обезбоженного мира. Ни в драме, ни в

⁸³ Манн Т. Искусство романа // Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. М.: ГИХЛ, 1961. С. 282.

⁸⁴ Лукач Д. Теория романа. С. 59.

эпопее время не действует как таковое, это лишь объективация вечного прошлого или вечного настоящего. И только в романе сопротивление «жизненной органики» превращает упадок, увядание в источник эпической поэзии, способной отдать себе отчет в реальности этого упадка и не просто замкнуться в субъективности, но мужественно осознать и принять этот тесный и горестный мир. Более того, у Флобера Лукач видит мотивы, вполне родственные Блоху, аффективное воссоздание тотальности — надежду и воспоминание (в предисловии 1962 г. Лукач между прочим упоминает и Пруста). Воспоминание и надежда — те формы существования, с помощью которых преодолевается иллюзорность лирической субъективности, время присваивается героем и обогащает его душу, субъект возвращается к самому себе (вспомним рассуждения Блоха о встрече с самим собой в «Духе утопии»!), а роман учреждает свое собственное время. Переживание времени вообще становится конститутивным моментом романной формы. Вместе с тем Флоберу удается избежать тупиков субъективистской иллюзии и деструктивности:

В переживании этого возвращения преодолевается его лирический характер, поскольку оно ориентировано на внешний мир, на жизненную тотальность⁸⁵.

И если раньше герои романа, подобно Дон Кихоту, путешествовали в пространстве, то теперь они обживают во времени, проецируя свои помыслы и аффекты в прошлое и в будущее. От этого время не становится аналогичным пространству, как в эпосе, ибо в нем свершается качественное изменение, оно остается связанным с «единым и неповторимым жизненным потоком»⁸⁶.

Любопытный момент: Ф. Джеймсон показал, что идеальной парадигмой утопической герменевтики Блоха могут служить как раз романы Пруста — эти изысканные протоколы душевных переживаний⁸⁷. Обостренное чувство времени, универсализация чувств, подчинение им всего окружающего мира, неизбежное отклонение реального будущего от ожидаемого в душе («Надежды всегда обманываются» — говорил Блох, ибо втор-

⁸⁵ Там же. С. 66.

⁸⁶ Там же. С. 64.

⁸⁷ *Jameson F. Marxism and Form*. P. 151–156.

жение утопии в реальность принципиально изменяет мир, и мы не способны ни пережить, ни проанализировать радикально новое прежде, чем оно осуществится), восприятие настоящего как сырого материала, совокупности фрагментов, из которых лишь субъективным усилием можно «собрать» истинный опыт, особая роль искусства и языка в этом собирании, в подлинном переживании времени (в том числе и прошлого) — вот общие темы Пруста и Блоха⁸⁸. В этом смысле характеристика «романтизма разочарования» у Лукача удивительно точно разъясняет некоторые черты этой идейной установки:

[Н]адежда... — это не абстрактное, отрешенное от бытия искусственное создание, оскверняемое и обесцениваемое жизненной неудачей; она сама является частью жизни, сама принимает ее формы и пытается сделать ее краше, хотя жизнь всякий раз ее обманывает... Странный, печальный парадокс: жизненная неудача становится источником ценности, осмыслением и переживанием того, в чем отказала жизнь: из этого источника как будто бы даже проистекает полнота жизни. Изображается полное отсутствие осуществленного смысла, зато это изображение поднимается до уровня богатой и завершенной полноты, до истинной тотальности жизни⁸⁹.

Казалось бы, Блоха воспоминание интересоваться не должно, ему важнее надежда. Однако и то и другое встраиваются в утопическую философию постольку, поскольку в них возникает нечто непредвиденное, поскольку с воспоминанием мы можем связать аффективный центр нашей текущей жизненной ситуации и вообще соприкоснуться с сутью времени, которое ни у Лукача, ни у Блоха отнюдь не мыслится лишь как сила разрушения и распада.

Романы Толстого в интерпретации Лукача тоже могут служить иллюстрацией некоторых черт мышления Блоха — это касается непосредственного единения с природой, возвращения к материальности, служащего залогом эпической целостности

⁸⁸ Блох в своих текстах сам иногда приводил в пример Пруста — в связи с реабилитацией «буржуазной» литературы, а также в связи с Беньямином, чье имя в Германии часто ассоциировалось именно с Прустом — и формально (как переводчика), и по существу. Ср. краткую характеристику в «Наследии нашей эпохи», где мир Пруста описывается как попытка вернуть время, которое, даже когда его переживали, уже ушло, и попытка держать отчет перед судьей, которого уже нет (EZ, 242–243).

⁸⁹ Лукач Д. Теория романа. С. 65.

романа, которая, впрочем, открывается героям Толстого лишь в «немногих, истинно великих моментах» (Лукач вспоминает о поле Аустерлица⁹⁰).

Человек выступает как человек (у Толстого. — И. Б.)... именно в сфере сугубо душевной действительности, и если она предстает как наивно переживаемая очевидность, как единственно подлинная действительность, то может возникнуть новая и завершенная тотальность всех возможных в ней субстанций и отношений, которая так же превзойдет нашу разорванную действительность... как наш двойственный мир — социальный и «внутренний» — превзошел мир природы. Но само искусство не в силах осуществить такое преобразование: большая эпика — это форма, зависящая от конкретного исторического момента, и всякая попытка изображать утопическое как сущее может лишь разрушать эту форму, но не создавать новую действительность⁹¹.

Ожидание нового у Лукача в данном случае не выходит за пределы исследования литературы. В «Духе утопии» такой подход подвергается критике, причем не как метафизическая, а как эстетическая программа. Критикуя в целом интерпретацию искусства в формально-техническом смысле, утверждая, что при таком подходе не избежать произвольности и поверхностности, Блох касается и Лукача, причем говорит об историческом анализе художественных форм.

Не следует... полагать, что под отдельные способы выражения можно всякий раз подвести самоочевидную основу, преподнося их исторически; что формы романа, диалога и других способов проявить талант можно рассматривать так, словно они закреплены на вращающемся небосводе историко-философской духовности, на котором появляются и исчезают возможные формы высказывания; что, таким образом, история художественных форм, а тем самым и чуждоностей (Washeiten) переосмысливается как история «того, как» (Wieheiten) в духе средневекового реализма (GU2, 147).

Адресат этой полемики очевиден. Имманентности искусства и анализу эстетических объективаций Блох противопоставляет трансцендентность религии, стремление прояснить загадку

⁹⁰ Эти же примеры из «Войны и мира» и у постели больной Анны Карениной впоследствии появляются и в «Принципе надежды» (РН, 1389–1390).

⁹¹ Лукач Д. Теория романа. С. 77–78.

внутреннего мира и герменевтику еще не проявленных смыслов в открытой и подвижной вселенной (но прежде всего и вернее всего — в музыке, этой «единственной субъективной теургии» (GU2, 208), совсем не такой бессильной, как искусство у Лукача). Иными словами, речь идет уже об иной эстетической программе, в которой, например, греческий мир уступает место готике, лучше отражающей утопический императив.

Кроме того, нельзя не заметить и более явных различий⁹². «Теория романа» начинается так: «Блаженны времена, для которых звездное небо становится картой дорог — и торных, и еще не проторенных, — дорог, освещенных светом этих звезд»⁹³. Это утопия, принадлежащая навсегда ушедшему прошлому. У Блоха совершенно другой зачин: 1-е издание «Духа утопии» начинается со слов: «И как же?» (Wie nun?) (GU1, 9). Как жить дальше, в какое будущее смотреть и как это делать? И хотя у Блоха тоже порой заходит речь о временах, «когда боги были близко» (GU1, 183)⁹⁴, но он сразу же переносит акцент на искусство как предвестник нового времени, смело перешагивая через пропасть, на одной стороне которой — душа, а на другой — деяние, не засматриваясь, как Лукач, в эту бездну и не констатируя непримиримых противоречий между великими мгновениями в литературе и обретением иной действительности.

Сравнение подходов Блоха и Лукача к другому жанру — к сказке — помогает точнее охарактеризовать разницу их эстетических взглядов в те годы⁹⁵. Для Лукача сказка — это символ ушедшей, доисторической эпохи, а возвращение сказки, происходившее на рубеже веков, он осмысляет как возможность новой реальности, соразмерной бесконечности душевной жизни. Сказка совершенно гетерогенна рациональному, «настоящему» положению вещей, она создает инородный мир. Блох же помещает ее во время, не приемля неизменности сказки, ее застывания, настаивая на возможностях постоянной ее переинтерпре-

⁹² См.: *Harth D. Gesellschaftsdämmerung in Heidelberg. Zur Kritik der Moderne in Lukács' und Blochs Frühschriften // Auch eine Geschichte der Univ. Heidelberg. Mannheim: Edition Quadrat, 1985. S. 252.*

⁹³ *Лукач Д. Теория романа. С. 19.*

⁹⁴ Он даже говорит об эпопее как о приключении, о путешествии души по незавершенному миру, о пути ее к неизведанному концу (GU1, 255).

⁹⁵ *Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 201ff.*

тации и при этом в своей эстетике почти никакого внимания не уделяя роману.

Нельзя сказать, что Лукач не понимал опасности фетишизации формы, напротив, он признавал, что

слишком сильное желание разрешить диссонанс, признать его и упрятать в форму ведет к преждевременным заключениям, что оборачивается распадом формы на разнородные части, поскольку хрупкость, прикрытая лишь внешне и не преодоленная... обнаруживается как не переработанное сырье⁹⁶.

Он понимал, что мир не завершен, уязвим, что чисто эстетическое решение здесь непригодно, но пока социально-философского решения проблемы не найдено, путь к преодолению абстракции лежит через обнаружение, описание, нарратив. Следует *рассказать* об упадке целостного мира, проследить судьбу этого вселенского диссонанса, чтобы хоть как-то выжить в «эпоху абсолютной греховности». На долю же автора остается ирония — «негативная мистика безбожных времен», «свобода писателя по отношению к Богу»⁹⁷.

И последний, но не менее важный момент. Чуть позднее, чем Лукач и Блох, в ином — но сформированном, как и у них, неокантианством и философией жизни — философском контексте похожую эволюцию проделал *Михаил Бахтин*. Здесь мы можем лишь пунктирно обозначить те существенные соответствия между эстетической полемикой Лукача и Блоха, с одной стороны, и внутренним развитием эстетики словесного творчества у Бахтина — с другой⁹⁸. В книге «Автор и герой в эстетической деятельности» Бахтин, как известно, выстраивает концепцию «внезаходимости» и противопоставляет эстетическую *данность* этической или религиозной *заданности*, готовое бытие героя — «еще-не-бытию» человека, созерцающего собственную жизнь изнутри себя:

⁹⁶ Лукач Д. Теория романа. С. 39. Этот формализм преодолевается Лукачем довольно быстро, ср. пассаж из письма к Паулю Эрнсту от 14 апреля 1915 г., написанный совершенно в стиле Блоха и, возможно, навеянный разговорами с ним, где говорится, что подлинно существенное — это лишь мы сами, наша душа, а не художественный образ.

⁹⁷ Лукач Д. Теория романа. С. 48, 49.

⁹⁸ См. самое подробное на сегодняшний день исследование, где, однако, о Блохе речи не идет: *Tihanov G. The Master and the Slave. Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.*

Мое определение самого себя дано мне (вернее, дано как задание, данность заданности) не в категориях временного бытия, а в категориях *еще-не-бытия*, в категориях цели и смысла, в смысловом будущем⁹⁹.

Интересно здесь, конечно, не совпадение слов (книга, так и не вышедшая при жизни Бахтина, Блоху, который о Бахтине ничего не знал, разумеется, известна не была), а пересечение идей. Те ходы мысли, которые Блох использует в метафизике темного мгновения, теоретико-познавательная тема субъективности, не ясной для самой себя, несущей в себе нерационализируемый утопический «избыток», у Бахтина становится темой сугубо эстетической, описывается как незавершенность героя из самого себя, но возможность такого «милующего» завершения со стороны автора. Эту возможность — и теоретико-познавательную, и онтологическую — Блох «Духа утопии» обсуждает лишь в перспективе апокалипсиса, а в поздних работах и вовсе отказывается от нее. Что касается эстетики Блоха, то она оказывается принципиально внеэстетической, точнее Блох, если судить его по принципам «Автора и героя...», разрабатывает не *эстетику формы* (ибо любая форма завершена, живет в органике ритма), а *эстетику творческого акта*, осознания принципиальной несоизмеримости долженствования и бытия, дерзновения, устремленного в «абсолютное будущее, не в то будущее, которое оставит все на своих местах, а которое должно наконец исполнить, свершить, будущее, которое мы *противопоставляем* настоящему и прошлому как спасение, преобразование и искупление, то есть будущее... как... то, чего еще ценностно нет, что еще не предопределено... не загрязнено бытием-данностью, чисто от него, неподкупно и несвязанно-идеально, однако не гносеологически-теоретически, а практически — как долженствование»¹⁰⁰.

Возможно, сам того не желая, Лукач запечатлел в теории романа все те кризисные моменты, которые были присущи его времени, — распад целостности, потерю субъекта, размывание традиционных литературных форм. По-видимому, уже тогда его эстетика легко переходила в философию истории, и форма, про-

⁹⁹ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 115–116. Ср. со с. 117–118.

¹⁰⁰ Там же. С. 110–111.

творечащая жизни, одновременно оборачивалась недвусмысленным указанием на то, как эту жизнь поменять (пусть такая перемена внутри романной формы и оказывалась невозможной). Но в результате, признав вслед за Гегелем всю важность точной и неукоснительной настроенности по отношению к эпохе, Лукач до конца осуществил этот философско-исторический переход — в «Истории и классовом сознании».

ЭПИЗОД ТРЕТИЙ: ТОТАЛЬНОСТЬ И ОВЕЩЕСТВЛЕНИЕ

В 1923 г. вышла книга Лукача «История и классовое сознание», до сих пор во многом определяющая для леворадикальной политической мысли во всем мире. Это последняя работа Лукача, в которой можно более или менее отчетливо проследить влияние Блоха, после нее бывшие друзья окончательно разошлись. Они, конечно, продолжали читать друг друга, но романтической софилософии у них больше не было. (Остались, правда, общие темы, об одной из которых — в связи с Гегелем и Гёте — будет сказано ниже.)

Сложное интеллектуальное становление молодого Лукача можно, несколько упрощая, описать как поиск абсолютной, всецело имманентной инстанции смысла. Через вневременную и внеисторичную этику и эстетику «Души и форм» Лукач шел к «Теории романа», показав путь к тотальности, утрата которой ощущалась им чрезвычайно остро и стала конститутивным принципом самой романной формы, а от «Теории романа» — к «Истории и классовому сознанию», где намечаются весьма четкие пути обретения единства субъекта и объекта, преодоления чуждых, овеществленных форм, довлеющих над человеком, наконец, возвращение прежней, «органичной» культуры¹⁰¹. Разобщенность человека и мира отныне мыслится Лукачем не как метафизическая данность, а как совокупность преходящих социально-исторических обстоятельств¹⁰², которую можно преодолеть. Вместе с ней, по мысли Лукача, можно ликвидировать несоответствие субъективных этических идеалов реальностям буржуазной жизни.

¹⁰¹ См. характерную статью, написанную в одно время с работами из «Истории и классового сознания»: Лукач Д. Старая культура и новая культура // Лукач Д. Полит. тексты. С. 151–172.

¹⁰² Jameson F. Marxism and Form... P. 182.

Суть тех изменений, которые ощутили европейские интеллектуалы, прочитав (в разное время — в 1920-е или в 1960-е годы) книгу Лукача, очевидно, сводится к новому пониманию марксизма и диалектического метода. Всесторонне рассмотреть эти темы здесь нет никакой возможности¹⁰³. Но показать идейные сближения и разногласия в контексте этой книги совершенно необходимо, ибо без нее философский замысел Блоха, несомненно, выглядел бы иначе.

Сам Лукач назвал свою работу гегельянской, именно в этом видел ее заслугу и Блох, который, однако, пронизательно замечает, что Лукач не только «перегегельянствовал» Гегеля, не только обосновал гегельянское происхождение мышления Маркса, но и переосмыслил само представление о диалектике. В чем суть этого переосмысления?

В рецензии на «Историю и классовое сознание» (под названием «Актуальность и утопия») Блох пишет, что в книге Лукача «мгновение... возвышается, становясь моментом принятия решения, прозрения тотальности» (РА, 600). У Лукача возникает напряжение между гегелевской философско-исторической конструкцией и гегельянством новой выделки, между закономерностью поступательного историко-материалистического движения и мессианизмом пролетариата. В гегельянстве, в революционной концепции тотальности и Лукач, и Блох увидели лекарство против позитивизма и вульгарного рассудочного мышления, против рационалистической схематики. Лукач, помимо этого, связывал с категорией тотальности надежду на радикальное обновление марксистской теории¹⁰⁴, а для Блоха более важную роль, конечно, играли его собственные сюжеты — тьма проживаемого мгновения, «теперь», идея взаимопроникновения субъекта и объекта в «тайном лике человеческом» (РА, 600). И конечно же — революционный субъект, апостол истории, благодаря которому преодолеваются враждебные внутреннему миру социальные условия и установления.

Почему Лукач быстро охладел к «Истории и классовому сознанию»? Сам автор дал ответ на этот вопрос в предисловии

¹⁰³ Это хорошо сделано в других работах (в том числе и на русском языке — А. Дмитриевым, С. Земляным, С. Поцелуевым и М. Хевеши).

¹⁰⁴ См.: *Jay M. Lukács, Bloch et la lutte pour un concept marxiste de totalité // Réification et utopie...*

1967 г., где показал, что понятие практики, столь важное для нового понимания истории и революции, не имело должных материалистических оснований. Обретение тотальности, как и в предшествующих работах Лукача, оставалось чисто *сознательным*¹⁰⁵, пролетариат, этот обездоленный мессия, должен был увидеть свое маргинальное положение, *понять*, что он, находясь в самом центре производства и воспроизводства капиталистических отношений, стал судьбой капитализма и вместе с тем обозначил пределы этого общества, за которые необходимо выйти, получил возможность посмотреть на него со стороны и осознать его преходящий характер. Лишь воля пролетариата к «демократическому миропорядку» превращает его «в социалистического Спасителя человечества, и без этого мессианского пафоса непредставим был бы весь триумфальный путь социал-демократии»¹⁰⁶. Вслед за Гегелем Лукач видит в историческом процессе реализацию неких идей, а точнее — превращение конкретных социальных классов в идеи, ибо и пролетариат, и буржуазия суть моменты исторически развивающейся тотальности общества¹⁰⁷. Но само обретение этой тотальности виделось Лукачу как некий спонтанный и вообще говоря случайный акт, «превращение “вмененного” сознания в революционную практику... оказывается здесь самым натуральным чудом»¹⁰⁸ — пишет он в 1967 г., оглядываясь в прошлое и безуспешно пытаясь

¹⁰⁵ «...Какими бы прочными и зверски материальными ни были в отдельных случаях правила общественного принуждения, тем не менее *власть в каждом обществе все-таки является по существу духовной властью*, от которой нас может освободить лишь познание. А именно не чисто абстрактное, остающееся лишь в головах познание (им обладали многие “социалисты”), а познание, вошедшее в плоть и кровь, или, говоря словами Маркса, “практически критическая деятельность”» (Лукач Г. История и классовое сознание. С. 338).

¹⁰⁶ Лукач Д. Большевизм как моральная проблема // Лукач Д. Полит. тексты. С. 8.

¹⁰⁷ См., например, следующий характерный гегельянский пассаж: «Но когда... простое противоречие поднимается до сознательно-диалектического противоречия, когда осознание становится переходным пунктом практики, тогда... проявляется... сущностная специфика пролетарской диалектики: поскольку сознание является тут не сознанием противостоящего ему предмета, а самосознанием предмета, постольку акт осознания *изменяет форму предметности его объекта*» (Лукач Г. История и классовое сознание. С. 261).

¹⁰⁸ Там же. С. 79.

отделить зерна от плевел. Но сегодня это прошлое прочитывается уже в совершенно иной оптике:

Юнгер и Блох, Лукач и Шмитт — им было очевидно, что кризис модерна должен был закончиться. Они мыслят финал современного, современного общества: финал в непревзойденной мощи, в которой сочленяются первоначальное переживание и тончайшее чутье в умении управлять современностью, у Юнгера, — финал в озаренном Мы той общины, которая взрывает логику государства, созданного нуждой, у Блоха, — финал в реальной эстетике коллективного субъекта, обнаруживающего свою тотальную форму, у Лукача, — финал в окончательно обеспеченной гомогенности конкретного государственного порядка, у Шмитта¹⁰⁹.

(Здесь у В. Эсбаха имя Блоха стоит в одном ряду с Эрнстом Юнгером, автором известной книги «Сердце искателя приключений». Сколь бы ни различались реальные — жизненные и политические — приключения Блоха и Юнгера, нет сомнения, что само *приключение*¹¹⁰ было одним из главных, но почти не поименованных героев «философии надежды».)

А. Дмитриев очень точно замечает, что пролетариат у Лукача становится похож на Мюнхгаузена, который вытаскивает себя за волосы из болота¹¹¹. Эта замкнутая на себя структура аргументации очень напоминает логику фихтеанского наукоучения, в котором интеллектуальный активизм увлечен процессом самообоснования. «Что есть пролетариат?» — спросим мы у Лукача эпохи «Истории и классового сознания». — «Тождественный субъект-объект исторического процесса, обретающий сознательность», — ответит нам он. — «Что такое сознание пролетариата?» — «Зримо это сознание предстает перед нами как партия, сознательно организованное единство теории и практики». — «Чем должен руководствоваться пролетариат?» — «Всемирно-историческим интересом социальной тотальности, который только он и способен обнаружить, пробив окно в новую, постреволюционную эпоху». — «Как увидеть

¹⁰⁹ Eßbach W. Radikalismus und Modernität bei Jünger und Bloch, Lukács und Schmitt // Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage. Fr.a.M.: Campus, 1994. S. 232.

¹¹⁰ Зиммель Г. Приключение // Избр.: в 2 т. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996.

¹¹¹ Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата... С. 172.

эту новую эпоху?» — «Утвердить ее действием, ибо действительность истории “не есть, она становится”»¹¹². В этом круге понятий, отсылающих друг к другу, и движется мысль венгерского революционера.

Считая, что история может повернуться в другую сторону, что все зависит от сознания и воли пролетариата, Лукач жестко критикует всех противников революционного насилия (что в 1923 г., очевидно, уже было анахронизмом)¹¹³, всех, кто подчиняет политическое начало экономическому. Блох, конечно, тоже видит в революции мгновенное апокалиптическое прозрение, с Лукачем тех лет его объединяют волонтаризм и активизм в понимании революции и революционного субъекта:

Сколько бы ни конструировал Маркс... то историко-философское положение, согласно которому пролетариат, борясь за собственные классовые интересы, добивается освобождения мира — в момент принятия решения, в момент решающего выбора — а такой момент сейчас перед нами, — неизбежной становится необходимость четко видеть различие между бездушной эмпирической истиной и человеческой, утопической, этической волей,

— писал Лукач в 1918 г.¹¹⁴ Очевидно, что позднейшее различие «теплого» и «холодного» течений в марксизме у Блоха тоже восходит к этим темам из «Истории и классового сознания»¹¹⁵.

¹¹² Лукач Г. История и классовое сознание. С. 284. Хотя Лукач упрекает Фихте и Гегеля в идеализме, он признает, что у Фихте «пробивает себе путь философская тенденция к выработке такой концепции субъекта, благодаря которой он может мыслиться как создатель тотальности содержания» (с. 214). Ср.: *Rockmore T. Fichte, Lask, and Lukács's Hegelian Marxism // J. of the History of Philosophy. 1992. Vol. 30. No. 4. P. 557–577.*

¹¹³ См., например, критику весьма трезвой позиции Розы Люксембург: Лукач Д. История и классовое сознание. С. 346–364. Примечательно, что активизм Лукача формулировался в лучших традициях тогдашних (и более ранних) политических выступлений экспрессионистов, которых он потом так нещадно критиковал (*Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 194*).

¹¹⁴ Лукач Д. Большевик как моральная проблема // Лукач Д. Полит. тексты. С. 9.

¹¹⁵ «Если неудовлетворенная потребность — это побуждение и движущая сила диалектико-материального движения, то — на основании того же самого, еще не явленного содержания — тотальность (еще) не существующего всего является его скрепляющей и объединяющей целью» (SO, 512).

Идея овеществления и вообще марксистские мотивы отныне будут постоянно присутствовать в текстах Блоха. В частности, он вполне разделял противопоставление количественно познаваемого, готового мира овеществления¹¹⁶, в котором обитает позитивная наука, и мира истории, где возникает нечто качественно новое, причем Блох берется осмыслять эти подвижные формы исторического бытия с помощью набора марксистских понятий.

Например, он пишет, что хотя буржуазию можно представить себе *деятельной*, это не значит, что в действии своем она воплощает истину, ибо ее деятельность спровоцирована калькулируемым интересом, который мотивирует буржуазного предпринимателя или работника постольку, поскольку он есть часть огромного капиталистического механизма (РА, 602).

Качественное своеобразие неовещественного мира есть не только загадка и граница буржуазного мышления — это граница капитализма как такового. Наука в овеществленном мире (Лукач имеет в виду, в частности, социально-экономические теории) в силу своей методологической ограниченности (изучения лишь данных, готовых форм, непонимания взаимосвязи познания и преобразования социального мира¹¹⁷) неспособна подняться над «фактами», увидеть тенденцию или «объективную возможность»¹¹⁸ — связующее звено между тенденцией и практикой. Поэтому для нее мир материи непроницаем, иррациона-

¹¹⁶ Следует упомянуть и о том, что концепцию овеществления Лукач и Блох воспринимали прежде всего сквозь призму «Философии денег» Зиммеля и теории рационализации Вебера. От своих учителей оба они отошли и оба, хотя и разными путями и с разными результатами, пришли к Гегелю и Марксу.

¹¹⁷ Сюда же относится склонность буржуазной науки к классификации, формализации, к упорядочиванию данного и — как отражение капиталистического разделения труда — к аналитическому расчленению социального целого (тотальности) и к специализации. См.: Лукач Г. История и классовое сознание. С. 198; РА, 603.

¹¹⁸ Понятие объективной возможности встречается еще у Вебера (см., например: Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Избр. произв. С. 510, 545, со ссылкой на правоведа Густава Радбруха). Как верно замечает А. Дмитриев вслед за М. Джемсом (*Jay M. Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1984. P. 60), у Лукача (а равным образом — и у Блоха) эта сугубо методологическая категория онтологизируется.

лен, и где-то на поверхности материи, на границах этого хаоса, она конструирует свои фантомные миры. Несмотря на то что иногда, в моменты кризиса, хрупкость системы обнаруживается со всей очевидностью, иного пути познания у буржуазной науки нет. Философское отражение этой ситуации описано Лукачем как проблема вещи-в-себе, которая на самом деле перерастает в проблему тотальности, постижения действительности в целом. И если Кант отодвигает эту проблему в бесконечность, то здесь ее решение ассоциируется с революционным переворотом как единственным способом адекватного постижения общества. Задача познания перерастает в задачу «процессуального возвышения фактов» (РА, 611) и преобразования действительности, для которого наконец-то находится подходящий субъект.

Впоследствии в интервью Блох говорил, что многое в их совместном философствовании — идеи «тьмы переживаемого мгновения», неосознанного знания, объективной возможности, утопии — было отражено Лукачем в «Истории и классовом сознании». Характеризуя достижение пролетариатом точки зрения тотальности, Лукач пишет:

Конкретные «Здесь» и «Теперь», на которые распадается процесс, больше не являются мимолетным, непостижимым мгновением, прощмыгивающей непосредственностью, а суть момент глубочайшего... опосредствования, момент решения, момент рождения нового. Пока человек — созерцательно и контемплативно — направляет свой интерес на прошлое или будущее, они превращаются в застывшее, чуждое бытие, и между субъектом и объектом разверзается непреодолимое «вредное пространство» современности. И только если человек оказывается в состоянии постичь современность как становление, познавая в ней те тенденции, исходя из диалектической противоположности которых он в состоянии *творить* будущее, это будущее — будущее как становление — становится *его* будущим. Лишь тот, кто призван и кто стремится приблизить будущее, может увидеть конкретную истину современности. «Ибо истина, — заявляет Гегель, — состоит в том, чтобы вести себя в сфере предметности не так, как будто это нечто чуждое»¹¹⁹.

В этой обширной цитате мы находим те самые пункты, в которых сходились Блох и Лукач, и прежде всего *внимание к современности*, потребность в утверждении актуального политического решения — действия. Возможно, благодаря этим смыслам

¹¹⁹ Лукач Г. История и классовое сознание. С. 284–285.

именно марксизм стал необходимым методологическим ориентиром не только для Блоха (для которого в 1914–1915 гг., когда создавался «Дух утопии», Маркс был всего лишь одной из фигур апокалипсиса), но и для Бенямина¹²⁰. Исторический момент здесь не случаен, а постигается со всей подобающей исторической тотальности всеобщностью.

Блох в своей рецензии, изложив взгляды Лукача, пишет, что последний открывает в историческом измерении проблему близости субъекта самому себе, понимания и опознания себя как экзистирующего, противопоставляя такое «теперь» гегелевской феноменологии чувственной достоверности, в которой «теперь» предстает лишь как начало движения. У Лукача же, согласно Блоху, речь идет о «середине», о сердцевине исторического процесса, изнутри которого, опознавая его тенденции, пролетариат способен творить, а потому и присваивать себе будущее¹²¹. Этот исторический субъект описывается у Блоха в виде «проблемы нас» (GU2, 249) — душа, обнаруживая в себе божественную искру, стремится раскрыть тайну мира, достичь еще не реализовавшегося утопического единства, в котором субъект и объект поворачиваются друг к другу. Лукач же превращается в одного из пророков такой подлинной современности и ставится в один ряд с Шагалом, Шёнбергом и Дёблином — новыми именами в живописи, музыке и литературе (РА, 600).

Конечно, необходимо добавить некоторые оговорки, и прежде всего те, которые приводит сам Блох. Ему здесь, как и в «Метафизике трагедии», претит ограничение и чрезмерная тотализация, он не может исключить из утопического пространства природу, благодаря которой в нем появляется неопределенность, динамика и не возникает потребности силой (или чудом) переводить теорию в практику. Под натиском экспансивной социологической «гомогенизации» гибнут жизнь, природа и элементы «дианоэтического постижения, почти всегда экс-

¹²⁰ «В мартовском номере “Нового Меркурия”, — пишет Бенямин Шолему с Капри в 1924 г., — Блох отрецензировал “Историю и классовое сознание” Лукача. Рецензию я считаю, пожалуй, лучшим из того, что он сделал с давних пор, а саму книгу — чрезвычайно важной, особенно для меня» (Briefe. Bd. 1. S. 350).

¹²¹ Проникновение в центр исторических событий — такую задачу в 1960-е годы поставит и Люсьен Гольдман в своей незаконченной книге «Лукач и Хайдеггер».

центрические» (РА, 618). Блох пишет об особых сферах исторического бытия, таких, например, как системы естественного права или классическое искусство, которые в каждую историческую эпоху подлежат новой трактовке, становятся проблемой и потому не поддаются историко-материалистической схематизации, не редуцируются к социальному. Блох здесь впервые пишет о том, что и в природе есть субъективность (по аналогии с трудящимся субъектом как творцом истории), которая еще не обнаружила себя в полной мере¹²². Натурфилософская спекуляция едва ли совместима с марксизмом «Истории и классового сознания».

Интересно, что в 1-м издании «Духа утопии» и в «Томасе Мюнцере» Блох вполне в духе гностиков понимает физическую природу как чуждую оболочку, которая должна быть преодолена утопическим сознанием (GU2, 13)¹²³, а Лукач в «Теории романа», различая «первую» и «вторую» природу (то есть мир духовных объективаций, ставший чуждым душе), констатирует:

Чуждый характер этой второй природы по сравнению с первой, свойственное новому времени сентиментальное чувство природы — все это выражает собой сознание того, что созданная человеком окружающая среда превратилась из отчего дома в тюрьму. Пока структуры, созданные людьми для человека, действительно к нему приспособлены, они остаются его естественным и необходимым обиталищем; в душе человека не может поселиться какое-нибудь томление, для которого природа стала бы предметом поисков и обретений. Первая природа, составляющая закон для чистого познания и утешение для чистого чувства, есть не что иное, как историко-философское выражение взаимного отчуждения человека и созданных им структур¹²⁴.

¹²² Ср.: Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 271. Для Лукача-марксиста такая конструкция означала бы лишь неоправданную антропоморфизацию природы.

¹²³ Ср. также письмо Лукачу от 19.07.1911 (Br I, 45–48). Б. Шмидт, проследившая эволюцию взглядов Блоха, пишет, что если в «Духе утопии» он предлагал «выстраивать себя в неизвестность», в синеву небес, то книгу о Томасе Мюнцере заканчивает уже иначе — теперь его волнует «темная, тяжкая земля» (*Schmidt B. Ernst Bloch. S. 20*). Правда, уже в «Духе утопии» Блох пишет об апокалиптической возможности конца природы, физической смерти Вселенной (*Ibid. S. 118, ср.: GU1, 438*), а монографию о Мюнцере для собрания сочинений он серьезно отредактировал.

¹²⁴ Лукач Д. Теория романа. С. 36. См. кроме того: Он же. История и классовое сознание. С. 121, 182, 219.

Теперь же Блох высказывает интерес к природе, подразумевая, по-видимому, очевидное противоречие: в «Истории и классовом сознании» Лукач критикует представления Энгельса о том, что природе присуща диалектика¹²⁵ и говорит, что природа — это общественная категория¹²⁶. Вместе с тем такая «социологизация» противоречит отрицанию диалектики в природе¹²⁷.

Блох полагал, что излишняя тотализация выхолащивает марксизм, лишает его утопической строптивости и ведет к новой мифологии:

Тот самый человек, изгнавший всякий фетишизм из процесса производства, считавший, что он анализирует и изгоняет, словно бесов, все иррациональные стороны истории как просто нераспознанные, непонятые и потому кажущиеся судьбоносными неясные аспекты классового положения, производственного процесса; тот, кто вычеркнул из истории все мечты, все действенные утопии, все цели (Telos), имевшие хождение в религии, разрабатывает со своими «производительными силами», с расчетливостью «производственного процесса» те же самые, не в меру конститутивные идеи, тот же самый пантеизм, мифологию, придавая этому в конечном счете такую же руководящую практическую силу, какую Гегель придавал «идее», и даже такую, какую Шопенгауэр придавал своей алогичной «воле» (GU2, 301).

Здесь речь идет о Марксе, но косвенно затрагивается, конечно, и марксизм Лукача.

¹²⁵ См.: Лукач Г. История и классовое сознание. С. 120. «Недоразумения, порождаемые Энгельсовым изложением диалектики, в сущности, основаны на том, что Энгельс, следуя ложному примеру Гегеля, распространяет диалектический метод также на познание природы. Однако в познании природы не присутствуют решающие определения диалектики: взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, историческое изменение субстрата категорий как основа их изменения в мышлении и т.д.» (Там же. С. 126). Особую роль здесь сыграла фигура Вико. Идея Вико о том, что лишь созданное (порожденное) человеком может быть познано, вела Лукача к выводу: лишь диалектика имеет смысл лишь для исторической реальности (см. также: ЕМ, 62). Именно способность менять мир, направлять в нужную сторону его законы и была наследием того самого «умного идеализма», который так важно было привлечь для создания работоспособных марксистских доктрин.

¹²⁶ Лукач Г. История и классовое сознание. С. 220–221. Этой же идеи будет придерживаться впоследствии и оппонент Лукача Сартр.

¹²⁷ Schiller H.-E. Zur Kontroverse um den Totalitätsbegriff zwischen Ernst Bloch und Georg Lukács // Schiller H.-E. Bloch-Konstellationen... S. 165.

Понятие тотальности у Лукача Блох предлагает дополнить понятием сферы, которая есть «положенное в самом процессе выражение различных уровней субъект-объекта, следствие того, что основание царства — многотрудный путь, как процесс выражаемый и делимый во времени, а если полагать сферы — то как будто и в пространстве» (РА, 619). Марксизм Блоха чувствителен к неодновременности (разрывы и резкие изменения в однородном потоке истории), это поиск неких более общих, нежели социальные, онтологических оснований, протест против однозначности, акцент на неопределенности и открытости исторического процесса, возможно, намек на гегелевские идеи или на понятие ценностной сферы, заимствованное у Макса Вебера¹²⁸.

Блох мог согласиться с тем, что важнейшая задача пролетариата — познание современности, он пишет о том, что актуальность и утопия — не противоположности, что, напротив, тайна утопии — в актуальности, в мгновенном Теперь, которое нужно осветить, в котором субъекту истории необходимо утвердить самого себя, разгадав загадку будущего. Но эта разгадка во многом аффективна, интуитивна, подсознательна, именно таким способом мы можем проникнуться «синкопическим ритмом» (EZ, 395) истории. В то же время Лукач, даже в самом начале своего «пути к Марксу», — апологет рационального, познавательного начала, уже чурющийся апокалиптических фантазий и столь характерных для Блоха религиозных обертонов. И если Блох настаивает, что «душа, мессия, апокалипсис как акт пробуждения в тотальности, дают последние импульсы действия и познания, формируют априори всякой политики и культуры» (GU2, 346)¹²⁹, то Лукач, критикуя книгу Блоха о Мюнцере, пишет:

Реальные исторические действия, и как раз в их объективно революционном смысле, происходят практически целиком независимо от религиозной утопии: она не способна ни руководить ими, ни дать им конкретные цели или конкретные средства их осуществления. Следовательно, когда Эрнст Блох полагает, что такое соединение религиозности с социально-экономической революционностью преуказывает

¹²⁸ О Гегеле в этом контексте см.: GU2, 235. Веберовское понятие см., например, в: Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избр. произв. С. 312–313. Указанием на Вебера я обязан Г. Юдину.

¹²⁹ Ср. также: Jay M. *Marxism and Totality...* P. 174–195.

путь углубления «сугубо экономического» исторического материализма, он игнорирует то, что подобное углубление на самом деле уводит от подлинных глубин исторического материализма. Понимая... экономическое как объективную вещественность, которой должны быть противопоставлены душевность, внутреннее и т.д., он не замечает, что как раз подлинная общественная революция только и может быть преобразованием конкретной и реальной жизни людей, что обыкновенно именуемое «экономикой» есть не что иное, как система форм предметности этой реальной жизни. Революционные секты должны были пройти мимо этого вопроса, потому что для их исторического положения были объективно невозможными такое преобразование жизни и даже такая постановка проблемы¹³⁰.

Далее следуют известные слова о том, что не индивид, а лишь класс как тотальность способен подняться на вершину подлинного видения истории. Однако классовое сознание — которое, по Лукачу, «является не психологическим сознанием отдельных пролетариев или массово-психологическим сознанием всех их вместе, а осознанным смыслом исторического положения класса»¹³¹, то есть целостностью, лежащей выше простой данности факта, — тоже сложно совместить с реальными историческими и социальными обстоятельствами, положением пролетариата и «системой форм предметности» его реальной жизни, показав, как ему подняться на высоты его классового сознания. Именно этот переход от долженствования к бытию у Лукача все еще иррационален и произволен, и именно в этом состоит его близость Блоху, притом что последний никоим образом не исключал из рассмотрения психологию и вообще формы повседневности, а наоборот, возвышал их до философско-исторической истины.

После «Истории и классового сознания» философия Блоха становится гораздо ближе марксизму¹³², диалектика и историко-

¹³⁰ Лукач Г. История и классовое сознание. С. 274–275. Любопытно, что Лукач использует понятие утопии лишь в негативном смысле и именно в этом духе критикует книгу Блоха о Мюнцере. Различение «конкретной» и «абстрактной» утопии в последующих работах Блоха, по-видимому, спровоцировано именно критикой Лукача.

¹³¹ Там же. С. 169–170.

¹³² Исследователи расходятся во мнениях по поводу того, когда же произошел поворот Блоха к марксизму — в 1923 г., под влиянием Лукача, или значительно позднее, с приходом к власти нацистов. Первую точку зрения разделяют, в частности, П. Цудайк (*Zudeick P. Die Welt als Wirk-*

практическая конкретизация утопии составляют теперь основу его мышления, а критика плоского позитивизма, цепляющегося за «факты», обретает еще одно измерение. Человек, отказываясь подчиняться выхолощенным, фетишизированным формам социального бытия, революционизирует свою жизнь, превращает это бытие в «еще-не-бытие», в предысторию. Это революционное преодоление и тем самым возвышение человека Блох вслед за Лукачем превратил в марксистский проект. Лукач научил Блоха усматривать в обществе целое и уже после такого усмотрения намечать тотальное его преобразование, научил фиксировать искажения, возникающие в результате измены этому целостному видению.

Вместе с тем проблематичной оставалась альтернатива «имманентизму» Лукача (особенно если учесть, что следы будущего Блох предлагал отыскивать в настоящем), к тому же у Блоха тоже была различима тенденция к чрезмерной тотализации. Гораздо важнее оказалась унаследованная от Лукача идея *самоутверждения утопического*. Как измерить конкретность утопии? Как понять, сумеем ли мы ее воплотить? Ответ, который напрашивался после чтения «Истории и классового сознания» и который с тех пор вошел в интеллектуальный арсенал Блоха, выглядит примерно так: понять можно, лишь делая, утверждая утопическое, опосредуя теорию практикой. В этом самоутверждающемся праксисе, в политической борьбе и рождается истина утопического движения, которое не разворачивается по заранее утвержденному плану, а возникает из логики исторической ситуации и конкретных решений здесь и сейчас. Тем не менее такая установка у Лукача тяготела к тотальности партийных форм, а у Блоха — скорее к созидательному беспокойству и веч-

lichkeit und Möglichkeit. Die Rechtfertigung der Utopie in der Philosophie. Bonn: Bouvier, 1980) и Х.-Э. Шиллер (*Schiller H.-E. Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs*. Königstein/Ts.: Forum Academicum in d. Verl.-Gruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1982). К. Уйма (*Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne...*), апеллируя к статьям Блоха конца 1920-х годов и следуя Б. Дичи (*Dietschy B. Gebrochene Gegenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne*. Fr.a.M.: Vervuert, 1988), утверждает, что Блох окончательно идентифицировал себя с марксизмом лишь в начале 1930-х годов, реагируя на «коричневую угрозу» справа. Об этом свидетельствует и признание самого Блоха, например, в письме к Томасу Манну (Br II, 692–693).

ному странничеству, существенным моментом которого выступает перманентный отказ мириться с действительностью.

При этом понятие тотальности уже не было для Блоха инструментом анализа современной культуры. Если в рецензии он говорит о сферах, то в 1930-е годы начинает характеризовать современность как полое пространство (*Hohlraum*)¹³³ — то, что осталось после крушения органической, классической культуры, пространство возможностей, пришедшее на смену эпохе монументальных проектов и гезамткунстверков, мир нового искусства, состоящего сплошь из обломков, фрагментов, набросков будущего и противящегося всякому одностороннему упорядочению.

Блох вспоминал, что однажды (не очень понятно, когда в точности) он подошел к Лукачу, сидевшему в берлинском кафе, и со свойственным ему пылом спросил его: «Слушай, Дьюри, представь себе, что мировой дух распахивает свой громадный зев, от Лиссабона до Москвы, и обещает ответить тебе совершенно искренне на любой вопрос. Что бы ты спросил у него?». Лукач ответил: «Брось эти глупости. Я бы и вовсе не стал его ни о чем спрашивать. Мировой дух не способен ничего ответить. Он глуп. Мы сами, и только мы должны собраться, и действовать, и мыслить»¹³⁴. От прежней идеалистической пылкости, как видно из этого разговора, не осталось и следа. Блох так и не смог принять партийности Лукача, который словно призывал своего бывшего друга присоединиться к нему в идеологическом строительстве, втайне стремясь реализовать, как считал Блох, свою давнюю мечту — уйти в монастырь и посвятить себя аскетической практике внутри монашеской общины¹³⁵. Блох продолжал верить в действенность слова, Лукач

¹³³ См., например: EZ, 379–381. См. также: *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne...* S. 74–86. Уйма доказывает, что Блох мог позаимствовать это понятие из 2-го (1922) издания «Письма к римлянам» К. Барта.

¹³⁴ *Benseler F. Freundschaft in der Pestzeit...* S. 489. В другой форме это воспоминание приведено у Блоха в эссе «Niemandsländ» (S, 190). Там контекст связан с восприятием огромного мироздания, в котором теряется человеческая душа и которое, тем не менее (так передает Блох слова своего «мудрого друга»), если его спросить, изречет бессмыслицу, ибо «не читало ни Платона, ни Канта».

¹³⁵ *Interview with Ernst Bloch...* P. 40; *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne...* S. 197. Интересно, что беспартийность Блоха восприни-

же, как показывают дебаты об экспрессионизме¹³⁶, все больше погружался в стихию конкретных дел, осваивая при этом новый, имперский стиль в философии, в литературной и политической публицистике.

Справедливости ради надо заметить, что и Блох отдал должное и этому стилю, и стоящей за ним идеологии, правда, в своей особой, страстной, но оттого не менее отталкивающей форме — горячо поддержав советские показательные процессы 1937 г.¹³⁷ Если Блоха обвиняли, что в 1972 г., издавая том своих политических текстов, он его существенно отредактировал, то Хайдеггер, напротив, удивил всех тем, что вызывающим образом ничего не изменил в своих работах нацистского времени, переиздав их слово в слово после войны. Впрочем, до конца простить эти политические ошибки европейские интеллектуалы уже не могли — ни тому ни другому.

малась как его отличие от Лукача уже в 1960-е годы. См.: *Bartsch G. Bloch und Lukács // Geist und Tat. 1969. Hf. 3. S. 142–147.*

¹³⁶ Специально эти дебаты здесь обсуждаться не будут — они уже были предметом многих детальных исследований. Стоит лишь сказать, что в этом ключевом для марксистской эстетики споре на стороне Блоха, не соглашавшегося с критикой экспрессионистского и вообще авангардного искусства у Лукача, были и Беньямин, и Брехт, а также Ханс Эйслер и Анна Зегерс. См.: *Schmitt H.-J. Der Streit mit Georg Lukács. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1978.* Подробно позицию Блоха рассматривает, в частности, К. Уйма (Op. cit.).

¹³⁷ *Jubiläum der Renegaten // PM, 225–235.* Статью эту, впервые опубликованную в 1937 г. в журнале «Die neue Weltbühne», вполне можно было бы сравнить и с печально известной статьей Карла Шмитта «Фюрер защищает право», и с речью Хайдеггера «Самоутверждение немецкого университета». Ср. также позорный текст 1937 г. «Kritik einer Prozeßkritik», некоторые отталкивающие формулировки в: *Bucharins Schlußwort* (оба текста в: *Bloch E. Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze 1934–1939. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1972*) и более поздний пассаж в «Принципе надежды»: «Без принадлежности к партии в любви, со столь же конкретным противоположным полюсом ненависти, нет подлинной любви; без партийности революционной классовой точки зрения остается лишь идеализм, направленный в прошлое, а не практика, устремленная вперед» (РН, 319).

ЭПИЗОД ЧЕТВЕРТЫЙ: МГНОВЕНИЕ («ФАУСТ» И «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА»)

Die Reise geht aus dem Unzulänglichen, das ewig im Durst liegt, zum Ereignis, das die Enttäusserung endet.

РН, 1196.

Пути Лукача и Блоха пересекались еще несколько раз. Оказалось, что в этих сближениях оба они возвращались к истокам, интерпретируя классику. Такой классикой для них стали два центральных текста немецкой культуры эпохи модерна — «Фауст» и «Феноменология духа».

Идея тотальности, поиск истинной полноты и целостности жизни, утопия, обретение себя — все эти концепты и родственные им ходы мысли обнаруживаются как свойства фаустовского типа личности, поэтому интерес Лукача и Блоха к Гёте есть отражение их собственных юношеских пристрастий, пусть и не до конца осознанное. Джеймисон не случайно полагает, что всю философию Блоха можно считать развернутым комментарием к «Фаусту»¹³⁸. В самом деле, множество образов у Гёте — и не только в «Фаусте» — словно иллюстрируют идеи познания нового, еще-не-бытия, освоения неизведанных миров, постоянной динамики: гомункул, стремящийся преодолеть преграды, отделяющие его от реального мира, Миньона или Эвфорион — дети, не успевшие повзрослеть, образы движения и перехода, обитатели будущего, номады, субъекты утопического томления¹³⁹.

Что же до «Феноменологии духа», то одной из форм выхода этого текста из собственно философского, «научного» (как в гегелевском смысле, так и в смысле современной историко-философской науки) дискурса в более общую, более знакомую нам жизнь культуры — должен быть обмен смыслами между философией и литературой. В самом сочинении Гегеля, как известно, немало литературных аллюзий: Софокл, Дидро, Гёте, Шиллер, Лихтенберг, Якоби — далеко не полный перечень авторов, составивших литературный фон «Феноменологии духа».

¹³⁸ Jameson F. *Marxism and Form...* P. 140. Блох сам говорил в письме к Лукачу еще в 1913 г., что судьба всей его философии вершится между Дон Кихотом и Фаустом (Br I, 114).

¹³⁹ Wieland R. *Schein, Kritik, Utopie. Zu Goethe und Hegel*. München: Edition Text + Kritik, 1992. S. 158–159.

К труду Гегеля вполне применимы его собственные слова: «Всякая философия в себе завершена и, подобно подлинному произведению искусства, содержит в себе тотальность»¹⁴⁰.

Параллели между творчеством Гёте и Гегеля проводились неоднократно. Уже первый биограф Гегеля К. Розенкранц писал, что правые гегельянцы воспринимали их сочинения как единое целое¹⁴¹. О близости философских и литературных устремлений Гёте и Гегеля писали, помимо прочих, Р. Хонеггер, К. Лёвит, П. Тиллих, Х. Майер¹⁴². Но более конкретное философское содержание этим параллелям придали именно Лукач и Блох. И опять же — за этим стоял их собственный интеллектуальный опыт, стремление придать смысл субъект-объектной диалектике из «Феноменологии духа», идее опосредования мышления бытием. Блох пишет: «Мы оба — Лукач и я — сами были еще молоды, а сочинение это помещалось на грани безумия»¹⁴³.

Прежде чем понять, в каком смысле можно сопоставить «Фауста» и «Феноменологию духа», небезынтересно будет хотя бы кратко описать, в каких отношениях находились их авторы¹⁴⁴. Гёте и Гегель познакомились в 1801 г., когда Гегель приехал в Йену. В первые годы XIX в. Гёте — один из внимательных читателей «Критического журнала философии», который издавался Гегелем и Шеллингом. Из писем тех лет ясно,

¹⁴⁰ Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Hamburg: Meiner, 1968. S. 12.

¹⁴¹ Rosenkranz K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin: Duncker & Humblot, 1844. S. 340. Ср.: Göschel K.F. *Hegel und seine Zeit, mit Rücksicht auf Goethe*. Berlin: Duncker & Humblot, 1832.

¹⁴² См.: Honneger R. *Goethe und Hegel* // *Jb. der Goethe-Ges.* Bd. 11. Weimar, 1925. S. 38–111; Löwith K. *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Zürich; N.Y.: Europa-Verl., 1941 (в рус. пер.: *Лёвум К. От Гегеля к Ницше*. СПб.: Владимир Даль, 2002); Tillich P. *Hegel und Goethe. Zwei Gedenkreden*. Tübingen: Mohr, 1932; Mayer H. *Von Lessing bis Thomas Mann*. Pfullingen: Neske, 1959.

¹⁴³ Цит. по: Horster D. *Ernst Bloch. Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama, 1987. S. 13. Лукач называл мышление Блоха «смесью геббелевской “Шкатулки для драгоценностей” и гегелевской “Феноменологии духа”» (см.: *Gespräche mit Ernst Bloch*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1975. S. 34).

¹⁴⁴ Увы, в работе К.А. Свасьяна (Философское мировоззрение Гёте. 2-е изд. М.: Evidentis, 2001) — одной из немногих недавних книг по философии Гёте на русском языке — почти ничего об этом не сказано.

что они внимательно читают друг друга¹⁴⁵ и довольно тесно общаются. Эти контакты продолжаются до переезда Гегеля в Бамберг в 1806 г. Впоследствии они видятся значительно реже, иногда обмениваются письмами, основное содержание которых — гётевское учение о цвете (Гегель был одним из немногих его влиятельных сторонников), посылают друг другу книги¹⁴⁶. Знаменитая встреча Гёте и Гегеля, их беседа о диалектике состоялась в октябре 1827 г. После этого они увиделись еще один раз (в 1829 г.). Известно, что Гёте порой позволял себе нелестные высказывания о гегелевской философии, что, впрочем, не мешало ему уважать Гегеля и сохранять почтительную дистанцию по отношению к диалектическим изыскам берлинского профессора¹⁴⁷.

Понимал ли Гёте гегелевскую диалектику? На этот вопрос можно дать несколько легких ответов, но полными и исчерпывающими они не будут, поэтому, не отрицая важности самой проблемы отношения Гёте к классической немецкой мысли и к Гегелю в частности, стоит подойти к ней с другой стороны — дать слово не им, а их текстам.

Дело не только в том, что «Феноменология духа» — это сочинение, в котором движение «формообразований» (Gestalten) сознания коррелирует с диалектикой литературных образов, а «Фауст» — трагедия, воплотившая масштабные философские замыслы Гёте. За упражнениями в сопоставлениях, за различными, по сути, текстами надо разглядеть единый лик культуры, отыскать и в случайных, и в необходимых соприкосновениях «Фауста» с «Феноменологией...» особую модель сознания, обладающего специфическим опытом. Но вначале для полноты картины следует показать, в каком качестве трагедия Гёте фигурирует в «Феноменологии духа».

¹⁴⁵ В библиотеке Гёте имелось сочинение Гегеля «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», Гегель, в свою очередь, помимо большинства вышедших в то время книг Гёте читал «Фауст. Фрагмент» и, возможно, слышал от автора отрывки из 1-й части «Фауста».

¹⁴⁶ Позитивное отношение Гегеля к учению о цвете с лихвой компенсировало и перевешивало в глазах Гёте совершенно не приемлемые для него в иной ситуации натурфилософские взгляды Гегеля.

¹⁴⁷ См.: Sandkaulen B. Hegel G.W.F. // Goethe-Handbuch. Bd. 4/1. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2004. S. 468–471.

Цитата из «Фауста» в «Феноменологии духа»

Гегель использует «Фауст. Фрагмент» Гёте в разделе о «претворении разумного самосознания в действительность им самим». Он цитирует слова Мефистофеля в сцене «Рабочая комната Фауста», которая затем вошла в окончательный текст трагедии, причем цитирует по памяти, сокращая и изменяя текст. У Гёте Мефистофель говорит следующее:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt —

...

Und seiner Unersättlichkeit
Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben;
Er wird Erquickung sich umsonst erflehn,
Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müsste doch zu Grunde gehn!

Мощь человека, разум презирай,
Который более тебе не дорог!
Дай ослепленью лжи зайти за край,
И ты в моих руках без отговорок!

...

Он будет пить — и вдоволь не напьется,
Он будет есть — и он не станет сыт,
И если бы он не был черту сбыт,
Он все равно пропал и не спасется (66)¹⁴⁸.

Гегель цитирует:

Es verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben —
es hat dem Teufel sich ergeben
und muss zu Grunde gehn.

¹⁴⁸ Faust I, 1851–1867, «Рабочая комната Фауста» (здесь и далее рус. пер. цит. по изд.: Гёте И.-В. Фауст / пер. Б. Пастернака // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1976. Номера страниц приводятся в тексте в скобках).

(Презирает оно рассудок и науку,
Наивысшие дары человека, —
Черту оно отдалось
И обречено на погибель¹⁴⁹).

Известно, что в «Феноменологии...» Гегель использует литературные образы для характеристики фаз исторического становления духа. После этапа «наблюдающего разума» самосознание желает «быть для себя сущностью в качестве единичного духа» (184), с исторической же точки зрения наступает эпоха Нового времени. Гегель пишет: «В определении — быть для себя сущностью как *для-себя-сущее* — оно (самосознание. — И. Б.) есть *негативность* другого». Самосознание выступает здесь как «непосредственно выражающая себя индивидуальность» (Там же).

Поскольку оно поднялось из нравственной субстанции и покоящегося бытия мышления до своего *для-себя-бытия*, постольку оно оставляет позади себя закон нравов и наличного бытия, знания, полученные от наблюдения, и теорию как серую, тотчас же исчезающую тень (185).

Здесь мы тоже, по сути, встречаем скрытую цитату из «Фауста».

В целом Гегель стремится воссоздать образ человека раннего Нового времени, чье отношение к миру ведет по пути саморазрушения (и это вполне в духе дьявола-искусителя, словами которого пользуется Гегель). Он пишет по этому поводу: «...Его (самосознания. — И. Б.) опыт входит в его сознание как противоречие, в котором достигнутая действительность его единичности видит, что она уничтожается *негативной сущностью*» (186). Гегель имеет в виду, что чисто единичная индивидуальность не может утвердить себя в мире, ибо она абстрактна, и «вместо того чтобы покинуть мертвую теорию и погрузиться в жизнь, скорее, таким образом, погрузилась только в сознание собственной безжизненности и достается себе лишь в качестве пустой и чуждой необходимости, в качестве *мертвой* действительности» (187). К тому же не стесненное ничем вождение, самоутверждение любящих друг друга вопреки общественным

¹⁴⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 185. Далее цитаты приводятся по данному изданию, страницы указаны в тексте.

установлениям сталкивается на этой стадии развития сознания с могуществом закона.

...Индивид только гибнет, а абсолютная хрупкость единичности рассыпается в прах, наткнувшись на столь же твердую, но непрерывную действительность. — Будучи в качестве сознания единством себя самого и своей противоположности, индивид еще видит эту гибель; он видит свою цель и свое претворение в действительность, точно так же как и противоречие того, что было сущностью *для него* и что есть сущность *в себе*; — он узнает на опыте двоякий смысл, заключающийся в том, что он делал, а именно в том, что он *взял себе свою жизнь*; он брал жизнь, но тем самым он, напротив, схватывал смерть (Там же)¹⁵⁰.

Гегель явно намекает на убийство Валентина и трагедию Гретхен. И хотя закон здесь выступает как нечто чуждое любящим (Гретхен и Фаусту), они переживают абсолютное отчуждение от самих себя: «Последний момент существования этой формы есть мысль о ее потере в необходимости, или мысль о себе самой, как о некоторой абсолютно *чуждой* себе сущности» (188). В конечном счете становится ясно, что истина самосознания и есть эта чуждая необходимость, то есть социальные установления. Однако сознание должно пройти еще долгий, полный перипетий и духовных исканий путь, чтобы окончательно удостовериться в этом¹⁵¹.

Ссылки на Гёте мы находим и в других произведениях Гегеля, в частности в «Эстетике», где «Фауст» назван «абсолютной философской трагедией», в которой представлены «с одной стороны, невозможность найти удовлетворение в науке, а с другой стороны, живость мирской жизни и земного наслаждения, вообще трагический опыт опосредствования субъективного знания и стремления — и абсолютного в его сущности и явлении»¹⁵².

¹⁵⁰ Здесь присутствует игра слов, основанная на идиоме «*sich das Leben nehmen*» — букв. «брать себе жизнь» или «лишать себя жизни».

¹⁵¹ Разумное самосознание переходит на новую стадию — «Закон сердца», и здесь, как замечают некоторые комментаторы «Феноменологии...», речь идет уже о других литературных персонажах — о савойском священнике из «Эмиля» Ж.-Ж. Руссо, о Вольдемаре из одноименного романа Ф.Г. Якоби, о шиллеровском Дон Карлосе или о персонажах Ф. Гёльдерлина (*Siep L. Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2000. S. 152*).

¹⁵² См.: Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3. М.: Искусство, 1971. С. 602. Впрочем, в аутентичности этой части «Лекций по эстетике» исследователи давно и не без оснований сомневаются (*Gethmann-Siefert A., Stemmerich*

Здесь Гегель, очевидно, имеет в виду 1-ю часть трагедии, вышедшую отдельным изданием в 1808 г. Надо сказать, что уже в то время тема «Фауста» как философского произведения не была оригинальна — Гегель здесь следует за Шеллингом, который еще в «Философии искусства», то есть в лекциях, читанных до выхода в свет 1-й части «Фауста», говорил, что если какое-то поэтическое произведение вообще заслуживает названия философского, то только «Фауст».

Итак, мы видим, что Гегель использует материал «Фауста» лишь в качестве иллюстрации к одному из гештальтов «Феноменологии...». Но не стоит забывать, что 2-я часть «Фауста» ему не была известна и он не успел оценить весь масштаб художественной задачи Гёте — тогда как сама эта задача отнюдь не противоречила его философским замыслам, и прежде всего тому, который он пытался реализовать в «Феноменологии духа». На это обстоятельство обратили внимание Лукач и Блох.

Постановка проблемы у Лукача

Лукач упоминает о родстве «Феноменологии...» и «Фауста» уже в книге «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества», однако гораздо более подробный анализ приводится в «Исследованиях о “Фаусте”»¹⁵³, где он интерпретирует сочинение Гёте как «драму человеческого рода». Лукач полагает, что творческая эволюция Гёте шла от осознания неразрешимых конфликтов и противоречий человеческой жизни к их (диалектическому!) разрешению на уровне рода, представителем которого и оказывается Фауст¹⁵⁴. Уже во «Фрагменте» 1790 г. (извест-

Köhler B. Faust: die "absolute philosophische Tragödie" — und die "gesellschaftliche Andersartigkeit" des West-östlichen Divan. Zu Editionsproblemen der Ästhetikvorlesungen // Hegel-Studien. 1983. Bd. 18. S. 23–64).

¹⁵³ Lukács G. Faust-Studien // Lukács G. Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst. Berlin: Rowohlt, 1968.

¹⁵⁴ Лукач ссылается на письмо Гёте Шиллеру времени работы над «Фаустом», в котором он пишет: «Природа непознаваема по той причине, что один человек не может постичь ее, хотя все человечество, пожалуй, могло бы ее постичь» (письмо от 25.02.1798). См.: Гёте И.-В., Шиллер Ф. Переписка: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1988. С. 58. Ср. также характерное (почти гегельянское) высказывание из «Поэзии и правды»: «Если... в течение нашей жизни мы видим, что другими сделано то, к чему мы некогда чувствовали призвание, которым поступились так же, как и многим

ном Гегелю и весьма радушно принятом, причем прежде всего в философских, а не в литературных кругах Германии) Гёте устами Фауста произносит программные для Лукача и Блоха слова:

...Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst geniessen...
...Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
Und, wie sie selbst, am End auch ich zerscheitern.

Смысл фразы становится понятен из буквального перевода:

Все, что выпало на долю человечества,
Хочу я вобрать в себя...
...И расширить свою самость до его самости,
И вместе с ним низринуться в бездну.

Эта идея человечества есть и в «Феноменологии духа», где индивид несет эстафету рода, отрекаясь от самого себя:

Если... этот дух сызнова начинает свое образование, как будто исходя только из себя, то все же начинает он на ступени более высокой. Царство духов... составляет последовательный ряд, в котором один дух сменялся другим и каждый перенимал царство мира от предыдущего (410).

Лукача интересуют преимущественно литературные проблемы отождествления индивида с человеческим родом. Речь прежде всего идет о литературной типизации и о проблеме «жизненности» литературного типа в таком художественном универсуме, в котором предпринята попытка отобразить процесс мировой истории в целом. И хотя постижение судьбы человечества — это ключ к успеху для художественного сочинения, простое копирование универсума, по Лукачу, — тупиковый путь для литературы (по такому пути, как он считает, пошли Мильтон и Клопшток). Несмотря на то что судьба Фауста у Гёте — это всечеловеческая трагедия, его образ, его историческая и личностная индивидуальность от столь масштабного представления не

другим, то нас охватывает прекрасное чувство, что лишь человечество в целом есть истинный человек и что каждый в отдельности должен быть рад и счастлив, ежели у него хватает мужества ощущать себя частью этого целого» (*Гёте И.-В. Из моей жизни. Поэзия и правда // Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1976. С. 326*).

страдают — Гёте не гипостазирует родовое начало и не притесняет индивидуальное.

Энгельс называл гегелевскую «Феноменологию...» эмбриологией и палеонтологией духа, показывающей возвышение единичного человека и всего человечества до философского знания. Историческое развитие человека через разнообразные формы труда Лукач, вполне в духе традиционного марксизма, кладет в основу как «Фауста», так и «Феноменологии духа». Последняя, как он считает, — истинно «демократичный» образовательный проект, ведь по пути к высшему может пойти любое сознание¹⁵⁵.

Что же касается идейных и литературных коллизий «Фауста», то для Лукача они связаны прежде всего с тем, как в отдельном человеке возникают и развиваются силы рода, с какими препятствиями они сталкиваются. Если судьба рода должна явиться в индивидуальном качестве, в «сокращенной» форме, то мыслительный ряд категорий и этапов развития личности не должен подчиняться объективной диалектической логике. Последовательность этапов должна диктоваться спецификой индивидуального сознания. Речь идет не о произвольной последовательности событий, а об особой логике индивидуального. Индивид и род в «Фаусте» органически связаны: там, где в развитии рода наблюдается стагнация, действие «Фауста» почти замирает, когда же происходит резкий прогрессивный «скачок», оно сразу же обретает динамику. Поэтому Лукач пишет о скачкообразном, резком, неровном, субъективно-объективном времени и смене времен (в письме В. Гумбольдту Гёте писал о «полноте времен» в «Фаусте», действие которого охватывает несколько исторических эпох), подобном тому, что, как известно, присутствует и в «Феноменологии духа» — произведении, в котором явно нарушена «размеренность» понятийного движения, прежде всего на композиционном уровне (не раз обращалось внимание на неровность изложения, непропорциональность ключевых разделов книги и т.д.). Гегель понимает диалектику как «имманент-

¹⁵⁵ Вспомним слова Гегеля: «Наука, со своей стороны, требует от самосознания, чтобы оно поднялось в этот эфир — для того, чтобы оно могло жить и жило с наукой и в науке. Индивид, наоборот, имеет право требовать, чтобы наука подставила ему лестницу, по которой он мог бы добраться по крайней мере до этой точки зрения, чтобы наука показала ему эту точку зрения в нем самом» (19).

ный ритм понятий» (36), но как же случаен порой и непредсказуем этот ритм!

В «Фаусте» такая «неровность» выражается и в присутствии фантастического начала, которое, впрочем, по Лукачу, тесно связано с реализмом Гёте. Эта особая «конкретно-историческая» фантастика служит тому, чтобы создать «реальную, но освобожденную от всякой натуралистической мелочности среду, таким образом, что из фантастической ситуации — и из возвышенных благодаря этой ситуации индивидуальных характеров — проблемы сами собой типизируются, поднимаются на высоту родового»¹⁵⁶. Фантастическое служит наиболее адекватным художественным средством выражения противоречивого единства индивида и рода. Это единство занимает в построениях Лукача, в то время всячески отстаивавшего принципы реалистической литературы, очень важное место. Сказанное не означает, что истинный смысл такой литературы сводится для него к диалектике фантастического и социально-исторического начал, но в случае «Фауста» именно эта идея направляет его рассуждения.

Конечно, позиция Лукача здесь — это позиция ортодокса, весьма догматичная и не всегда обоснованная. Диалектика индивида и рода — хорошее объяснительное средство, но не ясно, почему, например, для истолкования одной из начальных сцен — когда воспоминание о детстве, мистическое переживание прошлого религиозного опыта возвращает Фауста к жизни и спасает его от самоубийства — следует привлекать именно такую мыслительную стратегию.

Лукач считает, что в «Феноменологии духа» на отдельных этапах развития сознания везде имеется некоторый единый упорядочивающий принцип и что у Гёте наблюдается то же самое. Поэтическая идея в «Фаусте» — это некое невидимое средоточие, в котором концентрируется центральная проблема мировоззрения Гёте и исходя из которого взаимосвязь всех частей трагедии становится ясной и отчетливой¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Lukács G. Faust-Studien // Lukács G. Faust und Faustus... S. 147.

¹⁵⁷ Ср. слова Гёте, сказанные по поводу «Фауста» Г. Лудену: «Есть в «Фаусте» и высший интерес — это идея, которая воодушевляла поэта, идея, которая все отдельное в поэме связывает в целое, будучи законом для всего отдельного, которая всему отдельному придает его значение» (Goethes Gespräche / Hrsg. v. F. von Biedermann. Bd. 1. Leipzig, 1909. S. 427.

В трагедии Гёте, согласно Лукачу, можно наблюдать и полагание, и снятие трагического начала. Все *личные* драмы Фауста (сцены с духом земли, Гретхен, Еленой, финал трагедии) становятся промежуточными стадиями в развитии рода. В конце жизни Гёте писал К.Ф. Цельтеру, что для него неразрешимая трагедия — это абсурд, чистая трагедия его не интересует. С точки зрения Лукача, Гёте и Гегель едины в том, что путь рода не трагичен, но состоит из бесчисленных объективно необходимых индивидуальных трагедий. Для Гёте описания перипетий личной судьбы человека совершенно лишены сентиментальности, и если индивид выполнил свою историческую роль, то он должен сойти со сцены. У Гегеля та же мысль выражена в форме ограниченности и конечности отдельного человеческого существа по сравнению с Абсолютом. Поэтому Лукач считает, что общий философский момент «Феноменологии духа» и «Фауста» — в идее, согласно которой трагедии в микрокосме индивида суть выявление непрестанного прогресса в макрокосме рода. Например, трагедия Гретхен — это лишь необходимый этап в жизни Фауста, который должен быть преодолен. В таком же духе Лукач интерпретирует и слова Гёте, сказанные Эккерману, о том, что 1-я часть трагедии субъективна, а 2-я — объективна. Наивный историзм 1-й части «литературной феноменологии духа» переходит в рефлексивный историзм 2-й части, непосредственная история — в пережитую философию истории (точно так же Лукач анализирует и соотношение 2-й и 3-й частей «Феноменологии...» в работе «Молодой Гегель...»). Если 1-я часть «Фауста» — драма по стилю, то 2-я — не эпос, а описание прошлого в перспективе современности (так, «Классическая Вальпургиева ночь» выражает «феноменологическую» историю развития рода. Субъективно — это путь Фауста к Елене, а объективно — развитие идеала красоты у древних греков начиная с примитивных, естественных ее форм). Гегель, как известно, тоже выстраивал объективно-историческое развитие духа начиная с античного эстетического идеала.

Итак, Лукач и Блох видят в «Фаусте» ту же структуру, что и в «Феноменологии...» — единый путь индивида и рода. Но у Геге-

Цит. по: Михайлов А.В. Стилистическая гармония и классический стиль в немецкой литературе // Михайлов А.В. Языки культуры. М.: Языки рус. культуры, 1997. С. 301–302).

ля этот путь пройден сознанием при помощи многочисленных диалектических переходов. Что же у Гёте? Какой диалектикой движем Фауста? Можно сказать сразу: он путешествует, в путешествии этом им руководит дух отрицания, а по ходу дела он избавляется от косных, застывших мыслительных форм, которыми был стеснен в прошлом¹⁵⁸.

Диалектическое путешествие

Почему именно мотив путешествия стал для Блоха местом встречи «Фауста» и «Феноменологии духа»? Путешествие Фауста — образец утопического отношения к миру. Фаустовский мотив — это деятельная потребность выйти за рамки ставшего и известного, отважиться на эксперимент¹⁵⁹, отправиться в паломничество.

Такое понимание фаустовского начала не чуждо и немецкой философской антропологии. Например, для Шелера

человек — это вечный «Фауст»... никогда не успокаивающийся на окружающей его действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и своего «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я¹⁶⁰.

Блох не обходится и без темы образования, формирования личности (Bildung) в «Фаусте» и «Феноменологии...». Bildung как общее духовное возвышение личности — основополагающее понятие немецкой культуры, и соотнесение драматического пути Фауста с перипетиями субъект-объектных опосредований сознания в гегелевской «Феноменологии...», изнутри этого понятия отсылает к самой сути немецкого духа. Путешествующий

¹⁵⁸ В плане сопоставления здесь примечательны работы: Marotzki W. Der Bildungsprozess des Menschen in Hegels "Phänomenologie des Geistes" und Goethes "Faust" // Goethe Jb. 104. 1987. S. 128–156; Wieland R. Schein, Kritik, Utopie...

¹⁵⁹ См.: Bloch E. Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien. Bd. 1. Bonn, 1961. S. 155–171. Первая публикация этого текста см. в: Neue Welt. 1949. No. 4. S. 71–86. Разумеется, Блох интересовался «Фаустом» и ранее, но в «Духе утопии» в центре его внимания был не Фауст, а Гретхен — женское начало, воплощающее в себе суть утопической тайны (GU2, 266).

¹⁶⁰ Шелер М. Положение человека в космосе // Избр. произв. М.: Гнозис, 1994. С. 164.

герой символизирует не только пространственную неприкаянность духа — он еще и испытатель времени, живущий в мире, разомкнутом по отношению к будущему и творящий это будущее самостоятельно, самим действием своей жизни.

Самосовершенствование Фауста, по Блоху, — это не голый субъективизм, не потребность плыть по течению, просто живя настоящим, и не бесперспективное самолюбование, а «взор изведанного вдоль и поперек мира» (РН, 1191), к слову, вполне вписывающийся в идеологию Просвещения, с которой сводил счеты Гегель в «Феноменологии духа»¹⁶¹. Фауст — движущее начало всего мира (поэтому он и хочет сродниться с духом земли). Взгляд вовне, в мир, становится взглядом вовнутрь, внутренним бытием и гегелевского субъекта, и Фауста. Путешествие Фауста Блох именуется диалектическим потому, что каждая достигнутая ступень отбрасывается в силу нового проснувшегося в Фаусте любопытства, жажды неизведанного (РН, 1192), неспособности просто быть. Блох совершенно прав в том, что Гегеля и Гёте объединяет стремление постичь суть внутреннего становления и постоянной изменчивости мира, почувствовать ритм этого становления.

Пока прекрасное мгновение не достигнуто, успокоения Фауст не найдет¹⁶². Как не найдет его и гегелевское сознание, которое

само себя насильно заставляет испортить себе ограниченное удовлетворение. Чувствуя это насилие, страх перед истиной может, конечно, и отступить и стремиться сохранить то, чему угрожает опасность быть утраченным. Но этот страх не может найти покоя: если он захочет пребывать в безмысленной косности, то безмыслие будет отравлено

¹⁶¹ И Гегель, и Гёте, согласно Блоху и Лукачу, разделяют веру людей эпохи Просвещения в то, что человек способен к бесконечному самосовершенствованию. Что же касается историко-литературной позиции Блоха, то она такова: Гёте шел от ранних образов Фауста-бунтовщика, Вертера и Гёца к «повзрослевшему» Вильгельму Мейстеру, причем опосредованно — через «Феноменологию духа» (которую, впрочем, веймарский классик, скорее всего, не читал). При этом Блох делает акцент и на философском смысле идеи воспитания всего человечества. Именно эту идею имеет в виду и Гегель, когда пишет в предисловии к «Феноменологии духа»: «...субстанция индивида... мировой дух имели терпение пройти эти формы за длительный период времени и взять на себя огромную работу мировой истории» (21).

¹⁶² «А наслаждаться, прозябать / На низшую ступень низводит», — говорит он, отказываясь останавливаться на достигнутом (376).

мыслью, и косность нарушится ее беспокойством; если же он утвердится как чувствительность, которая уверяет, что все *в своем роде прекрасно*, то это уверение точно так же пострадает от насилия со стороны разума, который потому и не найдет нечто прекрасным, что оно своего «рода» (49).

Блох мыслит это становление особым образом: сознание (Фауст) открывает в себе новые возможности, чувствует свое иное как собственное «еще-не-бытие», которым оно могло бы стать, это и заставляет его вечно странствовать. Фауст и мир, по которому он путешествует, социальный «топос», меняются в зависимости от взаимных изменений друг в друге. Блох называет самость (субъекта) вопросом, а мир — ответом, и наоборот¹⁶³.

В «Феноменологии духа» историческое становление оказывается развитием форм сознания, которое как бы поочередно надевает все новые и новые исторические маски. В «Фаусте» же мы, например, видим повторение трагедии Гретхен в трагедии Елены, но уже на другой, более высокой ступени. (Кстати говоря, именно в Елене воплотилось стремление Гёте понять возможные формы сосуществования античного духа и духа современности — тема, всегда волновавшая Гегеля. В «Феноменологии...» следы этих интересов обнаруживаются в разделе «Художественная религия», где обсуждаются становление и упадок античного искусства.)

Блох видит отождествление педагогики и процессуальной метафизики в гегелевском понятии опыта¹⁶⁴. Вот абстрактное описание этого образовательного движения:

Мы видим, что у сознания теперь два предмета: один — первое «в себе», второй — *бытие этого «в себе» для сознания*. Второй предмет кажется прежде всего только рефлексией сознания в самого себя, процессом представления — не некоторого предмета, а только знания сознания о том первом предмете. Однако... для сознания при этом изменяется первый предмет: он перестает быть *в-себе*[-бытием] и становится для него таким, который составляет *в-себе*[-бытие] только для него; но тем самым это есть тогда *бытие этого «в себе» для сознания*, истинное, а это значит, что оно есть *сущность или предмет* сознания. Этот новый предмет заключает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него (52).

¹⁶³ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 90.

¹⁶⁴ Ср.: Там же. С. 90, 96.

У Блоха упоминается еще один литературный предшественник Гёте и Гегеля: «Топографический прообраз поюстороннего путешествия Фауста у Гёте дает небесное путешествие Данте»¹⁶⁵. Вместо божественной Гегель и Гёте разыгрывают перед нами буржуазно-протестантскую человеческую комедию. Если у Данте мы видим статичные конструкции, по которым герои нисходят в ад и взбираются на небеса, то у Гегеля и у Гёте бытие пластично, это переплетение субъекта и объекта в полноте исторической и субстанциальной жизни.

ЭКСКУРС: БЛОХ И ГЕГЕЛЬ

Настало время прояснить суть отношений Блоха с гегелевской диалектикой, весьма амбивалентных и противоречивых. Имела ли диалектика для него смысл, и какой?

Гегельянский марксизм — неизменный спутник текстов Блоха начиная с 1920-х годов, прежде всего благодаря воздействию Лукача. Именно в этой форме гегельянство помогло Блоху избавиться от абстрактности — и в метафизике, и в философии истории. Утопическая мысль осталась бы чистым призывом, фразой без последствий, не будь в ней политико-диалектического революционного фермента.

Главная претензия Блоха к Гегелю — фигура *Er-innerung*, воспоминания, диалектического «собрания» сознанием своих предшествующих форм и их снятие в абсолютном знании. Этому усилию воспоминания и подчиненности индивида целому духа, когда каждое формообразование сознания «определяет себя в качестве момента и устанавливает себе место внутри целого» (33), Блох, призывая к себе в союзники и Гёте, противопоставляет субъективное, эмоциональное утопическое начало, открытую, незавершенную систему¹⁶⁶. В философии Гегеля ему недостает принципиальной новизны и неопределенности (SO, 125), он настаивает на том, что даже усилие воспоминания лишается смысла, если оно отвлеченно, если за воспоминанием не следуют ожидание и надежда (TE, 280f.). Кроме того, Блох 1920–1930-х го-

¹⁶⁵ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 105. Впоследствии тема взаимосвязи «Феноменологии духа» и «Божественной комедии» задействовалась американскими исследователями (*Dobbins J., Fuss P. The Silhouette of Dante in Hegel's Phenomenology of Spirit // Clio. 1982. Vol. 11. No. 4. P. 387–413*).

¹⁶⁶ Разумеется, много места посвящает он и критике платоновского анамнезиса в том же духе, не забыв, однако, уточнить, что Платон сам был творцом утопии, стремясь реализовать свои идеи в Сиракузах (см., например: EM, 163; *Habermas J. Ernst Bloch, ein marxistischer Schelling. S. 148*).

дов, защитник авангарда и оппонент Лукача, отстаивавшего кондово-гегельянский взгляд на литературу, не принимал, как мы уже видели, идеи целостности и «закругленности» литературных форм. Лукач тяготел к жутковатому оксюмору, который готовила ему эпоха: он примирял диалектику и сталинизм, пытаясь отыскать убедительный способ поставить литературу на службу обществу¹⁶⁷. Для Блоха же гегелевское примирение с действительностью (сколь бы поверхностной ни была такая трактовка диалектики) уже в «Духе утопии» осуждалось как предательство, как оправдание вселенской лжи и отказ от революции.

«Открытость» диалектики, согласно позднему Блоху, достигается через особое понимание ее материалистической версии — суть явлений в их материальности, нельзя вменять им некую внешнюю логику. Именно это обстоятельство делает материалистическую диалектику более «реалистической», связывает ее со множественностью, прерывностью, незавершенностью¹⁶⁸. Для утопической философии неприемлемы единообразие и логическая прозрачность Абсолюта, как неадекватны и попытки растворить природное бытие в логической стихии (и в этом пункте союзником Блоха становится Шеллинг).

Действительность — это номинализм, а не понятийный реализм, однако такой номинализм, все моменты и детали которого собраны вместе единством объективно-реальной интенции, а в основании ее лежит утопическое единство цели (SO, 508, ср.: 398).

Логика без инстинкта, без влечений и особого аффективного напряжения, без антропологии остается для Блоха гербарием засохших слов или тавтологий.

Подлинно диалектический мотив — это потребность (нужда), и лишь она, как ненасытное, не осуществленное через мир... чувство, представляет собой постоянно возникающее, ускользающее и взрывное противоречие (SO, 137f.).

Лишь волевое вмешательство субъекта способно придать объективным противоречиям исторически прогрессивный характер, ту направленность в будущее, которая и может считаться подлинным могуществом диалектики — могуществом преодолеть простую отрицательность и подчинить ее прогрессивной негативности. Субъ-

¹⁶⁷ См. об этом: *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 38ff.*

¹⁶⁸ «Действительность, постигаемая с марксистской точки зрения... хотя и есть нечто взаимосвязанное, но лишь как опосредованный разрыв, а исследуемый с марксистской точки зрения процесс действительности как таковой еще открыт, следовательно объективно фрагментарен» (Блох Э. Марксизм и поэзия. С. 140).

активные противоречия при этом способствуют постижению объективных¹⁶⁹.

Блох, в отличие от Маркса, никогда сознательно не руководствовался диалектической методологией в строгом смысле слова: у Блоха мы не найдем методологически продуманной системной диалектической конструкции, описания и обоснования правомерности и достижимости того или иного этапа диалектического развития и/или мыслительного движения. Более того, многие его высказывания наводят на мысль о том, что идея диалектического опосредования была ему чужда, что он, скорее, склонялся к мистическому решению проблемы финальной идентичности как окончания исторического процесса, несмотря на постоянные отсылки к диалектике и разумности¹⁷⁰. И здесь он остался верен общей направленности гегельянского марксизма, сформулированной Лукачем в «Истории и классовом сознании».

В 1950-е годы Блох вполне отдал дань гегелевско-марксистской философии и даже совершил с ее помощью несколько небольших гражданских подвигов, прочтя в 1956 г., после вторжения советских войск в Венгрию, доклад с рискованным для того времени названием «Гегель и насилие системы» или тогда же вознамерившись критиковать Энгельсово разделение «прогрессивного» метода и «мистифицированной» системы у Гегеля.

Призывая заменить статические метафизические конструкции абсолюта динамической концепцией надежды (в том числе как особого аффекта), Блох фактически воспроизводит антропологический характер собственного философского мышления¹⁷¹. В явном виде это проис-

¹⁶⁹ Все это может выражаться у Блоха и в социально-философских терминах: «Фактор субъективного противоречия лишь вместе с объективно возникшим противоречием, внутри истории классовой борьбы, дополняет материальную диалектику. Это субъективно отрицательное насилие ведет революционным путем прочь от простой катастрофы, которую являло бы собой обычное отрицание, становится катализатором продуктивных, взрывных противоречий реального мира» (SO, 150).

¹⁷⁰ «Попадание Чтобы в свое Что, последнего Что в первое Чтобы (а это и есть идентичность, цель утопического процесса. — И. Б.) происходит не как замыкание круга, а скорее, как молния, которая когда-нибудь отвесным ударом пронзит ближайшее» (TE, 277).

¹⁷¹ Впрочем, есть и другие интерпретации. П. Видмер, например, считает, что в конечном счете из трех типов понимания субъекта у Блоха (субъект как индивид, общество и природа) главную роль играет третье, а человек как природное существо должен прояснить неизвестность материального, природного процесса, и это осветит и его экзистенцию, и его социальное бытие. Именно так, по Видмеру, следует понимать призыв к гуманизации природы и натурализации человека, который Блох с

ходит в трактовке диалектики. Вряд ли стоит называть позднего Блоха субъективистом, поскольку он не признавал субъективистских («идеалистических», «иррационалистических») теорий, настаивая на том, что та модель сознания, тот образ человека, который он пытается описать и обосновать, связан с объективной действительностью, с ее тенденциями, с исторической и природной динамикой, которая, однако, без субъекта лишилась бы своей позитивной, созидательной направленности.

Блох подчеркивает важность снятия гегелевским абсолютным духом своих отчужденных форм как смысла исторического развития. Избавление индивида (социального субъекта) от косных предметных образований, от несвободы, от давления устаревших социальных институтов и т.д. Блох мыслил по аналогии с движением абсолютного духа, обретающего в конце истории подлинную самость. Методически сконструированное обретение тотальности в гегелевской философии заменяется антропологией, главной чертой которой становится томление по этой тотальности, принимающее зыбкие, подвижные дискурсивные формы. Любую философскую систему Блох обличает в том, что она имеет статичную, заранее заданную основу, которой в мире философии — принципиально неопределенном и зыбком — быть не должно. Этот динамизм, сближающий гегелевскую диалектику и философию Блоха, почувствовал даже Хайдеггер, никогда на Блоха не ссылавшийся, охарактеризовав движение гегелевской «Феноменологии...» как движение еще не истинного знания и еще не нашего себя субъекта¹⁷².

Итак, неприятие позитивизма и механистического материализма, равно как и крайнего субъективизма, иррационализма, противопоставление им диалектики — все эти черты философского мировоззрения Блоха были бы невозможны без гегелевского наследия. Для Блоха статичность мифологического мышления, которое пытается «вернуться к истокам», ничуть не лучше статики вульгарного материализма. «Революционный гнозис» невозможен без революционной диалектики, которая оживляет идеи, дает им шанс реализовать себя в истории, то есть дает надежду.

Негативность

У путешествия Фауста есть существенная черта, сближающая Гёте и Гегеля: Фауст постоянно подвергает диалектическому отрицанию окружающий его мир. Но и в мире всегда «присутству-

таким энтузиазмом заимствует у Маркса (Widmer P. Die Anthropologie Ernst Blochs. Fra.M.: Athenäum Verl., 1974).

¹⁷² Heidegger M. Hegels Begriff der Erfahrung. S. 150, 154.

ет некий объективный Мефистофель, объективное отрицание» (ТЕ, 75). И Лукач, и Блох подчеркивают позитивный характер отрицательной природы Мефистофеля, его созидательную роль. Мефистофель сравнивается со злом как двигателем истории в гегелевской концепции «хитрости разума». Именно здесь стоит вспомнить о его знаменитой самохарактеристике:

Часть силы той, что без числа
Творит добро, всему желая зла (50).

Блох прав, Мефистофель действительно имманентен миру, он представляет собой не только момент душевно-исторического развития Фауста¹⁷³, как полагает Лукач, но и момент исторического развития, часть божественного мироустройства. Он спокойно приходит на прием к Господу и просит позволения свернуть Фауста с пути истинного. Не будь Мефистофель причастен миру, Бог не сказал бы ему: «Из духов отрицаешь ты всех мене / Бывал мне в тягость, плут и весельчак» (18). Мысли Мефистофеля крамольны, они не вписываются в гармонию сфер, что, впрочем, не мешает ему оставаться частью этой гармонии¹⁷⁴.

Позитивный смысл образа Мефистофеля давно признан литературоведами. Часто он оказывается «умнее», хитрее Фауста, изрекает общеизвестные истины, не теряет трезвости взгляда и т.д. В устах самого Бога Мефистофель даже становится созидателем¹⁷⁵. Он часто оказывается прав в спорах с Фаустом, что отмечал еще Шиллер¹⁷⁶.

¹⁷³ Ср. трактовку «бесовских» литературных персонажей как alter ego героев — например, образ дьявола в «Братьях Карамазовых» или фрагмент Кафки «Правда о Санчо Пансе», где Дон Кихот описывается как бес, вселившийся в Санчо.

¹⁷⁴ «Мир — это орган, на педали которого нажимает дьявол», — заметил как-то Гёте в разговоре с С. Буассере (*Schmidt E. Einleitung [in Goethes "Faust I"]* (1903) // *Aufsätze zu Goethes "Faust I"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 1974. S. 17).

¹⁷⁵ В переводе Н. Холодковского этот деятельный дьявольский характер отражен более точно: «Слаб человек; покорствуя уделу, / Он рад искать покоя, — потому / Дам беспокойного я спутника ему: / Как бес, дразня его, пусть возбуждает к делу!» (Цит. по: *Гёте И.-В. Фауст. Пролог на небесах*. URL: http://lib.ru/POEZIQ/GETE/faust_holod.txt).

¹⁷⁶ В письме Гёте от 26.06.1797. См.: *Гёте И.-В., Шиллер Ф. Переписка: в 2 т. Т. 1. С. 366.*

С другой стороны, Мефистофель — это дух, «всегда привыкший отрицать», что вполне соответствует гегелевской мысли. Но этому отрицанию присущи особые черты. Мефистофель говорит:

Я — части часть, которая была
 Когда-то всем и свет произвела.
 Свет этот — порожденье тьмы ночной
 И отнял место у нее самой (51).

Здесь перед нами уже не диалектическая трактовка дьявола, а скорее, рассуждение в духе немецкой мистики (продолжателями этой традиции в эпоху Гёте были Ф. Баадер и Шеллинг) и манихейского дуализма добра и зла. На шеллингианские корни некоторых представлений Гёте указывает и Блох. Он пишет, что Гёте под влиянием Шеллинга называет основными природными силами полярность и восхождение (*Steigerung*), придерживаясь «старых» пантеистических взглядов, связанных с совпадением противоположностей в мировой гармонии. То есть Блох признает, что ненасытный порыв Фауста (если его интерпретировать в гегелевском духе) и подобного рода Спинозистскую идеологию гармонии совместить трудно. Конечно, философские взгляды Гёте (равно как и Шеллинга) нельзя сводить к Спинозизму/натуралистическому пантеизму. Блох описывает лишь одну из важных тенденций их мысли.

Вот характерный пример из Гёте (Блох не говорит об этом стихотворении, но явно имеет в виду в том числе и его):

Wenn im Unendlichen dasselbe
 Sich wiederholend ewig fließt,
 Das tausendfältige Gewölbe
 Sich kräftig in einander schließt;
 Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
 Dem kleinsten wie dem größten Stern,
 Und alles Drängen, alles Ringen
 Ist ewige Ruh' in Gott dem Herrn¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Вот неплохой, но несколько приблизительный перевод А. Ревича: «Когда в бескрайности природы, / Где, повторяясь, все течет, / Растут бесчисленные своды / И каждый свод вырастает в свод, / Тогда звезда и

Вот другое высказывание того же рода:

В духе человеческого, равно как и в универсуме, нет никакого верха и низа, у всех равные права, предъявляемые общему средоточию, которое проявляет таинственное свое бытие как раз через гармоничное отношение к нему всех частей¹⁷⁸.

Лукач же считает, что внутренняя диалектика «Фауста» сосредоточена на балансировании по лезвию ножа между добром и злом. Проблема, к которой приводят нас интерпретации Лукача и Блоха, касается нравственных импликаций художественной мысли Гёте. Доходил ли Гёте в своей «диалектичности» до признания *позитивной роли зла в истории* и вообще до концепции диалектической, «конструктивной» негативности?

Вряд ли Гёте интересовался тонкостями спекулятивной мысли, об этом свидетельствует и его беседа с Гегелем, записанная Эккерманом, в которой Гёте саркастически отзывался о диалектическом искусстве¹⁷⁹. Блох, в отличие от Лукача, полагает, что если у Гёте и была «диалектика», то это скорее диалектика в духе Спинозы и раннего Шеллинга, «старая» диалектика, с которой Гегель полемизировал и в «Науке логики», и в «Феноменологии духа»¹⁸⁰:

Жизнь бога и божественное познание... можно, конечно, провозгласить некоторой игрой любви с самой собой; однако эта идея опускается до назидательности и даже до пошлости, если при этом недостает серьезности, страдания, терпения и работы негативного (16).

Столь революционный настрой «олимпийцу» Гёте — с его нередко созерцательной политической позицией, стремлением

червь убогий / Равны пред мощью бытия, / И мнится нам покоем в Боге / Вся мировая толчя» (Гёте И.-В. «Когда в бескрайности природы...» // Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М.: Худож. лит., 1975. С. 463). «Толчя» у Гёте, конечно, не *мнится*, а просто *есть* вечный покой в Боге.

¹⁷⁸ Goethe J.W. Ernst Stiedenroths Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen (1824) // Weimarer Ausg. II. Abt. Bd. 11. S. 74.

¹⁷⁹ Если внимательно прочесть записанный Эккерманом диалог, то станет ясно, что Гёте там придерживался скорее кантианской трактовки диалектики как «логики видимости». Впрочем, это не означает, что текст книги Эккермана должен напрямую сопоставляться с философскими идеями в «Фаусте», важно лишь понимать, насколько разноплановыми могли быть взгляды Гёте.

¹⁸⁰ Говорить о двух типах диалектики можно, только исходя из некоторой условной схемы, которой пользуется Блох, но которой совсем не обязательно следовать в случае Гёте.

встать «над схваткой» — был непонятен. Если Блох утверждает, что Гёте просто не до конца постиг Гегеля, то для Лукача философская мысль Гёте означает перерастание просвещенческого рационализма в диалектику.

Попутно надо заметить, что существо гётевской натурфилософии — непосредственное созерцание прафеномена, интуитивное постижение, узрение сущности как некоей общей, не схватываемой в научных абстракциях основы явлений природы¹⁸¹ — Блоху всегда было понятно. Его с самого начала привлекала идея феноменологической очевидности (по-видимому, под впечатлением от работ Гуссерля) — в письме к Эрнсту Маху 18-летний философ говорит о «принципе феноменальности» (действительность есть наглядность) как о «золотом правиле философии» (Br I, 20). Вместе с тем в системе Гегеля этот принцип абсолютного значения не имел.

Что же касается образа Мефистофеля, то тут также возможны различные точки зрения. Можно, например, считать, что Бог Гёте — это целиком позитивный Бог Спинозы, который не терпит в себе самой никакой негативности, для которого Мефистофель — лишь недоразумение. Гёте в разговоре с Эккерманом 2 марта 1831 г. заметил, что Мефистофеля нельзя рассматривать как демонический образ, поскольку он для этого чересчур *негативен*, в то время как демоническое часто кажется привлекательным. Оно, собственно, и было привлекательным у Гофмана, Клейста, Жан-Поля, а затем, после Нерваля (переводчика «Фауста» на французский язык), станет — у Бодлера и Лотреамона — формообразующим мотивом французской литературы.

Гётевский же Мефистофель с этой точки зрения не имеет никакого отношения к «хитрости разума» или «невидимой руке»¹⁸², это, скорее, нечто бесплодное и пустое, подобное дья-

¹⁸¹ «Нелегко выражать словами то, что следует представлять взору», — пишет Гёте Гегелю 7 октября 1820 г., посылая ему плоды своих естественнонаучных изысканий (Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 384).

¹⁸² Принцип «невидимой руки» Бернарда Мандевиля и Адама Смита, характеризующий контринтуитивную логику рынка (где общественное благосостояние достигается лишь тогда, когда люди, забыв о нем, пекутся лишь о своих интересах), в определенном смысле сродствен мефистофелевской диалектике.

волу у Спинозы, который состоит из сплошной негативности. (Спиноза даже удивляется, как столь отвратительное создание может хотя бы мгновение существовать¹⁸³.)

В гегелевской же диалектике негативное оказывается способом самораскрытия Абсолюта, оно снимается в ходе развития, оставаясь его неотъемлемой частью. Понятие негативности вводилось Гегелем в философию, дабы снять противоречия и односторонние рассудочные воззрения эпохи Просвещения (в частности, в сфере общественной жизни) и преобразовать их в более высокие формы разума. Именно в этом конструктивный смысл зла как прогрессивного двигателя истории: оно составляет момент духа. В «Феноменологии духа» и в «Философии права» Гегель описывает, как во «взаимозависимости труда и удовлетворения потребностей субъективный эгоизм превращается в содействие удовлетворению потребностей всех других, в опосредствование в качестве диалектического движения особенного всеобщим, так что, когда каждый для себя приобретает, производит и потребляет, он именно этим приобретает и производит для потребления других»¹⁸⁴.

Но в то же время, согласно одной из известных трактовок «Фауста», можно сказать, что главный герой избавляется от наказания и отправляется на небеса не потому, что он грешник, не потому, что негативное начало в нем есть движущая сила мировой истории, а потому, что у него есть *добрая воля* (кантианское¹⁸⁵ понятие!), и это — основополагающая черта его личности¹⁸⁶. Тогда гегельянская трактовка пути «Фауста» становится проблематичной.

¹⁸³ Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. Гл. XXV. О дьяволах // Избр. произв.: в 2 т. Т. 1. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. С. 160.

¹⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 240.

¹⁸⁵ Теодор Адорно, например, отказывался понимать «Фауста» в неокантианском духе, считая, впрочем, что в «Фаусте» действует не диалектическая закономерность, а сила забвения, дающая главному герою возможность жить и действовать (*Adorno T.W. Zur Schlußszene des Faust // Noten zur Literatur II. S. 7–18*).

¹⁸⁶ См.: Oittinen V. Die "ontologische Wende" von Lukács und seine Faust-Interpretation // Lukács 2001. Jb. der Intern. Georg-Lukács-Ges. Bielefeld: Aisthesis, 2001. S. 67–99. Ойттинен показывает, в частности, насколько гегелевское понятие «хитрость разума» неприменимо к оправданию сталинистского и фашистского террора и насколько Лукач в данном случае

У Блоха в связи с этим появляется различие — он указывает на существование, с одной стороны, пустой, «зряшной» («Мефистофель без Фауста»), а с другой — творческой негативности, ссылаясь, в частности, на фрагмент из «Эстетики», где Гегель пишет о низкой эстетической ценности изображения абсолютного зла, различия, отрицательности, в конечном счете — дьявола¹⁸⁷. Зло может быть как продуктивным, так и деструктивным. Гипертрофированную, «абстрактную», бесплодную негативность Блох ассоциирует с фашистским (но не коммунистическим!) террором.

Критика гегелевской философии появлялась часто тогда, когда возникал именно такой экзистенциальный опыт бесплодной негативности, опыт абсурдного отрицания, рождающий в душе ужас мира. Гегельянец Герцен столкнулся с массовой гибелью людей во время шторма, блестящий исследователь Гегеля Розенцвейг приобрел этот опыт в окопах Первой мировой войны — бессмысленной и потому особенно страшной, кровавой резни, когда каждый день лицом к лицу сталкиваешься со смертью. Для Адорно образом нередуцируемой, «неснимаемой» негативности стал Освенцим, который, как казалось, никакими историческими законами, никакой имманентной реальности логикой объяснить было невозможно.

Но действительно ли композиция «Фауста» выстроена по гегелевским законам? Можно ли беспрекословно подчинить ее диалектической телеологии, сказав, вслед за Гегелем, что неожиданные прозрения Фауста суть лишь необходимый этап всемирно-исторического развития человечества? Разве Фауст учится, разве становится он мудрее, забыв о судьбе Гретхен, о Елене, об Эвфорионе¹⁸⁸? Немецкий литературовед В. Фосскамп вспоминает по этому поводу эпизод из бесед Гёте с Эккерманом, когда Эккерман, рассуждая о структуре «Фауста», говорит о неких слоях мира, которые хотя и влияют друг на друга, не очень друг с другом связаны¹⁸⁹. Поэт же (то есть сам Гёте) должен вы-

был непоследователен, отказываясь трактовать фашистскую идеологию в терминах гегелевской философии истории.

¹⁸⁷ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 112.

¹⁸⁸ Lacoste J. Ernst Bloch et Faust. La lecture paradoxale // Europe. 2008. Mai. P. 93.

¹⁸⁹ Vosskamp W. "Hochstes Exemplar des utopischen Menschen": Ernst Bloch und Goethes Faust // Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. u. Geistesgeschichte. 1985. Bd. 59. Hf. 4. S. 676–687.

разить это множество смыслов, отражающихся один в другом, этот искрящийся, красочный мир, и он использует легенду об известном герое как связующую нить, чтобы нанизывать на нее все, что ему заблагорассудится. Гёте соглашается и говорит, что при такой композиции отдельные массы должны оставаться ясными и значительными, целое же нельзя сводить ни к одной из них. Фосскамп полагает, что осуществление субъекта в мире, согласно Гёте, никогда не заканчивается каким-то примирением и диалектическим тождеством, не направлено ни к какой заведомо заданной цели, что, как только необузданность Фауста, его титанический пыл соприкасаются с рационально-телеологическим расчетом, это оборачивается трагедией (речь идет об эпизоде с Филемоном и Бавкидой). Позиция Фауста как человека, обретшего могущество, оказывается этически индифферентной, его жизненная сила граничит со злым началом. Фосскамп, как и Лукач, пишет об отсутствии всяческой сентиментальности у Гёте: старый мир должен быть уничтожен. Но вывод его прямо противоположен: о диалектике в «Фаусте» говорить не приходится.

Однако Фосскамп придерживается весьма плоских представлений о диалектике как о целерациональном панлогизме, о стремлении железной пятой понятия подмять под себя трепетную индивидуальность личности и вселенскую случайность литературного универсума. Такая трактовка по меньшей мере однобока, даже если забыть о французских неогегельянцах, совершенно по-особому прочитавших «Феноменологию...», причем именно в свете той самой трепетной и сокровенной идентичности, которой так не хватало у Гегеля еще Кьеркегору и за которую ратовал в философии Блох (а за ним — и Фосскамп, перенимающий у него расхожие представления о гегелевской философии). Аутентичная гегелевская диалектика и без того насыщена драматизмом, а особый трагизм исторические коллизии приобретают именно в «Феноменологии...»¹⁹⁰. Диалектика там лишена репрессивной политкорректности и менее всего

¹⁹⁰ Есть и еще одно стандартное гегелевское возражение: конкретный гештальт сознания, сколь бы своеобразен он ни был, хотя и является некоторой самодовлеющей и целостной формой, тем не менее содержит в себе «зародыш собственной смерти» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 232 (§ 92)), то есть перехода на новую, более высокую ступень.

связана с тоталитарным мышлением, в котором ее подозревали и Поппер, и постмодернисты¹⁹¹.

Гёте действительно не подчинял движение «Фауста» каким-либо законам, многое в действии трагедии спонтанно, непредсказуемо и не может расцениваться только исходя из художественной или какой-то иной логики. Да и сам Фауст не действует в соответствии с каким-то заранее данным ему планом. Живой и глубоко индивидуальный опыт, который пропагандируется Гёте в «Фаусте», порой действительно трудно согласовать с гегелевскими конструкциями. «Подлинно движущая и коренная, содержательная сущность мира есть нечто интенсивное, а не логическое» (SO, 172).

Но и здесь для «Феноменологии...» придется сделать исключение, ибо судьба индивидуального начала возвышена там до уровня экзистенциальной драмы, а диалектическая динамика легко интерпретируется на языке литературы. Из рассуждений Блоха становится ясно, что в «Фаусте» перед нами движение постоянно меняющегося сознания (или его образа, модели, гештальта). Поэтому герои у Гёте, как и смыслы (по Эккерману), отражаются друг в друге, эта игра отражений и составляет движение трагедии, то есть путь Фауста. Но отражение сознания в себе самом или в другом сознании — это и ключевая тема «Феноменологии духа»! (Известные рассуждения Маркса в главе I «Капитала» о том, что человек становится человеком, лишь признав другого как человека, суть лишь поздний рефлекс гегелевской мысли.) На другом уровне рассмотрения и в другом контексте существенно, что и сам Блох как литератор очень любил этот прием — переключку, игру отражений¹⁹², но у него отражаются друг в друге не формы сознания, а истории и смыслы, рассказы и их «мораль».

Итак, человек (будь то Фауст у Гёте или «сознание» у Гегеля) есть единство позитивного и негативного начал (то есть Фауста и Мефистофеля), которые не могут существовать один без

¹⁹¹ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992; Деррида Ж. Позиции. М.: Акад. проект, 2007 (конечно, отношение Деррида к Гегелю много сложнее, но общие места его философии сегодня ассоциируются с неприятием «экономии» гегелевского снятия и диалектической телеологии).

¹⁹² Об этом пишут и Г. Юдинг (*Utopie in dürftiger Zeit...*), и А. Чайка (*Poesitik und Ästhetik des Augenblicks...*).

другого, а следовательно, находятся в диалектической связи. Заключив соглашение с Мефистофелем, Фауст полагает «свое иное», Мефистофель для него воплощает волю и потенцию к изменениям¹⁹³.

Надо сказать, что фаустовское начало далеко не так «гармонично», как могло бы показаться, если исходить из философских представлений самого Гёте, а значит, мы движемся по многотрудному пути гегелевского сознания. Фауст призывает сам себя

...В страстей клокочущих горнило,
Со всей безудержностью пыла¹⁹⁴
В пучину их, на глубину!
В горячку времени стремглав!
В разгар случайностей с разбегу!
В живую боль, в живую негу,
В вихрь огорчений и забав! (63)

Вспомним Гегеля:

...не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух... является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие (23)¹⁹⁵.

Есть и еще одна точка соприкосновения «Фауста» и «Феноменологии...»: критика абстракций и косного рассудочного мыш-

¹⁹³ Прислушаемся к Гегелю, который описывает философское познание как «процесс, который создает себе свои моменты и проходит их, и все это движение в целом составляет положительное и его истину. Эта истина заключает в себе, следовательно, в такой же мере и негативное, то, что следовало бы назвать ложным, если бы его можно было рассматривать как нечто такое, от чего следовало бы отвлечься» (29). Здесь есть указание и на то, что этапы пути сознания создаются, и на то, что негативное — необходимый элемент философского движения.

¹⁹⁴ Гёте использует слово «Taumel» (упоение, восторг), и именно оно возникает в предисловии к «Феноменологии духа», когда Гегель, описывая познание в понятиях, говорит об истинном (то есть о диалектическом движении) как о вакхическом восторге, все участники которого упоены (30).

¹⁹⁵ Ср.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 25–29 (§ 382–383).

ления. В «Предисловии» к «Феноменологии духа» и в части I «Фауста» критикуется наивный математизированный рационализм. Гёте показывает мучения Фауста, которому тесно внутри застывшего догматического знания (вспомним Вагнера). Эта критика в «Феноменологии...» изложена столь же иронично, но на языке философии. Гегель не просто показывает нам царство рассудка, но предлагает альтернативу знанию, затерянному в частностях, отвлеченных схемах, предлагает понятие духа как знания «себя самого в его отрешении от себя», сущности, «которая есть движение, направленное на то, чтобы она в своем инобытии сохраняла равенство себе самой» (383). Ни Гегель, ни Гёте не приемлют понимания истины как конечного результата, отделенного от своего генезиса, им чужд «табличный» рассудок, представление о том, что истинное может быть выражено в одном четком положении (Satz) и т.д. Критика абстракций — одна из основных черт того самого искомого нами опыта сознания, опыта, проповедуемого и Гегелем, и Гёте.

Исполненное мгновение

В интерпретации «Фауста» у Блоха постоянно возникает мотив исполненного мгновения. Когда Блох пишет, что «Феноменологию...» объединяет с «Фаустом» движение «беспокойного сознания сквозь галерею трансформаций, бесконечная цель в достижении» (РН, 1195)¹⁹⁶, то он имеет в виду и основной *raison d'être* такого движения — то самое исполненное мгновение, которое Блох трактует в духе своей философии — как самое интимное, близкое, но и как непрозрачную для субъекта тьму. Не образ, не понятие, а событие (впрочем, воплощенное в художественной форме) — вот инстанция единения субъекта и объекта для Гёте¹⁹⁷. Сразу надо сказать, что мгновение может интерпретироваться не только по Блоху. Достаточно вспомнить, сколь важная роль отводилась метафизике мгновения/события в религиозной философии Кьеркегора или в эстетике Бодлера («Поэт современной жизни») и в каких разных контекстах обсуждалась там эта тема. Да и сам Гегель отдал должное фиксации мгновений в

¹⁹⁶ Ср. концовку «Фауста»: “Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis” (у Блоха: “das Unzulängliche als Werden zum Ereignis”).

¹⁹⁷ Wieland R. Schein, Kritik, Utopie... S. 91.

искусстве, мгновений, сквозь кажущуюся случайность которых мерцает вечный смысл¹⁹⁸.

В конце 2-й части ослепший Фауст «видит» образ свободно-го народа на свободной земле. Это неотчужденное существование Блох интерпретирует и как прояснение тьмы мгновения, и в духе столь значимой для него социальной утопии¹⁹⁹, причем здесь имеет значение натурфилософия Гёте: будущее царство построено на гармонии человека и природы. Цель фаустовского путешествия — событие, кладущее конец отчуждению (РН, 1196), событие освобождения и вместе с тем — искупления²⁰⁰. Идея исполненного мгновения не абстрактна — речь идет об идее столь конкретной, что уже не остается никакой идеи (РН, 1190f.), а лишь эксперимент, духовным стержнем которого служит, по Блоху, задача снискать свободу для всего человечества.

Фауст говорит в начале 2-й части, обращаясь к земле:

Ты пробудила вновь во мне желанье
Тянуться вдаль мечтою неустанной
В стремленье к высшему существованью
(zum höchsten Dasein) (185).

С одной стороны, перед нами абсолютно полное наличное бытие (Dasein), а с другой — особое визионерское, мессианское²⁰¹ «здесь и сейчас». Сам Гёте, как известно, относился к

¹⁹⁸ См. характеристику голландской живописи в «Лекциях по эстетике»: Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 2. 1969. С. 309–312.

¹⁹⁹ Он делает и важную ремарку, утверждая, что в литературе изображение мгновения принципиально ограничено — это только предчувствие утопического, но не его содержание. Джеймисон тоже пишет, что, по Блоху, Фауст никогда не переживает решающего мгновения на самом деле, а лишь представляет его себе, и условное наклонение, в которое он облакает свои слова, родственно мифу, вымыслу. Утопический импульс в этом смысле сходен с аллегорией, он всегда отсылает к чему-то другому, его никогда нельзя обнаружить непосредственно, он «говорит» лишь образами, призывая нас к их дополнению, усовершенствованию и истолкованию. Об этом еще будет повод сказать ниже в связи с Адорно.

²⁰⁰ Wieland R. Schein, Kritik, Utopie... S. 65. В целом Виланд интерпретирует сферу художественной явленности (Schein) в духе Адорно, как «неснимаемый» остаток, сопротивляющийся диалектической тотализации.

²⁰¹ Метафизику мгновения Блоха могут приблизить к нам даже слова апостола Павла: «⁵¹Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изме-

этому «здесь и сейчас» с трагической иронией: пока Фауст предается мечтаниям о будущем мире, лемуры роют его могилу. Собственно, сам грандиозный «революционный» проект Фауста оказывается абстрактно-утопическим, оставшись лишь видением владыки, не преминувшего пролить кровь ради осуществления своей идеи. Завоевание будущего, которое марксист Блох так хочет оправдать, для Гёте оказывается губительным, а надежда, которую Блох хочет спасти хотя бы в единственном мгновении, в словах Мефистофеля, назвавшего это мгновение последним, дурным и пустым²⁰², развенчивается. Но развенчивается ли она до конца? «Вокруг меня сгустились ночи тени / Но свет внутри меня ведь не погас» (420), — говорит ослепший Фауст, не переставший надеяться и продолжающий прозревать внутренним оком непостижимую с точки зрения происходящего, необъяснимую исходя из исторической логики утопическую мечту. Он «хочет невозможного» (282). Мгновение становится торжеством индивидуальности как неповторимой жизненной конкретности (связанной при этом самыми интимными узами с природным началом).

Блох, конечно, чурается гегелевского самосознания из «Феноменологии духа», для которого

негативное предмета или снятие им себя самого потому имеет положительное значение, или оно *знает* эту ничтожность предмета потому, с одной стороны, что оно отрешается от себя самого; ибо в этом отрешении оно утверждает *себя* как предмет, или предмет — в силу нераздельного единства *для-себя-бытия* — как себя само. С другой стороны, здесь содержится в то же время и второй момент — то, что оно равным образом сняло и приняло обратно в себя это отрешение и предметность и, стало быть, в *своем* инобытии как таковом оно находится при себе (399).

Это знание имеет мало общего с аффективным мгновением, с удивлением новому. Р. Виланд добавляет сюда и другой смысл, конкретизируя логику индивидуальности: финальное мгновение — это миг любви, совершенной открытости другому, миг,

нимся⁵² вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1. Кор. 15: 51–52).

²⁰² Den letzten, schlechten, leeren Augenblick, / Der Arme wünscht ihn festzuhalten. / Der mir so kräftig widerstand / Die Zeit wird Herr, der Greis hier liegt im Sand. / Die Uhr steht still —

когда самостоятельные люди обращаются друг к другу, а не растворение предметности в абсолютном субъекте²⁰³.

Жар сверхъестественный
Муки божественной,
Сердце пронзи мое,
Страстью палимое,
Копьями, стрелами,
Тучами целыми.
Корка под палицей
Треснет, развалится,
Мусор ответится,
Сущность зардеется,
Льющая свет всегда
Вечной любви звезда (432).

Так говорит *Pater ecstaticus* в конце трагедии. «Боль любви» (*Liebesqual*), о которой пишет Гёте, сцены природы — горные ущелья, лес, скалы, пустыня, что «одушевляются любовью, / Которая их создала» (432), — где в ослепительных, живых образах описывается мистическая избыточность мира, его непредсказуемость и вместе с тем — парадоксально! — таинственная соразмерность, постоянная изменчивость и незавершенность — все это действительно не вписывается ни в общие представления о *Bildung*, ни в расхожие диалектические конструкции (особенно это касается схематики Лукача). Кроме того, вряд ли стоит (как это часто делает и Виланд) сравнивать окончание «Фауста» с финалом «Феноменологии духа», хотя бы потому, что сколь бы «объективной» и эпически масштабной ни была вся 2-я часть трагедии, мы возвращаемся к индивидуальности, что совершенно нехарактерно для Гегеля, у которого на более высоких ступенях развития сознание есть дух, «эта абсолютная субстанция, которая в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности, т.е. различных для себя сущих самосознаний, есть единство их: “я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”» (97).

Фауст — не единственная фигура, которую Блох предлагает в качестве показательного образа «преступания границ». Еще од-

²⁰³ *Wieland R. Schein, Kritik, Utopie... S. 51.*

ним таким персонажем у него становится Дон Жуан, отдающийся своей совершенно посясторонней страсти и сражающийся с отжившими, окаменелыми следами прошлого²⁰⁴. Прометеевский характер Дон Жуана (впервые проанализированный Блохом в статье 1928 г., посвященной постановке оперы Моцарта²⁰⁵) выражается в том числе и в преданности мгновению, в культе сиюминутной страсти, природной силы. Любопытно, что, характеризуя свою статью, Блох в письме к Кракауэру говорит, что хотя Дон Жуан и революционер, это не значит, что всякое горение революционно. «То, что безразлично с точки зрения трагики, небезразлично с точки зрения революции» (Br I, 287). Блох, таким образом, отказывается от культа слепой и самодостаточной революционности²⁰⁶, вместе с тем показывая, что трагическое начало обладает самыми разными этическими и эстетическими возможностями.

Несмотря на все логические трудности, с которыми сталкивается и, возможно, еще столкнется эта попытка встретить друг с другом классические тексты, все же есть основания считать ее продуктивной. Литературная интерпретация «Феноменологии духа» позволяет поставить проблему *соотношения философского и литературного опыта* как опыта сопряжения чувственного с духовным, эстетики понятий.

Блох полагал, что утопический финал «Фауста» — это более гуманистическая, менее отвлеченная мыслительная конструкция, чем абсолютное знание, изображенное в конце «Феноменологии духа», то есть литература «жизненнее», предметнее, «фак-

²⁰⁴ Ср. также упоминание о Дон Жуане и Фаусте у Розенцвейга в связи с «абсолютным героем» современной трагедии: *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. S. 235.*

²⁰⁵ *Don Giovanni // Das Unterhaltungsblatt der Vossischen Ztg. 1928. Nr. 12. 14.01.* Частично перепечатано как: *Don Giovanni, alle Frauen und die Hochzeit // PH, 1180–1188.*

²⁰⁶ Именно за нее Блоха и его сторонников впоследствии не вполне справедливо упрекал известный немецкий социолог Хельмут Шельски (*Schelsky H. Die Hoffnung Blochs. Kritik der marxistischen Existenzphilosophie eines Jugendbewegten. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979*), утверждая, что утарная революционность и милленаристское ожидание нового дезориентируют, мешают справляться с иллюзиями независимо от того, какова природа последних — фашистские это иллюзии (которыми грешил в молодости сам Шельски) или коммунистические.

турнее», чем философия. Здесь же можно отыскать и существо спора Блоха с Гегелем²⁰⁷. В литературе есть место неожиданности, чувственному опыту, опыту разорванности и случайности, удивлению, мистике, спонтанности, образности, наконец, природе, не сводимой к понятийным схемам субъекта. Но такое противопоставление не совсем корректно ни для Гегеля, у которого отвлеченные понятия в «Феноменологии...» обретают живое, образное, почти плотское существование, для которого само абсолютное знание было наивысшей точкой раздвоенности, доведением до предела возможностей сознания по присвоению своего иного — но и *открытости* по отношению к нему²⁰⁸, — ни для Гёте, явно видевшего в «Фаусте» (особенно во второй его части) драму идей. И Гёте, и Гегель не боясь говорят об абсолютном, прослеживают и воссоздают развитие духа в языке²⁰⁹. Да и сам эстетический акт — разве не есть он зримое воплощение абсолютной идеи?

Соотнесение «Фауста» и «Феноменологии...» у Блоха дает нам один из вариантов интерпретации оснований и предпосылок сочинения Гегеля — наличия самого являющегося духа, который оказывается конечным и историчным человеческим существом. (Именно эта предпосылка положена в основу *всей* гегелевской философии, поскольку без «Феноменологии духа» необоснованной выглядит вся конструкция «Науки логики»²¹⁰.)

²⁰⁷ Ср.: Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 140–141.

²⁰⁸ См., например, выразительный пассаж из «Феноменологии духа» (380–381), где религия откровения описывается как место рождения наивысшей формы духа, вобравшей в себя все муки и томления предшествующих этапов.

²⁰⁹ Отдельного упоминания заслуживает решение собственно литературоведческих задач. Техника построения «гештальтов» на абстрактно-философском уровне зачастую соприкасается с техникой литературной типизации (особенно это заметно там, где Гегель эксплуатирует литературный материал — «Антигону» или «Племянника Рамо»). Выше уже говорилось, как в свете «Феноменологии духа» может быть поставлен и интересный вопрос о временной структуре и сценическом действии в «Фаусте», прояснение которого, впрочем, — отдельная большая задача.

²¹⁰ «В феноменологии духа непосредственное сознание есть первое и непосредственное также и в науке и, стало быть, служит предпосылкой; в логике же предпосылкой служит то, что оказалось результатом указанного исследования, — идея как чистое знание» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 125).

Жизнь человека, перипетии его личного и социального бытия, экзистенциальная трагика, религиозный опыт и ткань истории — все это материал не только «Феноменологии духа», но и «Фауста». И на этом материале, по существу, основано величественное здание гегелевской системы, введением в которую и служит «Феноменология...». Получается, что постичь диалектику можно, лишь пройдя сквозь тяготы человеческой жизни, пережив и преодолев сомнения, отчаяние, разорванность, конфликты с общественным началом и многое другое. Этот сложный путь может получить как философское, так и литературное выражение, его можно эстетизировать, описывать как религиозный подвиг и т.д. — важно то, что именно он определил облик гегелевской философии.

Итак, чему же научился Блох у Лукача? Интерес к «Метафизике трагедии» и юношеская дружба подсказывают один важный ответ — Блох научился *философской страсти*, ибо только с такой страстью можно было принимать, словно монашеский обет, систему идей, и точно так же — стремительно, в единое мгновение — от нее отказываться. Лукач был для Блоха примером живой, деятельной, пусть и не сбывшейся до конца надежды, примером человека, всерьез воспринявшего идею праксиса, жившего опосредованиями и никогда не разделявшего, по примеру Гегеля, теорию борьбы и борьбу за теорию — ни в политике, ни в искусстве.

III. Гнозис, эсхатология и мессианизм в еретической философии Блоха

Ничто и все, хаос и царство лежат в сфере устремлений, которые раньше были религиозными, лежат на разных чашах весов; и склоняет весы в ту или другую сторону труд человека в истории.

РН, 1532.

Прежде чем перейти к еще одной важной исторической констелляции (Блох — Бенъямин), нам надо показать, какое место в философии Блоха занимал «революционный гнозис» — набор идей, которые Блох стремился «привить» марксизму и тем самым придать новое историческое звучание социалистической идеологии освобождения.

Не приходится сомневаться, что эти идеи имеют религиозное происхождение. Но еще меньше сомнений в том, что в глазах любой традиционной религии философия Блоха должна быть признана ересью. Вместе с тем религиозное мышление оказало на самого Блоха решающее воздействие. Наше дело — это воздействие уточнить и локализовать.

Мировоззрение раннего Блоха, очевидно, определялось неким комплексом религиозно-мистических идей. В молодости он постоянно обращался к мистике разного толка и, скорее всего, относился к ней серьезно, ощущая ее частью своего непосредственного духовного опыта. Мессианизм тоже был для Блоха не только концептом. В проникновенном письме к Лукачу в 1911 г., набросав видение грядущего царства, он без всяких шуток пишет: «Я дух-утешитель (Paraklet), и люди, к которым я послан, переживают в себе и поймут возвращение Бога» (Br I, 67). «Дух утопии» — профетический текст, с возвышенной стилистикой, с длинными, захлебывающимися предложениями, текст, идущий на поводу у собственной суггестивной образности. Немалую роль в этом опыте сыграла и первая жена Блоха Эльза фон Стрички, рано умершая, но успевшая стать для мужа примером подлинного благочестия, простоты и кристальной ясности религиозного чувства.

Уже в диссертации о Риккерт «моторная» интенция познания, направляющая его вовне и придающая ему темпораль-

ность, сопровождается мистической, интуитивной, обращающей субъекта вовнутрь и одновременно погружающей в сердцевину, в самую сокровенную тайну каждого предмета, в грёзу его. Это своего рода антиинтенциональность, или реверсивное сопровождение познавательного эроса. Мистическая функция в познании — это функция «собирания» вещей, их преобразования в их зависимости от Я, а мистическая сторона предметностей — их сокрытое, еще не проявившееся абсолютное существо, дополняющее созданное моторной интенцией время пространством нового, нарождающегося мира (TL, 112–114). С тех пор мистическое как непосредственно очевидное и вместе с тем выходящее за пределы обычной данности мира вошло в понятийный арсенал утопической философии. В таком интеллектуальном развитии не было ничего удивительного. И дело не только в отчетливом воздействии на Блоха немецкой мистики и немецкой же спекулятивной мысли. Религиозно-философский дискурс давал утопическому философствованию необходимую *универсалистскую перспективу, абсолютный смысл*¹.

Впоследствии на волне жесткой критики иррационализма (которая, впрочем, есть уже в «Духе утопии») Блох сдержаннее пишет о мистических прозрениях, заменяет призывы к новой церкви и к истине как молитве (GU2, 346) марксистскими идеалами неотчужденного социального бытия, а поиски Бога — диалектическим взаимодействием человеческого труда и становящейся природы. Но неприятие обыкновенной, одномерной научной рациональности осталось и в поздних работах — ведь само обоснование утопического философского проекта не является рассудочным, философские идеалы Блоха — прежде всего предмет аффективной убежденности, даже веры, но отнюдь не какой-то рациональной реконструкции или следования строгим гносеологическим стандартам.

Негативная программа «Духа утопии» и «Томаса Мюнцера» — критика рассудочного аналитического мышления и связанного с ним репрессивного, косного государственного механизма — есть отражение тех смыслов, которые Блох вычитывал из мистических сочинений. Он неслучайно называл свою доктрину политической мистикой (GU1, 410), которая уже в те

¹ Münz-Koennen I. Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität utopischen Denkens bei Bloch, Adorno, Habermas. Berlin: Akademie, 1997. S. 58.

годы в своей революционности явно противостояла, например, консерватизму Карла Шмитта, параллельно исследовавшего истоки религиозных и политических форм Нового времени и пытавшегося объяснить их стабильность².

В 1-м издании «Духа утопии» предпринята попытка переосмысления различных эзотерических идей, которые в то время были необыкновенно популярны, например теософии (GU1, 238–242). Именно в этом контексте Блох пишет о поиске в новом слове новых предметов философствования и «быть может, даже возрожденной мистики» (GU1, 73). Однако вписать тексты Блоха в рамки какого-то одного учения не удастся. Тем не менее следы разных эзотерических доктрин в этих текстах, несомненно, остались, не только выдавая интересы автора, но и свидетельствуя о попытке интеграции разнородных смыслов — амбиции, которая явно владела Блохом в 1910-е годы.

По-видимому, вдохновение ранний Блох черпал не только и не столько из первоисточников мистической литературы, сколько из разного качества компилятивных сочинений, попадавших ему под руку. В частности, сведения о еврейской мистике и особенно о книге «Зогар» он, по его собственному признанию, почерпнул из четырехтомного компилятивного труда «Философия истории» (1827–1853) Ф.Й. Молитора (1779–1860), друга и ученика Баадера, знатока иудейской религии и эзотеризма³. Под руку ему попадались и другие сочинения, например, оккультные книги теософа конца XIX в. Франца Гартмана⁴. Этим, возможно, и объясняется явная эклектичность эзотерических интуиций Блоха, его нежелание примыкать к какой-то одной традиции и строго ей следовать.

ГНОЗИС

О влиянии гностицизма на Блоха принято говорить с уверенностью. Но что такое гностицизм, как его определить и почему

² Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма (1923) // Полит. теология. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2000. С. 99–154.

³ Характерно, что именно чтение Молитора вдохновило на изучение иудейской мистики Гершома Шолема (см. указания в: *Mosès S. L'Ange de l'Histoire*. P.: Gallimard, 2006. P. 268).

⁴ *Landmann M. Das Judentum bei Ernst Bloch...* S. 167.

Блоха можно назвать гностиком? Дать однозначное и всецело удовлетворительное определение гностицизма невозможно⁵, хотя ничто не мешает использовать этот термин менее строго, отсылая к некоторому комплексу идей.

Под гнозисом обычно понимается тайное знание, обращенное лишь к избранным и им одним доступное, знание о возникновении космоса и будущем спасении (также возможном лишь для избранных); под гностицизмом — весьма гетерогенная совокупность религиозных учений, возникших во II в. н.э. Для нас существенно, что именно откровенное знание об устройении и судьбе мира становится ключом, открывающим перед гностиком все двери. Душа заброшена в мир, созданный не подлинным Богом (который абсолютно за пределами и непостижим), а злым демидургом, но в ней есть божественная искра, дающая надежду на спасение — возвращение всех вещей к истинному божеству, от которого они отпали. Гнозис, объединяя знающего (гностика) и объект познания (божественную искру в глубинах субъективности), — это и есть процесс восстановления утраченного единства. Спасение, искупление (*Erlösung*) для гностика происходит мгновенно и связано с той самой сокровенной частью его души, которая соприкасается с Богом.

Более общие гностические мотивы — это дуализм (онтологический, а равно и гносеологический), неизбежный скепсис по отношению к позитивному научному знанию и прогрессу⁶, представление о внешнем мире и реальности тела как о грандиозной иллюзии⁷, в основе которой — хаос, надежда на преодоление этой иллюзии через погружение в себя и экстатический опыт. Гнозис позволяет выйти за пределы вещного мира, ука-

⁵ Предварительный итог полемики о гностицизме был подведен на конференции в Мессине (1966 г.). См.: *The Origins of Gnosticism = Le Origini dello Gnosticismo: Colloquium of Messina*. Leiden: Brill, 1970. См. также: *Jonas H.* Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis // *Gnosis u. Gnostizismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 1975; *Bolz N.* Erlösung als ob. Über einige gnostische Motive der Kritischen Theorie // *Religionstheorie u. Politische Theologie*. Bd. II: Gnosis u. Politik. München u.a.: Fink: Schöningh, 1984; *Pauen M.* Dithyrambiker des Untergangs. Gnosis und die Ästhetik der Moderne // *Deutsche Ztschr. für Philosophie*. 1992. Bd. 40. Hf. 8. S. 937–961; *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Amsterdam: Brill, 2006. P. 403ff.

⁶ У Блоха об этом см., например: GU2, 241.

⁷ Ср. у Блоха о презрении к телу: GU1, 417.

зять вещам их «утопическую судьбу» (GU1, 339), постичь мировой процесс борьбы света и тьмы и найти себе место в этом процессе.

Блох познакомился с гностицизмом в том числе и через Лукача, активно интересовавшегося гностическими темами в Гейдельберге, особенно в 1911 г., в эпоху самого близкого их общения. Конечно, мог на него повлиять и Шеллинг⁸. Блох постоянно пользуется гностической терминологией, ссылается на гностиков⁹, а главное — использует их идеи.

Надо сказать, что гностическая образность не исчезает и в поздних текстах Блоха. Вселенская тьма и новый свет, надежду на который несет новое искусство, появляются в статьях об экспрессионизме 1930-х годов¹⁰. «Принцип надежды» начинается с гностической стилизации: «Кто мы? Откуда мы? Куда мы идем? Чего мы ждем? Что ждет нас?» (РН, 1)¹¹. Именно на эти вопросы должен дать ответ гностик, и именно в такой роли мыслит себя Блох. Заканчивается же эта книга надеждой, что «в мире возникнет то, что является всем в детстве, но где еще никто не был: родина» (РН, 1628). Эта фраза, которая, по мнению Якоба Таубеса¹², является некой вариацией из Маркиона в трактовке Адольфа фон Гарнака (вопрос о том, был ли еретический писатель II в. н.э. Маркион гностиком, здесь подробно рассматриваться не будет), характеризует важный постулат утопической философии: в мире *через нас* возникает нечто всецело новое, которое вместе с тем есть порождение самых темных, неотчетливых наших способностей.

⁸ *Pauen M. Dithyrambiker des Untergangs: Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne. Berlin: Akademie, 1994. S. 214.*

⁹ В частности, на Василида (GU2, 245–246; AC, 289) и Маркиона (AC, 237–243); гнозис неоднократно упоминается и в «Принципе надежды». См., например: РН, 382, 841, 857.

¹⁰ *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 236f.*

¹¹ Ср.: «Извлечения из Феодота» Климента Александрийского: «Знание о том, кем мы были и кем стали, где мы были и куда заброшены, куда мы спешим и от чего спасены, что есть рождение и что — перерождение». (78, 2). Похожие выражения есть, разумеется, и в «Духе утопии» (GU2, 285, 343).

¹² *Taubes J. Vom Kult zur Kultur. Baustein zu einer Kritik der historischen Vernunft // Gesamm. Aufsätze zur Religions- u. Geistesgeschichte. München: Fink, 1996. S. 177.*

Весь тот пафос мироотрицания, который был столь характерен для гностиков, остается и у Блоха: «Мир сей — это ошибка, он ничтожен, и пред лицом абсолютной истины единственное его право — погибнуть» (GU2, 287). Природа — тюремная клетка, в которой томится человечество (Ibid., 336f.). Убогому, падшему материальному миру, могуществу тьмы, противостоит светлая сила субъективности. Лишь после апокалиптического переворота станут различимы окончательные контуры нового мира. Способствовать этой революции должно, согласно молодому Блоху, тайное, непроявленное знание. В частности, он говорит и о божественной искре, о сокрытом бытии божества в глубинах человеческой души (Ibid., 48, 257), о дуализме Бога творения, мира сего, и Бога спасения и любви, который еще не пришел (GU1, 441; GU2, 335). «Плохой» Бог выступает в разных обличьях, но всюду как враг, кровавый тиран, «солидный Господь для солидных господ», свою власть и лишь ее отождествляющий с законом, владыка мира несправедливости и угнетения, застывшего и прогнившего языческого царства. Застывшего, ибо не дающего осветить мир силам души, прогнившего, ибо без этого мистического света мир не исполнит своего предназначения, не выйдет за пределы плоской и унылой самореференции, то есть за свои собственные пределы.

У Блоха есть и такое гностическое рассуждение:

Незнание вокруг нас есть последнее основание явления мира сего, и именно поэтому знание, молния будущего ведения, что пронзает нашу тьму... составляет неукоснительное в своей достаточности основание для явления иного мира, для прибытия к нему (GU2, 227; ср.: GU1, 389).

Само представление о том, что знание есть некий инструмент преобразования мира, искупления, что обретение знания эквивалентно спасению, объединяет гностицизм с марксизмом, поэтому нет ничего удивительного в том, что заключительную часть «Духа утопии» Блох снабдил заглавием, на первый взгляд весьма эксцентричным, — «Карл Маркс, смерть и апокалипсис»¹³. Взорвать наш мир изнутри, по Марксу, должно именно *познание* законов капитализма, понимание неизбежности его кон-

¹³ Кстати говоря, первоначальное название «Духа утопии» — «Музыка и апокалипсис».

ца, осознание глубокой несправедливости капиталистической эксплуатации. Гностики говорят, конечно, о другом знании, но Блоху важен их революционный пыл, и ради него он мог не замечать спутанности некоторых гностических мифологем.

Эсхатология раннего Блоха, несомненно, отмечена воздействием *Маркиона*. Вслед за Маркионом он прокламирует радикальное уничтожение старого мира и столь же радикальное его обновление. Оно происходит в глубинах души, но «вещи просыпаются вместе с нами», «ищут своего поэта» (GU1, 387, 335), и весь мир переживает утопическое перерождение. В одно время с «Духом утопии» писалась и опубликованная в 1921 г. книга Адольфа фон Гарнака «Маркион. Евангелие чуждого бога»¹⁴, где учение Маркиона объявлялось ключевым для понимания возникновения христианства как самостоятельной религии. Отказ от иудаизма и от Ветхого завета, отрицание связи между Богом-Отцом и Христом, утверждение совершенно новой религии — все эти черты маркионизма способствовали, по Гарнаку, автономизации христианства.

Надо сказать, что идеи фон Гарнака оказались в центре напряженной политической дискуссии в Германии 1920-х годов. Отказ от иудейской религии, своеобразный «антисемитизм» Маркиона¹⁵ и предложение фон Гарнака убрать из христианского канона Ветхий Завет¹⁶, увы, не способствовали мирному диалогу между христианами и иудеями. Сложно сказать, были ли все эти идеи фактором или следствием нараставшего антисемитизма, но ясно одно: в ту эпоху они были прочитаны весьма однозначным образом¹⁷.

В этом контексте синкретизм Блоха, у которого Маркион — выразитель радикального мессианизма и тем самым — глубочайшей истины иудейской духовности, — особенно бросается в глаза. Можно было бы, конечно, сказать, что под иудейской духовностью Блох понимает особое мессианское направление в

¹⁴ Harnack A. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1921.

¹⁵ Разумеется, называть исторического Маркиона антисемитом некорректно — речь идет лишь об истолковании его идей.

¹⁶ Harnack A. Op. cit. S. 214.

¹⁷ Ср. об этом: Buber M. Der Jude und sein Judentum. Köln: Melzer, 1963. S. 151ff.

еврейском мистицизме¹⁸, однако у него нет такой дифференциации. «Метафизический антисемитизм» Маркиона ранний Блох ценит гораздо выше «священной ойкономии» Ветхого Завета, в которой мессианские небеса из «педагогических» соображений спускаются на землю (GU1, 330). Маркион провозглашает радикально иное, вместе с апостолом Павлом, которого берет себе в союзники, противопоставляя иудейский закон Евангелиям. При этом аскетизм Маркиона у Блоха не противоречит гуманизму — бунт против религиозных догм и авторитетов означает помимо прочего поворот к человеку (АС, 238–240).

Конечно, не все идеи гностиков попали в тексты Блоха. Например, хотя он использует гностические представления о плероме (божественной полноте), но почти не говорит о трансцендентном генезисе — первой стадии развития мира, — избегая всей сложной и запутанной мифологической спекуляции гностиков¹⁹, к тому же и существующей в разных, порой трудно совместимых версиях. Его, скорее, интересует в этих учениях радикальный дуализм и представление о том, что именно тайная жизнь человеческой души — источник спасения всего мира²⁰.

Интересно, что идея активного, становящегося Бога, который спасает не только мир и человека, но и самого себя, встречается и у Розенцвейга в «Звезде спасения». Рассуждая о вечности Бога, он пишет, что для Него спасение (избавление), творение и откровение — суть одно и то же, ибо Он стоит вне времени — время нужно человеку и миру, чтобы спастись. Конечные и связанные со временем дистинкции Спасителя и спасаемого для вечного Бога недействительны²¹.

Лишь в спасении Бог превратится в то, что повсюду разыскивалось легкомысленным человеческим мышлением, но так нигде и не нашлось, потому что нигде еще и не могло найтись, ибо этого еще не было: Все и Одно²².

¹⁸ См. ниже, а также общее обсуждение в: *Scholem G. Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum // Judaica I. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1986 [1963]. S. 7–74.*

¹⁹ *Christen A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie. S. 60.*

²⁰ Ср.: *Pauen M. Dithyrambiker des Untergangs... S. 250; GU2, 346.*

²¹ *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. S. 303.*

²² *Ibid. S. 266.*

Надо сказать, что зависимость судьбы Бога от судьбы мира — важная идея Бубера, обсуждавшаяся в его ранних лекциях о еврейской религиозности. Блох высказывается в том же духе: окончательный суд ждет и Бога, и человека (GU1, 439). В превращенной форме та же идея появляется чуть позднее и у Шелера: «Становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга»²³.

Конечно, мыслить действия Бога, не накладывая на них привычных антропологических схем, трудно, отсюда сложная космическая метафорика у Розенцвейга и двусмысленный, загадочный текст у Блоха, отсылающий к необычному и непрозрачному опыту. Отсюда же итоговая формула: «Мир не истинен, но с помощью человека и истины он хочет вернуться домой» (GU2, 347).

Пафос тотального мироотрицания Блох впоследствии сочетает с идеей прояснения *тайны человечности*. Отвергая современный мир, человек ничуть не теряет, напротив — обретает самого себя (АС, 240). Другое дело, что у раннего Блоха этот человек сгорает в ницшеанском костре, ибо радикализм гностических идей, как и любое абсолютное мироотрицание, всегда жжется — об этом свидетельствует, в частности, история рецепции Гарнака.

Перенимая стиль мысли гностиков, Блох вместе с тем отвергает гностический миф как миф. Говоря о чуждости человека миру, о его удаленности от Бога как об аномалии, он утверждает, что упразднить такое положение вещей, описывая переживания в абстрактных аллегориях или в традиционной символике, не получится. Пышная и отягощенная подробностями гностическая мифология для Блоха недостаточна, он стремится, вооружившись дуалистической метафизикой, привнести в свои тексты момент личностной непосредственности и тем самым, как это ни странно, от мифологии перейти к истории.

ЭСХАТОЛОГИЯ И АПОКАЛИПТИКА

Интерес Блоха к апокалиптике и мессианизму был вполне созвучен его эпохе, «которая охвачена трепетным чувством какого-то стремительного, неудержимого, произвольного даже движе-

²³ Шелер М. Положение человека в космосе // Избр. произв. С. 191.

ния вперед, смутным ощущением исторического прорастания» и для которой апокалиптика прошлого «становится... историческим зеркалом... средством духовного ориентирования»²⁴. Неслучайно Осип Мандельштам приблизительно в то же время «слышал с живостью настоженного далекой молотилкой в поле слуха, как набухает и тяжелеет не ячмень в колосьях, не северное яблоко, а мир, капиталистический мир набухает, чтобы упасть!»²⁵

Изначальная ситуация экзистенциального и апокалиптического философствования у Блоха — опыт разорванности и бессмысленности бытия, ощущение всеобщей деградации, столь характерное для интеллектуалов его эпохи. Одним из важных свидетельств коллапса европейской культуры и полной победы рациональной техники и цивилизации стала для Блоха мировая война. Вместе с тем потеря ориентиров и полная ценностная неопределенность в эпоху *fin de siècle* не были тождественны беспринципности, интеллектуалы *искали* новые ценности, фиксируя и отчаяние, и потерю прежней идентичности. Апокалиптика и мессианизм — особенно среди образованной еврейской молодежи — стали реакцией на секуляризацию и попыткой выстроить иную культуру и новую метафизику. Однако говорить об этих поисках всерьез можно, лишь ощущая за плечами дыхание тысячелетней религиозной традиции.

У Блоха гностические и апокалиптические мотивы трудно различить²⁶. Причина, во-первых, в том, что хилиастические умунастроения, пророчества о тысячелетнем царстве Христа выросли из гностических идей, и, во-вторых, конечно, в историчности самого гнозиса (ведь рассказ об отпадении разворачивается в истории). Разумеется, оценка самой этой истории в текстах раннего Блоха резко отрицательная: он, как и гностики, не верит в прогресс разума²⁷.

²⁴ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм. С. 377–378.

²⁵ Мандельштам О. Шум времени // Об искусстве. М.: Искусство, 1995. С. 53.

²⁶ Christen A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie. S. 55.

²⁷ Впрочем, презрение к рассудочному научному знанию уживается у него с позитивной оценкой *расширения* возможностей науки: как и теософы, Блох не против «возвышения» ее до синтеза с оккультным знанием (GU1, 240).

Избавление от пораженного инструментальной рациональностью мира свершается в глубинах души. Исходная же ситуация современности, диагноз ее, служивший отправной точкой и для Блоха, и для Лукача, хорошо сформулирован у Вебера:

По мере того как аскеза начала преобразовывать мир, оказывая на него все большее воздействие, внешние мирские блага все сильнее подчиняли себе людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — ушел из этой мирской оболочки... победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе²⁸.

Апокалиптические настроения усугублялись мировой войной.

Кого защищали?

— спрашивает Блох в «Духе утопии». —

Защищали лентяев, убогих, лихоимцев. Кто был молод, тот должен был пасть, а подлецы спасены и сидят на теплом месте. Среди них потерь нет, но те, другие, кто размахивал знаменами, мертвы. Художники защищали спекулянтов... триумф глупости — под защитой жандарма, и вторят этому восторженные возгласы интеллектуалов (GU1, 9).

Ощущение того, что мир расколдован, что он распался, есть не только в текстах Блоха, но и у экспрессионистов из его поколения, которым он столь многим обязан (GU2, 212). Это же ощущение хорошо выразил немецкий поэт Готфрид Бенн:

Действительность, эта так называемая действительность, стояла ему (поколению экспрессионистов. — И. Б.) поперек горла. Впрочем, ее уже и не было вовсе, остались лишь гримасы. Действительность была капиталистическим понятием. Действительность — это были парцеллы, продукты промышленности, кредитные записи ипотеки, все то, что можно было снабдить ценой... дух лишился действительности. Он обратился к своей внутренней действительности, к своему бытию²⁹.

Для Блоха чуть ли не единственная форма постижения тайн нового мира — искусство. В «Духе утопии» мистические, религиозные настроения естественным образом соединяются с ис-

²⁸ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв. С. 206.

²⁹ Benn G. Einleitung // Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts. München: DTV, 1962. S. 11.

кусством экспрессионизма и вдохновляются им. Обсуждая Ван Гога и Сезанна (GU2, 45–48), Блох соотносит свое мышление с общими принципами экспрессионистской эстетики и находит в современном ему искусстве «целостное экстатическое созерцание» субъективности (GU1, 47). Благодаря сверхъестественной силе искусства вещи перестают быть мертвым антуражем, вечной тавтологией, и когда в них мы встречаемся с самими собой, видим, наконец, человеческий лик, и эта одушевленная мистическая вселенная откликается нам как всечеловек («макантропос»), тавтология рушится, возникает новый мир. Наследие экспрессионизма проявляется и во внимании к простым, часто незаметным мелочам (вспомним описание кувшина в самом начале «Духа утопии») и вообще к предметности повседневной жизни. Эстетика становится обоснованием философии истории, а мистическое переживание искусства легко переходит в эсхатологию. Новая эсхатологическая очевидность дарует нам истину, «которая не берет больше, а дает, которая больше не постигает, а, именуя, трудами и молитвами назначает» (GU1, 388f.).

Поэтому искусство 1910–1920-х годов, многим казавшееся проповедью распада и тлена (и в живописи, и в литературе), так притягивало Блоха: он видел в нем нервное средоточие своей эпохи. Не только музыка, но и язык (более понятный медиум) становятся у него элементом мессианского постижения, чтение аллегорий — жестом, указующим в неведомое. Мессия должен был сойти с книжных страниц, переживаться в настоящем времени, он и был для Блоха этим временем — временем нового звучания новых слов. Но постичь призыв мессии можно, лишь осуществив герменевтическое усилие, постаравшись расшифровать будущее. Это означало — жить с историей и в истории, не удовлетворяясь повторением, открыв в себе умение видеть преизбыток исторического времени, его подкладку.

В экспрессионистской литературе эсхатологические настроения были чрезвычайно распространены. Они возникли как осознание разрыва между миром мистической сосредоточенности художника и миром реальным. Мгновение соответствия идеала и реальности отодвигается здесь в конец истории или вообще выносится за ее пределы — мистическое переживание дополняется эсхатологическим событием апокалипсиса. Это историческое измерение не всегда присутствует в экстатической религи-

озности, тогда как у Блоха оно ощутимо с самого начала (GU1, 383).

Эсхатология и мессианизм в «Духе утопии» — это отрицание всякой половинчатости, недомолвок и духовных компромиссов.

Не постепенная эволюция или прогресс, в конце которого, после всех исторических мытарств, все кончается честным пирком да свадьбой, как в представлениях современного социализма, но мировая и историческая катастрофа отделяет настоящий эон от будущего³⁰,

— писал современник Блоха о С. Булгаков. В своей радикальной и еретической революционности Блох не щадит традиционные религиозные ценности. Для него первым революционером оказывается Люцифер (GU1, 441f.), вместе с Маркионом он ожидает нового Бога (Ibid., 330f., 381). Кроме того эсхатологизм для Блоха — это политическая программа, о чем свидетельствует его вдохновенная книга о Мюнцере. Ошибочно приписывая Мюнцеру сложные космологические спекуляции, Блох тем не менее удачно использует его образ, чтобы показать: осознание того, что грядет Суд божий, становится не только частью внутренней жизни, но и элементом политической культуры, отменяющим всю предшествующую историю. Задача мессианизма — ускорить конец здешнего мира.

Цель... борьбы в том, чтобы настали времена, и мы смогли бы встретить изъятие мира сего с душами, которые стали чисты, с тем «в целом» (*Überhaupt*) всех душ, наконец отысканным, с утешительным, не разорванным на части гением средоточия внутренней жизни, челяди, со словом сущности, с главным словом того духа Святого, который сам по себе желал бы столь полного уничтожения природы, этой юдоли заблуждения, этой кучи мусора, что для зла, подобного сатане, не понадобилось бы даже надгробия, не говоря о присподней (GU2, 342).

Эсхатологизм — это и особый стиль, зафиксированный в ранних текстах Блоха, стиль напряженного ожидания катастрофы, в котором есть место и для возвышенных, порой выпренних прокламаций, и для истерических воззваний, и для точных образов времени. Невозможно, между прочим, не увидеть здесь удивительных параллелей с русской теургической эстетикой, восходящей к Вл. Соловьеву и изложенной у Вяч. Иванова и

³⁰ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм. С. 400.

А. Белого. Многие авторы, на которых опирался Белый (Ницше, Ибсен, Штайнер), были образцами и для молодого Блоха, но помимо этой формальной общности несомненна общность устремлений:

[Н]ам остается один путь: путь перерождения; творчество жизни, как и самая жизнь, зависит от нашего преобразования... подложить динамит под самую историю во имя абсолютных ценностей, *еще не раскрытых сознанием* (курсив мой. — И. Б.), вот страшный вывод из лирики Ницше и драмы Ибсена. Взорваться со своим веком для стремления к подлинной действительности — единственное средство не погибнуть³¹.

Особенность апокалиптического познания состоит в том, что мир судится из перспективы его полного исчезновения. Блох не хочет отодвигать реализацию утопии в неопределенное будущее, он не готов принять кантианский аргумент о бесконечном приближении к совершенству, отсюда такое внимание к повседневности и метафизике мгновения. Но при этом погружение в себя не есть упоение самостью, необходим бунт против ущербного мироздания.

Поэтому Блох колеблется между мистическим презентизмом мгновения и эсхатологическими обертонами религий откровения. Не очень понятно, как совместить полное и безоговорочное уничтожение старого мира с тем стремлением раскрыть тайны, которые вынашивает в себе наша душа, и придать смысл миру повседневной жизни. Но если погружение в себя искажает историческую оптику, то апокалиптика не дает увидеть подлинно настоящее³², увлекает мгновение в водоворот исторического движения, навязывающего нашему актуальному бытию свои дела и перспективы. Уже в этом проявляется вся парадоксальность утопического проекта, о которой будет еще повод сказать ниже.

Мессианизм, конечно, противостоит традиционной религиозности, пренебрегая ею как унылой догмой. Впрочем, уничтожение святынь может мыслиться и как восстановление прежнего порядка, возврат к «золотому веку». Собственно, напряжение между реставративной и утопической тенденциями определяло всю историю еврейского мессианизма. Но главное в том, что

³¹ Белый А. Кризис сознания и Генрик Ибсен // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 217.

³² Christen A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie. S. 73.

для Блоха такое возвращение не есть результат действия имманентных истории, эволюционно развивающихся сил, каузально обусловленный неким предшествующим развитием, речь идет о вторжении извне, резком и непредсказуемом (это роднит его и с Розенцвейгом, и с Бенъямином)³³. Божественная искра может вспыхнуть в любой момент, в любом деле, самом заурядном и нелепом, и здесь гностицизм и (надконфессиональный) мессианизм сходятся.

В основу эсхатологии Блоха положен некий синтез христианских и иудейских религиозных смыслов. В «Духе утопии» образы апокалипсиса постоянно заимствуются из «Откровения» (черное — «мрачное» — солнце, кровавая луна, белые одежды и т.д.³⁴). Но еще важнее для Блоха революционные ереси, и прежде всего фигура Иоахима Флорского, знаменитого проповедника «третьего царства». Иоахим говорит не о потустороннем мире, а прозревает учреждение нового мира на этой земле, братского сообщества свободных людей (EZ, 132–138). Явный анархизм христианских еретиков, которые обещали мир, лежащий по ту сторону материального производства, пришелся ко двору в утопической философии Блоха. При этом ранний Блох не был ни исключительно христианским писателем, ни христианским же еретиком. Ближайшее воздействие оказала на него *иудейская апокалиптика*.

ИУДЕЙСКАЯ МИСТИКА И ЭСХАТОЛОГИЯ

В 1919 г. молодой Гершом Шолем вошел вместе с Бенъямином в комнату Блоха в швейцарском Интерлакене и был потрясен, увидев у него на столе книгу немецкого ученого-антисемита Иоганна Андреаса Айзенменгера «Разоблаченный иудаизм» (“Entdecktes Judenthum”, 1700). Шолем удивленно посмотрел на Блоха, но тот объяснил ему, что читает книгу с большим удовольствием, ибо автор, ученый шут, простофиля, не понимал, что, разоблачая богохульства и обильно цитируя еврейских ав-

³³ Scholem G. Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. S. 25. См. также: Rabinbach A. In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1997.

³⁴ Откр. 3: 5, 6: 12–14, ср. с GU2, 344, 338f.

торов, на самом деле открывает сокровищницу иудейской мысли. Шолем, по его собственным словам, имел возможность самостоятельно убедиться в том, что Блох оказался прав³⁵.

Хотя Блох родился в еврейской семье, от иудейской религии его родители были весьма далеки, да и сам он никаких обрядов никогда не соблюдал. В разговоре с израильским послом в 1960-е годы Блох сказал, что он не был ассимилированным евреем, а напротив, ассимилировался в иудаизм³⁶. Однако на Блоха оказала воздействие и культура иудаизма, и, главное, некоторые еврейские авторы.

Точек сближения с иудаизмом было немало. Например, любовь Блоха к музыке как к особому, необразному искусству можно истолковать в контексте его ранней философской эстетики, противостоящей всяким завершенным формам, подобно иудеям, не принимающим изображений Бога³⁷. Тайная история мира, ожидание мессии, надежда на спасение — все эти аффекты и смыслы, издревле присущие обездоленному, лишенному родины еврейскому народу, оказались основополагающими не только для утопического философствования, но и для нескольких поколений выдающихся немецко-еврейских мыслителей.

Эти люди жили в условиях многократно, на разных уровнях развертывавшейся катастрофы. Первый и самый главный кризис рубежа веков — это секуляризация, утрата смысла религиозной идеи, превращение еврейской религии в пустой ритуал. Еще один — потеря идентичности, связанная с ассимиляцией³⁸. Наконец, когда разразилась общеевропейская катастрофа — мировая война, — еврейские писатели в Германии почувствовали если и не наступление апокалипсиса, то начало новой, важной

³⁵ Scholem G. Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft. S. 102–103. См. также: *Idem*. Wohnt Gott im Herzen eines Atheisten? Zu Ernst Blochs 90. Geburtstag // Der Spiegel. 1975. Hf. 28. S. 110. В этой статье Шолем пишет, что вся философия Блоха — это мучительная попытка связать несоотносимое: марксизм и мистику, и что он не может считать Блоха атеистом.

³⁶ Landmann M. Das Judentum bei Ernst Bloch... S. 161. При этом в 1918 г. в письме Блох все же пишет о себе как о человеке, причастном еврейской культуре (Br I, 232f.).

³⁷ Lellouche R. Les Juifs dans l'utopie... // Symbole... P. 120.

³⁸ Прекрасной иллюстрацией этих конфликтов служит «Письмо к отцу» Франца Кафки.

эпохи, которую нужно было осмыслить, в которой надо было осваиваться.

Экзистенциальную философию раннего Блоха трудно понять, не зная о влиянии на него *Мартина Бубера* (1878–1965), посещавшего, как и он, семинар Зиммеля в Берлине. Тексты Бубера на некоторое время стали как идейным/стилистическим образцом, так и поводом для размежевания и отторжения — не только для Блоха, но и для многих других немецко-еврейских интеллектуалов, среди которых были Лукач, Беньямин, Шолем, Розенцвейг. Бубер был автором талантливой философской прозы, его экспрессивная манера письма оживила смысл еврейской идеи, придала ей новое духовное и политическое содержание, показав, что мистическое наследие иудеев — не просто романтический флер и замшелое прошлое, что его можно сделать частью повседневной сокровенной жизни каждого человека. Поэтому если еврейская мистика и заинтересовала Блоха, то в значительной степени благодаря Буберу.

В 1935 г. в «Наследии нашей эпохи» марксист Блох уже сравнивает Бубера с Германом Кайзерлингом (философом, явно не вписывавшимся в марксистский канон, сколь бы широко ни понимал его Блох в те годы) и упрекает мистицизм в легкомыслии (EZ, 149), но в «Духе утопии» он, очевидно, еще находится под влиянием первых работ Бубера³⁹. С Бубером его роднит идея о необходимости обнаружить и пробудить в себе внутреннее Я, скрытую самость, не сводящуюся к поверхностной, зацикленной на себе, нарциссической субъективности, связать священную и мирскую историю. Именно мистицизм Бубера, а не рациональный прогрессизм Германа Когена⁴⁰ определили тот стиль, который в отношении иудейской премудрости выбрал

³⁹ В целом влияние Бубера хорошо прослежено в работе Кристена (*Christen A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie*). Об этом же пишет и Шолем (*Scholem G. Briefe. Bd. 3. München: Beck, 1999. S. 172–173*). См. также о Блохе и Бубере: *Mendes-Flohr P.R. Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit, Mich.: Wayne State Univ. Press, 1991. P. 102–105*).

⁴⁰ В годы юности Блоха немецкая университетская философия находилась под огромным влиянием неокантианства. В частности, в 1909 г. Блох прислал Когену свою диссертацию (*Mendes-Flohr P.R. "To Brush History against the Grain": The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch // J. of the American Acad. of Religion. 1983. Vol. 51. No. 4. P. 631–649*).

для себя Блох. Впрочем, не стоит забывать и о том акценте на отделение мифа (которому неведомо неопределенное и неизвестное будущее) от религии в «Этике чистой воли», благодаря которому пророческий мессианизм стал центральным моментом созидания и постижения истории⁴¹.

Евреи и у раннего Бубера⁴², и у Блоха — народ, склонный не к созерцательности, а к деянию, к активному творению себя в истории⁴³. Еврейские пророки, о которых столько писал Бубер, — это герои утопической философии, которые движимы внутренним императивом, волей к теократии и ненавистью к любым формам посюстороннего принуждения.

По всей видимости, именно благодаря книгам Бубера Блох заинтересовался хасидизмом, и прежде всего легендами и анекдотами из еврейской жизни, которые собирал Бубер. Блох любил истории о Баал-Шеме, в особенности ту из них, где рассказывалось о хозяине-пьянчуге, не чтившем субботы, у которого переночевал Баал-Шем и перед которым затем пал на колени, увидев в нем богоизбранного, шедшего по водам. М. Ландман отмечает, что здесь Блоха интересовало то инкогнито, которое живет внутри вещей и событий, некая тайна, призванная рано или поздно раскрыться⁴⁴. Конечно, та связь между Богом и миром, о которой говорилось выше в контексте идей Бубера и Розенцвейга, тоже сближала Блоха с Бубером.

Стоит, однако, оговориться, что, во-первых, фундаментальные характеристики еврейской религии, которые давал Коген (а именно — монотеизм как устремленность к Единому и идеология гуманности как мессианское видение будущего человечества),

⁴¹ *Hamacher W.* Das Theologisch-politische Fragment // Benjamin-Handbuch. Leben — Werk — Wirking. Stuttgart: Metzler, 2006. S. 177.

⁴² *Buber M.* Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte. München; Leipzig: Kurt Wolff Verl., 1916.

⁴³ Впрочем, метафизика субъективности раннего Блоха удивительно схожа и с другими иудейскими принципами. Например, в переписке с О. Розенштоком-Хюсси Розенцвейг характеризует иудаизм как религию, которая, в отличие от христианства, стремящегося вовлечь в свою орбиту весь мир, постоянно проблематизирует саму себя, практикует уход в себя, стремится в себе самой обрести весь остальной мир (см.: *Mosès S.* L'Ange de l'Histoire. P. 65).

⁴⁴ *Landmann M.* Das Judentum bei Ernst Bloch... S. 166. Беньямина эти же образы незаметных праведников очень привлекали у Лескова (*Беньямин В.* Рассказчик // Беньямин В. Маски времени. СПб.: Амфора, 2004).

очень близки тому, что говорил о евреях Блох в «Духе утопии». Да и общие итоги размышлений Когена — «провиденциальное истолкование истории в духе этического социализма»⁴⁵, — равно как и идея постулативного, этического измерения, возвышающегося над данностью человеческой жизни, при всех различиях вполне соразмерны утопическому мессианизму Блоха.

Во-вторых, Блох не разделял сионистских взглядов Бубера, сделавших его популярным среди еврейской молодежи. Справедливости ради надо сказать, что ранний Бубер считал главным не исход евреев на свою родину, а преодоление внутренних границ, внутреннее духовное освобождение и преображение. Но так или иначе сионизм как идеология национального государства претил космополитизму и социалистическому мировоззрению Блоха-маркионита, равно как и мистическому анархизму другого еврейского радикала — трагически погибшего Густава Ландауэра (1870–1919), автора книг «Скепсис и мистика» (1903) и «Революция» (1907), друга Бубера и Кропоткина. Блох же воспринимал сионистские идеалы как профанацию еврейской миссии, банальный исход всемирного освободительного движения. Внимание Блоха и Ландауэра в 1917 г. было приковано к России, а не к Израилю⁴⁶. Категорически не устраивал ни Блоха, ни Бенямина, ни Ландауэра и милитаристский пафос Бубера во время Первой мировой войны.

(Мы не будем специально касаться здесь вопроса политической близорукости Блоха и его современников, но интересно,

⁴⁵ Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 131. Ср. у Когена о конце дней: «Пусть это будет Когда-нибудь, к которому должна стремиться всякая политика; на которое должна ориентироваться всякая действительность... лишь будущее должно быть путеводной звездой политики, а тем самым и религии. Не концом света и человечества должен стать мир, который приносят “дни мессии”, но скорее началом нового времени, нового мира... нового человечества на земле» (*Cohen H. Ethik des reinen Willens // Werke. Bd. 7. Hildesheim; N.Y.: Olms, 1981. S. 406. Цит. по: Hamacher W. Das Theologisch-politische Fragment // Benjamin-Handbuch... S. 177*). Правда, у Когена есть идея бесконечного, асимптотического приближения к идеальной цели. Для Блоха-апокалиптика эта идея, как мы еще увидим, неприемлема.

⁴⁶ Löwy M. *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity.* Stanford: Stanford Univ. Press, 1992. При этом, конечно, интересовала Блоха в те годы не столько «реальная», сколько «идеальная», мифическая Россия — страна, населенная героями Достоевского и, по словам Рильке, граничащая с Богом.

что с Бубером Блох роднила и единая политическая стилистика — *теологизация политических понятий*, с поразительной неизбежностью ведущая к их расплывчатости, отдающая их на откуп любой, даже самой тенденциозной интерпретации.)

Ландауэр призывал вернуться к средневековой коммуне, к всеобщему братству, которое, вполне в традиции еврейского эсхатологизма и немецкого романтизма, мыслилось как восстановление утраченного «золотого века» и вместе с тем как полное разрушение существующих институтов. Восставая против косной мифологии и надмирной религии, Ландауэр верил в возможность мгновенного изменения мира в социалистическом духе, причем связывал это изменение (под влиянием Бубера) со всемирно-исторической миссией еврейского народа, не ведающего границ и национально-государственных предрассудков и ведомого своими главными пророками — Моисеем, Христом и Спинозой. Блох, безусловно, испытал некоторое влияние Ландауэра, отразившееся как в «Духе утопии», где анархизм сочетается с духовным аристократизмом и где утопия понимается в революционном, активистском духе, так и в «Томасе Мюнцере», где воспеваются социалистическая религия, тотальное крушение мира и конец времен. Следуя Ландауэру, Буберу, Фрицу Маутнеру⁴⁷, Блох искал новый язык, новый опыт, выходящий за пределы привычных форм знания. Но, в отличие от Ландауэра, возвращение к «золотому веку» для Блоха, как мы уже видели, невозможно, суть утопии — принципиальная готовность воспринимать новое и столь же принципиальное недоверие к любым формам реставрации. Утопический проект Ландауэра был выстроен с гораздо большей определенностью и заданностью, чем у Блоха, для которого даже «идеальный» социализм не был «конечной остановкой»⁴⁸.

Еще один важный в этом контексте автор, Розенцвейг, связал свою философию с интенсивным переживанием мгновения — переживанием символического единства религиозной общины — и вместе с тем с настойчивым, напряженным ожиданием спасения — ожиданием, оживляющим время истории и придающим ему смысл. У Розенцвейга это очень необычное ожи-

⁴⁷ *Mauthner F.* Beiträge zu einer Kritik der Sprache: in 3 Bde. Stuttgart: Berlin: Cotta, 1901–1902.

⁴⁸ См. об этом: *Münster A.* Utopie, Messianismus und Apokalypse... S. 126.

дание — община должна жить в ситуации, когда Царство может вот-вот прийти, спасение — вот-вот свершиться. Эта предельная интенсивность переживания времени обнажает уже известный нам парадокс: мы балансируем на грани между культом мгновения, конденсацией истории в одном миге, и постоянным смещением финала истории в будущее, ожиданием месии.

В 1-м издании «Духа утопии» есть глава под названием «Символ: евреи» (GU1, 319–331), текст ее был написан еще в 1912 г. В ней Блох дает характеристику настроений среди еврейских интеллектуалов своей эпохи и помещает эти умонастроения в исторический контекст. Еврейское мирозерцание — это, согласно Блоху, неприятие мира⁴⁹, стремление преобразить жизнь на справедливых и духовных началах и messiанизм как одержимость некой надмирной целью для всего человечества, а не только для еврейского народа (GU1, 321f.). Такое понимание messiанизма, возможно, инспирировано Ландауэром, но содержится и в еврейских источниках. В самом конце «Духа утопии» Блох приводит обширную цитату, акцентируя иудейское происхождение своей философии:

«Знай же, — сказано... в древнем манускрипте книги Зогар⁵⁰, — что любой из миров можно видеть двояко. Первый взгляд показывает их внешность, а именно всеобщие законы миров сообразно их внешней форме. Другой же указывает на внутреннюю сущность миров, а именно средоточие и суть душ человеческих. Существуют соответственно два уровня делания — труды и молитвенное послушание; труды — для того, чтобы усовершенствовать миры относительно их внешнего устройства, молитвы же — чтобы поместить один мир в другой и поднять его высь». В таком функциональном отношении между высвобождением

⁴⁹ Шолем в своей книге о еврейской мистике приводит мидраш о сотворении младенца, прекрасно иллюстрирующий эту характеристику. Бог творит человека, который помнит (в платоновском смысле) все архетипы, все чистые сущности, лежащие в основе мира. Но сразу же после рождения младенец *забывает* обо всем, ибо если он будет помнить вечные идеи и вместе с тем наблюдать тот хаос, который творится в реальном мире, он сойдет с ума (Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004. С. 133–134).

⁵⁰ В письме М. Ландману от 30.01.1978 Шолем несколько презрительно говорит о том, что речь идет не о книге Зогар, а о хорошо известном луринском манускрипте, который цитировался у Молитора (*Scholem G. Briefe. Bd. 3. S. 173*).

и духом, марксизмом и религией, объединенными в единой воле к царству, струится, вбирая в себя все притоки, окончательная система: душа, мессия, апокалипсис... дают последние импульсы действия и познания, формируют априори всякой политики и культуры (GU2, 345f.).

В такой же двойственности пребывает мир еврейской жизни, описанный у Розенцвейга: у всякой вещи в этом мире есть помимо обыденного употребления некое «двойное дно», другое измерение, сквозь которое просвечивает грядущий мир⁵¹.

Блох считает, что человек, сумевший внутренним оком охватить себя и рассеять тьму и непрозрачную пелену собственного сознания, способен полностью переделать мир. Эта идея наследует не только ницшеанскую концепцию сверхчеловека (с ее динамическим поиском и радостным утверждением жизни и себя в жизни), но и иудейские представления об осуществлении Бога, о Шхине (божественном присутствии), отпавшей в конечный мир и способной вернуться к божественной сущности лишь через действие человека, через избавление⁵². Бубер и Блох вполне сходятся на том, что спасение находится в руках человека, который должен, погрузившись в себя и испытав свою душу в ее подлинности, в ее обнаженности, ощутить целостность своего Я и по-настоящему пережить единение Я и мира, то первоначальное единство, что лежит в основе всякой двойственности.

Однако есть и еще одно немаловажное измерение иудейской традиции: представление о мессии, выполняющем свое историческое предназначение лишь после того, как человечество созрело и готово встретить его. Такой мессианизм Блох находит в священных текстах иудаизма — в Гемаре говорится, что последнее чудо важнее первого, а в основе истока («альфы») лежит событие конца («омега»), еще не случившееся, но пробивающееся сквозь настоящее: Адам Кадмон, первый человек, определяется тем всечеловеком, которого ожидают грядущие времена. Каббалистическое воссоединение разрозненных духовных сил, искр духа, Блох кладет в основу доктрины утопического ожидания.

⁵¹ *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. S. 341–342.* У Розенцвейга эта двойственность преодолевается всецело, и благословение даруется всем народам, ни одна вещь не остается безблагодатной и ни один благочестивец не остается за дверью храма будущей вечной жизни.

⁵² О Шхине Блох говорит, например, в: GU1, 385. См. также сентенцию о грядущем царстве субботы (GU2, 339).

Кроме того, он опирается на саббатизм и религию радости, повторяя вслед за Баал-Шемом, что «радость больше закона» (GU1, 330)⁵³. В описании трагических времен, которые должны наступить, когда мир будет совершенно обезбожен, и в метафорах «искры конца», которую мы несем на своем пути, комментаторы видят отзвуки лурианской каббалы⁵⁴, хотя Блох мог позаимствовать эту метафорику не только у каббалистов, но и у гностиков.

Гершом Шолем пишет, что утопическая традиция в мессианизме наиболее удачно воплотилась именно у Блоха. Причем Шолем считает, что Блох обязан своими прозрениями «энергии и глубине мистического вдохновения», а не «джунглям марксистских рапсодий»⁵⁵. Почему Шолем так выделяет Блоха? Видимо, потому, что увидел в «Духе утопии» если не букву, то дух еврейской эсхатологии, в загадочных формулах — аллегории пророков, повествующих о конце времен после того, как им открылась вся история мира, разочаровавшихся в истории явной и одержимых идеей конца. Блох наследует их энергию и вдохновение.

Мысль о том, что проблески будущего избавления можно обнаружить в настоящем, весьма характерна для иудейской мистики⁵⁶. «Встреча с самим собой» — цель и смысл преобразования человека в «Духе утопии» — описана и в мистических техниках пророческой каббалы, в школе Авраама Абулафии⁵⁷. В определенный момент медитации каббалиста «внутреннее проявит себя вовне и с помощью чистого воображения примет форму сияющего зеркала... После этого человек видит, что его сокровенная сущность оказывается вне его самого»⁵⁸. Как тут не вспомнить основной лозунг «Духа утопии» — поиск путей, которыми направленное вовнутрь устремилось бы вовне, а направленное вовне — вовнутрь.

⁵³ См. также: *Lellouche R. Les juifs dans l'utopie // Symbole... P. 61f.*

⁵⁴ *Jacobson E. Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. N.Y.: Columbia Univ. Press, 2003. P. 252.* О лурианской каббале см. ниже.

⁵⁵ *Scholem G. Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. S. 13.*

⁵⁶ *Landmann M. Das Judentum bei Ernst Bloch... S. 167f.*

⁵⁷ См.: *Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 189–190.*

⁵⁸ Там же. С. 202. Шолем цитирует книгу ученика Абулафии (кон. XIII в.).

Отдельного упоминания заслуживают рассуждения Блоха об Иисусе Христе и о сложнейшей проблеме отношения еврейской религии к христианству. Блох отмечает, с одной стороны, глухое неприятие прошлых поколений, а с другой — удивительно позитивное отношение к Христу со стороны новых поколений евреев. Комментируя «Послание к римлянам», он пишет о том, что еврейский народ всегда играл важную роль для апостола Павла⁵⁹, что в недрах его всегда присутствовал Иисус как мессианский дух, что в агадической литературе всегда было место *страдающему мессии*⁶⁰.

Однако евреи так и не приняли Христа, еврейство «застыло в пустом формалистическом традиционализме и вполне трезвом, абстрактном деизме» (GU1, 330)⁶¹. Блох провозглашает нового Бога, «в нашей глубочайшей, пока безымянной внутренней сокровенности спит последний, неизвестный Христос⁶², покоритель холода, пустоты, мира и Бога, Дионис, неслыханной силы теург, которого предчувствовал Моисей, а мягкосердечный Иисус лишь облачил, но не воплотил в себе» (GU1, 332). Центральная роль Иисуса, по мнению Шолема, — результат воздействия на Блоха раннего Бубера. Так или иначе, назвать Блоха христианином хотя бы по этому признаку — ожиданию «нового» Христа — уже нельзя.

Было ли иудейское начало для Блоха решающим как таковое или же он лишь подчинял его задачам своей философии, высекая из иудейской премудрости искры утопических идей? Быть может, прав Хабермас, утверждавший, что, поскольку Блох как философ следовал за Шеллингом и романтиками, а они активно

⁵⁹ См.: Рим. 10–11.

⁶⁰ Блох, в частности, цитирует пророка Исаию (гл. 53), у которого сказано о страдающем Боге, и пишет, что еврейские богословы соотносили Христа со страдающим мессией — из дома Иосифа, то есть с мессией конца времен, не приносящим новый мир, а умирающим за старый (в отличие от мессии из дома Давида — восстанавливающего в правах прежнюю династию, которая существовала до политического раскола среди евреев).

⁶¹ Молодой Блох вообще весьма критически относился к современным ему евреям и их религиозным практикам, считая, что евреи лишились былой пылкости своей веры.

⁶² Говоря «Христос», Блох имеет в виду нового Мессию, помазанника, а не Иисуса.

использовали каббалистические идеи, его иудейская выучка — характерная черта самого что ни на есть немецкого духа, охотно учившегося у иудеев⁶³?

ХРИСТИАНСКИЕ ЕРЕТИКИ

...мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего. Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении. Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными.

Рим. 8: 23–26.

Очевидно, что без воздействия христианства в целом и разных форм христианской мистики представить себе философию Блоха тоже невозможно. Любые идеи — в том числе имеющие иное, иудейское или гностическое происхождение — соотносились с христианским видением мира, человека и истории. В беседе с Ж.-М. Пальмье за год до смерти Блох подчеркивает, что верующим евреем он не является и что корни его мышления — в христианстве⁶⁴. Действительно, талмудическую формулу «киддуш ха-шем» (освящение Божьего имени, важная практика в иудаизме) Блох, например, толкует как христианское «Отче наш». Отвергая античную онтологию припоминания, Блох открывал в христианстве религию революционной антиципации будущего мира. Причем в ранних работах он даже ждал «радикального обновления католицизма из духа францисканской жизни и Экхартовой, доминиканской мистики» (ТМ, 103)⁶⁵.

Однако и в христианстве Блох искал те элементы, которые были близки его революционному инакомыслию. Ветхозаветного змея, соблазнившего Еву и вызвавшего грехопадение, он в поздней работе «Атеизм в христианстве» трактует почти как Прометея, освобождающего людей, делающего их богоравными,

⁶³ *Habermas J. Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen. Цит. по: Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 12.*

⁶⁴ *Tagträume vom aufrechten Gang... S. 109.*

⁶⁵ С этим обновлением идеи (но не реальности!) католицизма связана мысль о церкви как инстанции утопического обновления всего человечества (*Bolz N. Mystische Theokratie. S. 307*). Интересно было бы сравнить эту мессианскую концепцию с теми надеждами, которые возлагали на идею католицизма, например, Макс Шелер или Карл Шмитт.

показывающего человеку мир, лежащий за пределами заданного Демиургом-Яхве. В «Принципе надежды» он, например, отдельно обсуждает учение офитов, поклонявшихся змее⁶⁶ — амбивалентному образу абсолютного зла (в том числе — первородного греха) и абсолютной мудрости (РН, 1495ff.). Строительство Вавилонской башни он толкует как дерзкий революционный вызов авторитету и авторитарности высшей божественной власти (АС, 119). Именно Бог Исхода, Бог Моисея, а не Бог традиционной религии есть для Блоха истинный утопический Абсолют. Еще одним библейским Прометеем поздний Блох считает Иова, сотрясающего стабильный миропорядок изнутри, возвышающегося над Богом (АС, 155ff.)⁶⁷. Христос выделяется у Блоха именно потому, что он не был ни мечтателем, ни воином, борвшимся, как мятежник Бар Кохба, за существующий порядок вещей, — его царство, царство людей, вело прочь от авторитаризма иудейской религии к новому царству конца времен, и в этом смысле Христос стал у Блоха одной из вершин иудейской апокалиптики (АС, 182f.). При этом у позднего Блоха в основу мессианской идеи в качестве ее неперемennого условия кладется атеизм (РН, 1413)⁶⁸.

Блох отвергает мистику крови, обвиняя апостола Павла в том, что искупительная жертва Иисуса, ставшего мессией вопреки своей смерти, трактуется у него как условие, благодаря которому Иисус становится мессией. Иисус у Блоха осознает себя как человек, как тот, кто передает эстафету мессианской идеи Святому духу, духу-утешителю (РН, 1489ff.), а в конечном счете — всему освобожденному человечеству. Мы не останавливаемся, мы идем дальше Христа, и здесь, безусловно, пролегают границы между Блохом и самым «либеральным» христианством, для которого после Христа уже ничего принципиально нового не происходит, для которого пришествие

⁶⁶ См. Иоан. 3: 14, где Иисус уподобляется змию, которого Господь повелел изобразить Моисею (Числ. 21: 9), чтобы каждый, кого укусила змея, посмотрев на искусственного змея, остался в живых. Блох считает, что это следы изначальной библейской концепции, вытравленные позднейшей редактурой (АС, 102).

⁶⁷ Здесь вновь проявляется гностический дуализм, ибо Иов, согласно Блоху, ждет нового Бога.

⁶⁸ Ср. идею «героико-мистического атеизма» в: GU1, 230.

Христа — это и есть то абсолютное событие, в котором и наше прошлое, и будущее⁶⁹.

Важную роль играет для Блоха и христианская мистика, ведь в опыте мгновения, предвосхищения целостности мира угадывается и то озарение индивидуальности, которое христианские мистики трактовали как переживание единичного человека. Самый характерный пример — рождение Бога в сокровенности человеческой души, о котором говорит Экхарт в своей проповеди «О вечном рождении». Ни образу, ни слову, ни вообще чему-либо внешнему этот опыт неподвластен, он появляется после забвения всего внешнего, себя самого, когда Господь изрекает сокровенное Слово⁷⁰. Впрочем, Блох, цитируя это место, пишет:

У Экхарта, конечно, сколь бы энергично он ни вопрошал тут же: «Где родившийся царь Иудейский?»⁷¹, субстанция света все еще отодвинута в дальнюю высь, удалена в пространстве от субъекта и от нас, к сверхбожественному Богу, в сокровеннейшие глубины, где кружится голова и сияет ангельский свет, в которых, однако, менее всего может содержаться, разрешиться единственная тайна, тайна нашей близости. Нет, это должно быть проживаемое ныне мгновение, и лишь оно одно, его тьма есть единственная тьма, его свет есть единственный свет, его слово — это изначальное понятие (Urbegriff), которое все разрешает. Нет ничего возвышенного на земле, чья возвышенность не сообщала бы нам предчувствия будущей свободы, первое вторжение «царства»; и даже сам мессия (Кол. 3: 4)⁷², несущий абсолютное соответствие (Adäquation), есть не что иное, как открытый (наконец) лик непрестанно длящейся, ближайшей глубины нашей (GU2, 246f.).

Наконец, вдохновенное визионерство Якоба Бёме, соединенное с алхимическим экспериментированием, оказало сильнейшее

⁶⁹ Denecke A. Jüdisch-marxistischer Messianismus bei Ernst Bloch und der christliche Messiasglaube // Bloch-Almanach. 1993. Bd. 13. S. 72–75.

⁷⁰ Экхарт М. Проповеди и рассуждения. М.: Мусaget, 1912. С. 16–18. Любопытно, что одним из переводчиков Экхарта на современный немецкий был тот самый Густав Ландауэр, чей революционный анархизм разыгрывался в одной тональности с философией молодого Блоха. Даже в 1929 г. в письме Кракауэру, характеризуя дискуссии, которые он вел с Лукачем в Вене, Блох пишет о позиции Лукача как о коммунистической, а свою называет преимущественно *анархической* (Br I, 322).

⁷¹ В начале проповеди «О неведении» Экхарт цитирует Евангелие от Матфея (2: 2).

⁷² «Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе».

впечатление на Блоха с его позднейшими натурфилософскими спекуляциями. Бёме был еще одним в ряду христианских мистиков (и еретиков!), учредивших новое неортодоксальное мировоззрение и знаковых в эпоху интеллектуального становления Блоха (в частности, учение Бёме очень заинтересовало Бубера, не говоря уже о русских религиозных философах). Волевому импульсу, положенному Бёме в начало мира, соответствует в поздних работах Блоха утопическая энергия человеческого и природного бытия. Метафорика Бёме, с его метафизически замысленными, но при этом физически осязаемыми концептами света и тьмы, озарения, внутреннего зеркала, мучений, трепета и брожения материального бытия, его плотский язык, дуалистическая натурфилософия — все это естественным образом было встроено в философию утопии Блоха с самого начала.

Однако местами гностическое бунтарство раннего Блоха вступало в явное противоречие с учениями христианских мистиков. Радикализм гностиков, идеология «великого отказа» никак не сочетаются с неоплатонизмом и континуалистской метафизикой, а ненависть к природе — с натурфилософскими интересами того же Бёме. При очевидной близости позднего Блоха к традиции Бёме — Баадера — Шеллинга с их идеями становящейся природы, реализующей в том числе и мессианские возможности, некоторые ранние идейные настроения его очень далеки от этой мыслительной традиции.

Хотел ли Блох синтеза христианства и иудаизма? Писательница Анна Леснаи (Lesznai) в дневнике в 1912 г. отмечает, что близость Блоха к Талмуду граничит с католицизмом⁷³. В ранней версии его философии — в так и не созданной «системе теоретического мессианизма» — он явно искал некий синтез⁷⁴. Скорее всего, направляющим для него был пример Молитора, его стремление увидеть единую основу христианства и иудаизма в мистическом опыте и их слияние в эсхатологической перспективе.

⁷³ Цит. по: *Gluck M. Georg Lukács and his Generation. Cambridge, MA; L: Harvard Univ. Press, 1985. P. 160.*

⁷⁴ Интересно, что стремление если не объединить, то по крайней мере сблизить христианство и иудаизм — характерная особенность не только пропонентов иудейской философии, таких как Коген и Розенцвейг, но и неортодоксальных мистических сект внутри самого иудаизма, в частности, секты Якова Франка, «самой отвратительной и жуткой» фигуры «во всей истории еврейского мессианства» (*Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 381*).

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ: АНТИНОМИИ МЕССИАНИЗМА

Противоречия, неотделимые от эсхатологии Блоха и в целом свойственные мессианскому мышлению, очевидны, однако их стоит еще раз артикулировать.

Радикализм и категоричность не очень вяжутся с идеей неопределенности и зыбкости утопического. Свое собственное пророчество ранний Блох мыслил как результат некоего духовного, художественного откровения, бескомпромиссного в своем самоутверждении. Но где же здесь гуманизм и принципиальная *недосказанность* в бытии человека и мира? Эти темы полнее проговариваются в поздних текстах, тогда как профетический тон в общем и целом отходит на второй план.

Утопическое чаяние нового мира есть созидание, немислимое без тотального разрушения. Наше собственное политическое и этическое действие в истории кажется бессмысленным и бессильным по сравнению с трансцендентным вторжением утопического⁷⁵. Эта проблема присутствует и в христианской, и в иудейской апокалиптике. В «Духе утопии» и особенно в книге о Мюнцере Блох явно склонялся к активистскому ее решению, впоследствии приписывая деятельное участие в приближении лучшего будущего не только вождям еретических сект, но и ветхозаветным пророкам (АС, 133).

Проблема мессианского действия и его встроенности в историю очень давняя. Молодой Гегель, например, в 1795 г. в письме к Шеллингу воспроизводил их общий пароль: «Да наступит царство Божие и да не останутся наши руки без дела»⁷⁶. Об активном содействии человека избавлению писал и Бубер в «Трех речах об иудаизме», оказавших воздействие на раннего Блоха.

Однако связь между действием человека и приближением мессианского избавления остается туманной, а значит, столь же туманными оказываются и нравственные ориентиры. И неслучайно анархические тенденции в иудейском мессианизме всту-

⁷⁵ Кракауэр в рецензии на «Томаса Мюнцера» обсуждает, в частности, и проблему теургии (*Kracauer S. Prophetentum // Schriften. Bd. 5, 1. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1990. S. 196–204*). Поздний Блох не может признать, что только человек содействует пришествию высшего блага. Но и объективное начало, коль скоро оно активно, должно обладать творческой силой. Именно здесь заложено основание концепции субъекта-природы.

⁷⁶ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 220.

пили в конфликт с миром Галахи, с законодательно упорядоченным миром еврейской жизни. В *хасидизме* предлагалась другая схема: индивидуальное искупление, зависящее от действий человека, отделялось от мессианского избавления, которое относилось ко всей общине и зависело только от Бога⁷⁷. Близки таким идеям и христианские представления. Царствие Божие внутри нас, когда мы приобщаемся к вечности в церкви, общаясь с Богом в сокровенном пространстве души, но это не значит, что такое общение может иметь воздействие на историю — она движется своим путем и в какой-то момент — в предначертанное время — закончится.

Блох не готов описывать избавление как результат предзаданного, но неведомого нам божественного промысла, как не готов он и полностью перекладывать на человека ответственность за будущее спасение⁷⁸. С одной стороны, он отказывается от концепции поступательного и закономерного исторического процесса, о котором все известно заранее, а с другой — помещает в центр этого процесса финальное событие спасения, подчиняет историю ожидаемому мгновению прихода мессии.

В контексте суждений о С. Булгакова, утверждавшего, что в еврейской апокалиптике хилиазм (ожидание тысячелетнего царства *в истории*) и эсхатология (как трансцендентная по отношению к истории, находящаяся по ту сторону человеческих действий, устремлений, вне исторического времени) смешиваются, тогда как в христианстве они четко различаются, — Блох тоже оказывается в двусмысленном положении, восхваляя Иисуса, но встречаясь с парадоксом: если для христианина события реальной истории просто несоизмеримы с историей тайной, с историей спасения, то и событие спасения даже не может быть помещено в человеческую историю, должно быть вынесено за ее пределы — и в причинном смысле, и в плане временного свершения. Как точно заметил Г. Швеппенхойзер, «без истории дух не состоится, в истории он оставаться не может»⁷⁹.

Отсюда же и трудности в отношениях между мистикой и эсхатологией: для Блоха, особенно в поздний период, мистика в

⁷⁷ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 406–407.

⁷⁸ Rabinbach A. In the Shadow of Catastrophe...

⁷⁹ Schweppenhäuser H. Reale Vergesellschaftung und soziale Utopie // Ernst Bloch. Sonderband. Text + Kritik. S. 169.

ее обычном виде неприемлема, и он скептически относится к восстановлению прежних форм мистической жизни (РН, 1540). Мистик помещает переживание целостности, единства *в настоящее*, добивается предельной интенсивности и в конце концов отмены времени, тогда как утопический философ, пророк «еще-не-бытия», обещает мессианское царство и конец времен лишь в будущем (ТЕ, 185). Это напряжение транслируется в конфликт между созерцательностью и активизмом. Но едва ли не главное философское усилие Блоха как раз и состояло в том, чтобы существование из сейчас примирить (или столкнуть?) с существованием из завтра, абсолютное присутствие сделать абсолютным обещанием, показать, что они могут сомкнуться.

Как найти посредствующие звенья между внутренним преобразованием жизни, между обновлением души и переустройством мира? Как не впасть в субъективизм (для Блоха неприемлемый уже и в «Духе утопии») или сектантство⁸⁰? Розенцвейг нашел решение, выдававшее в нем гегельянца. Он отказался как от концепции независимого от человека вторжения месии в историю, так и от модели поступательного прогрессивного движения. Один человек не способен приблизить спасение, зато это может сделать народ, точнее — *церковь*, коллективное тело, члены которого соблюдают свои религиозные обычаи, чтут законы и живут сообразно собственному метаисторическому, символическому времени⁸¹. И поступь истории угадывается в этом ритуальном деянии. Мы видели, что к похожему решению пришел (во время своего увлечения Гегелем) и Лукач, отождествив мессию с коллективной общностью, связанной, правда, иными узлами, но тоже единственно способной по-настоящему стяжать собственное будущее.

Если следовать Шолему, коренным отличием иудейского мессианизма от мессианизма христианского является то, что сама ситуация спасения, искупления у евреев не может быть тайной, апокалипсис — событие, разыгрывающееся на сцене социальной истории, в общине, тогда как христианские мыслители всегда говорили о спасении в недрах души, о внутренней чистоте духа посреди греховного и проклятого мира.

⁸⁰ В истории еврейской мистики такое же различие можно провести между универсализмом саббатянского движения и ранним хасидизмом.

⁸¹ См.: *Mosès S. L'Ange de l'Histoire*. P. 93.

Еврейским авторам начала XX в., в том числе и Блоху, такая позиция казалась слабой и квиетистской. С другой стороны, не будь христианства, еврейский мессианизм не обрел бы такой масштабной исторической динамики.

Все эти противоречия — следствие не только формально-логической несуразности аффективного жеста (каковой, несомненно, предъявлен в философии Блоха), но и многочисленных исторических наслоений, пересечений разных традиций, порой — невыносимой эклектики⁸² революционного гнозиса, внутри которого легко монтируются марксизм и мистика, религиозные упования и бунт против церковных авторитетов, жажда обретения истинного лика одинокой, обнаженной душой и видение утопического сообщества. Постоянно балансируя посреди этих — рационально едва ли разрешимых до конца — парадоксов, читатель Блоха видит, что, несмотря на них, утопическая философия возможна — как художественный и политический проект, как инспирированная еретической религиозностью жизненная практика.

Проблема мессианизма, вначале чисто религиозного, а потом в соединении с марксизмом, постоянно обсуждается в разных текстах Вальтера Беньямина, где многие проблемы, о которых говорилось в этой главе, получают неожиданное, важное, судьбоносное для философии XX в. решение. Пройти мимо соотнесения их с мессианизмом Блоха невозможно еще и потому, что и самих этих авторов трудно представить себе друг без друга. Многообразные и не всегда понятные ситуации взаимного влияния и полемики, притяжения и отталкивания должны не только иллюстрировать их интеллектуальные биографии, но и стать основанием для поиска новых стратегий и форм интерпретации *мессианской философии*.

⁸² Смешение стилей и смыслов у Блоха можно легко соотнести с той стилистической революцией, которую Эрих Ауэрбах связывал в «Мимесисе» с переходом от античной к иудео-христианской культуре. См. об этом: *Faber R. Politische Dämonologie: über modernen Marcionismus.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

IV. Блох и Бенъямин: одностороннее движение

В критическом очерке «Всемирная выставка 1855 года» Шарля Бодлера есть слова, настолько значимые для нашей темы, что имеет смысл привести пространную цитату.

Существует одно ходячее заблуждение, которого я боюсь как огня. Я имею в виду теорию прогресса. Это изобретение нынешней ложной философии запатентовано без гарантии со стороны Природы или Божества, этот новомодный фонарь — лишь тусклый светильник, изливающий мрак на все области познания. С его приближением никнет свобода, возмездие исчезает, как дым. Тот, кто хочет осветить путь истории, должен прежде всего потушить этот коварный фонарь. Нелепая идея прогресса... сняла с нас бремя нравственного долга, избавила души от груза ответственности, освободила волю от всех уз, которые накладывало на нее стремление к совершенству. И если этому удручающему безумию суждено продлиться еще долго, оскудевшие народы, убаюканные мягкой подушкой фатализма, бездумно погрузятся в дремоту одряхления...

...Но где же, скажите на милость, гарантия общего прогресса на будущее? Ведь поборникам философии пара и фосфорных спичек прогресс представляется чем-то вроде бесконечно возрастающей прогрессии... Гарантия прогресса, утверждаю я, существует исключительно в вашем легковерии и самодовольстве.

...Постоянно отрицая свои собственные достижения, не обратится ли прогресс в некое непрерывно возобновляемое самоубийство? Замкнутая в огненном кольце божественной логики, способная породить лишь вечное отчаяние, не уподобится ли эта вечная и ненасытная жажда скорпиону, жалящему самого себя смертноносным хвостом?

Что же касается творчества, то здесь идея прогресса... предстает перед нами во всей своей чудовищной абсурдности и несуразности. Тут уж ее ничем нельзя обосновать. Факты... смеются над подобным софизмом... В области поэзии и пластических искусств провозвестники нового обычно не имеют предшественников. Всякое цветение неожиданно и неповторимо. Можно ли утверждать, что Синьорелли породил Микеланджело? Что Перуджино уже содержал в себе Рафаэля? Художник исходит только из самого себя. Грядущим векам он завещает лишь свои творения... Он умирает, не оставляя потомства. Пока он жил, он был сам себе и *государем, и духовником, и богом*¹.

¹ Бодлер Ш. Всемирная выставка 1855 года // Бодлер Ш. Об искусстве. М.: Искусство, 1986. С. 139–140. Ср.: *Mosès S. L'Ange de l'Histoire*. P. 173–174.

Вальтер Беньямин, который за последние 20–30 лет стал, пожалуй, одним из наиболее актуальных немецких философов XX в., в «Труде о пассажах» — последнем и незаконченном *magnum opus* — в значительной степени опирался именно на эту критическую позицию Бодлера и в этическом измерении (идея прогресса лишает нас способности свободно действовать, делает невозможным *postupok*), и в эстетическом (бессмысленность линейной, поступательной истории искусства — каждое произведение искусства заново учреждает историю), и в политическом (простая причинная зависимость между моментами истории лишает нас способности в ней ориентироваться).

Эстетика Блоха отличалась от эстетики Лукача тем же — вниманием к разрывам гомогенного художественного пространства, к уникальному и нетипичному, «неодновременному». Поэтому внутри марксистской эстетики Блоха можно признать союзником Беньямина. Тем не менее эта квалификация нуждается в уточнении, и на поверку история, которую мы хотим рассказать, оказывается существенно сложнее.

Эстетика авангарда в работах Беньямина сочеталась с интересом к теологии, а из удивительного соединения абсолютного отчаяния с жадой нового мира — из вещества эпохи экспрессионизма — в его текстах родился трагический образ истории, населенной хрупкими тенями конечного человеческого бытия, образ, совершенно недоступный традиционной марксистской философии. Глубокое неприятие буржуазной культуры, культуры модерна, которая у Блоха и Лукача представляла как порождение «эпохи абсолютной греховности», Беньямин переживал — и блистательно описывал — как состояние меланхолии. Социальная критика, вариации на марксистские темы, серьезный анализ массовой культуры — все эти отличительные черты философии Блоха легко отыскать и в текстах Беньямина — его современника и собеседника. И эти же черты делали Беньямина провидцем нашего сегодняшнего мира — разноцветного, массового, путающегося во все новых медийных возможностях.

Блох вспоминает о Беньямине то, что близко ему самому. Он говорит о расшифровке незаметного, как в детективном романе (оба они восхищались этим жанром²), о монтажной технике (при

² Philosophische Ansicht des Detektivromans // LA, 242–263; Benjamin W. Kriminalromane, auf Reisen // GS IV. S. 381–383. См. также: Brecht B. Kehren

которой близкое размыкается, отдаляется, а то, что в обыденной жизни отстоит далеко друг от друга, наоборот, отождествляется), о внимании к чужеродным, кажущимся бессмысленными вещам и событиям. У них с Беньямином было много и общих содержательных мотивов, например, картины детства. Блоха всегда удивляло, сколь наглядным и выразительным было восприятие Беньямина, мыслившего весь мир как зашифрованный текст (хотя он не упоминает, скажем, об увлечении Беньямина графологией, а оно было, как и интерес, например, к древним алхимическим традициям и старым книгам).

Еще одной общей их темой были коллективные аффекты, которые поздний Беньямин пытался истолковать, искренне полагаясь на действенность марксистского инструментария (его книгу о пассажах, как точно заметил И. Вольфарт, можно было бы назвать «История и коллективное бессознание»³), а Блох интегрировал в свою теорию «дневных грёз» (Tagträume), которыми живет не только один человек, но и целые социальные группы, воплощающие (например в архитектуре) свои мечты, фантазии о лучшей жизни. У Беньямина сонное XIX столетие пребывает в окружении вещей, в которых, как в грезах, отражаются условия жизни общественных классов. Им надо *проснуться*, и разбудить их должен историк, вдохновленный мессианской идеей. Образ эпохи, которая спит, мечтает, ждет чего-то или в чем-то разочаровывается, — это излюбленная фигура мысли у Блоха и Беньямина. И хотя Блох не акцентирует столь настойчиво момент пробуждения, этот стиль для него тоже оказался формообразующим.

В некоем негласном «соревновании» с Беньямином Блох пишет несколько текстов, один из них — «Молчание и зеркало» — даже начинается с разговора о друге (имеется в виду как раз Беньямин), который «видит всех очень отчетливо, себя несколько меньше». Словно передавая их разговор, Блох предлагает своему другу охарактеризовать обитателя собственной комнаты по методу Шерлока Холмса, имея лишь несколько его вещей. Дрожащие губы собеседника в ответ на это предложе-

wir zu den Kriminalromanen zurück! // Große kommentierte Berliner u. Frankfurter Ausg. Bd. 21. Fra.M.: Suhrkamp, 1992. S. 128–132.

³ *Wohlfahrt I. Die Passagenarbeit // Benjamin-Handbuch... S. 263.*

ние заставляют автора «Следов» вспомнить историю из Геродота⁴. Речь в ней идет о фараоне Псаммените, который, попав в плен, встречает на своем пути сначала дочь, тоже ставшую рабыней, которую он провожает молчанием, затем сына — его волокут на смерть, и это также оставило фараона невозмутимым. Наконец, когда фараон увидел человека из своей свиты, ставшего нищим, он стал горько оплакивать свою утрату. Почему фараон заплакал, лишь увидев своего слугу? — вот вопрос, который задает Блох. Может быть, слуга был последней каплей, переполнившей чашу страданий этого мужественного человека? (такова, кстати, интерпретация Монтеня). Но это слишком очевидный ответ, чтобы быть правдоподобным, тем более что мы имеем дело с великим фараоном, а не с обычным человеком. А если фараон был слишком горделив, чтобы заплакать сразу, что если его гордыня лишила его непосредственности, отучила сразу же демонстрировать свои чувства и он сумел оплакать своих детей лишь с опозданием? И такое объяснение маловероятно, поскольку построено на исторически ограниченном чувстве, а появление слуги превращает просто в ружье, которое должно выстрелить. Блох предлагает увидеть здесь способ прояснить тьму настоящего, встретиться с самим собой. Самое далекое, будничное, неприметное, отодвинутое на задворки нашего ценностного мира, едва маячившее на горизонте вдруг становится зеркалом, в котором мы узнаем безжалостную правду о себе, благодаря которому тьма рассеивается и приходит окончательная ясность (S, 108ff.)⁵. Эта неприятная история в устах Блоха и Беньямина может многому научить, в особенности в их исторической ситуации, которая, надо полагать, ближе к нам, чем времена Геродота и Монтеня.

⁴ См.: Геродот. История. III, 14. Эту же историю рассказывает Монтень в первой книге «Опытов» («О скорби»), а за ним — и сам Беньямин в статье «Рассказчик», чтобы показать, насколько сильно подлинная история, рассказанная когда-то, отличается от современных информационных сообщений, быстро «портящихся», насколько она способна и сегодня своей недосказанностью, загадочностью, отсутствием прямолинейного комментария пробудить в нас мысль (Беньямин В. Рассказчик // Беньямин В. Маски времени. С. 392–393).

⁵ Парадокс в том, что ясность эта достигается с помощью ненадежных, сомнительных средств (Gekle H. Wunsch und Wirklichkeit... S. 15f.).

СЛЕДЫ БИОГРАФИЙ

Блох познакомился с Беньямином, по свидетельству Шолема, весной 1919 г.⁶ в Швейцарии, в Берне. Беньямин приехал туда завершать образование и написал там свою первую диссертацию. Их свел Хуго Балл, известный в свое время антивоенный публицист, поэт и писатель, один из основателей дадаизма. Балл и Блох, живший неподалеку, в Интерлакене (Балл познакомился с ним сразу же по приезду своем в Берн в 1917 г.), работали в «Свободной газете». Все ее авторы исповедовали антипрусские и антимилитаристские взгляды. Атмосфера эпохи была весьма политизированной, и хотя в тот момент Беньямин всячески сторонился политики, новые друзья сподвигли его на чтение Жоржа Сореля (одним из результатов знакомства стала статья Беньямина «К критике насилия»). Балл в это время публикует книгу «Критика немецких интеллектуалов», в которой, как и в своих газетных статьях, проповедует религиозный анархизм в духе Томаса Мюнцера и провозглашает необходимость нравственного обновления⁷, а пророками освобождения делает тех самых интеллектуалов.

В середине сентября 1919 г. в письме Шолему Беньямин говорит, что читает «Дух утопии» и что выскажет своему новому знакомому все то, что, с его точки зрения, похвально в этой книге. «Увы, отнюдь не со всем можно согласиться, порой я даже читаю с нетерпением. Он сам, конечно, давно уже перерос свою книгу»⁸. Через несколько дней в письме своему однокласснику, музыканту и литератору Э. Шёну, Беньямин пишет о Блохе как о единственной значительной личности из всех, кого он встретил в Швейцарии⁹. Характеризуя «Дух утопии», он замечает:

⁶ По воспоминаниям Блоха — в 1918 г. (Über Walter Benjamin. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1968. S. 16). Так же считают издатели писем Блоха (Br II, 651).

⁷ Не желая при этом иметь ничего общего с Марксом, которого упрекает за критику французского утопического социализма и русского анархизма. См. подробнее: *Kambas Ch.* Hugo Ball, Ernst Bloch, Walter Benjamin. Die Jahre bei der "Freien Zeitung" // Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball u. die Kritik der Moderne. Paderborn; München: Schöningh, 1996. S. 69–92.

⁸ Briefe. Bd. 1. S. 217. О том, что автор — в большей степени, чем это известно ему самому, — стоит выше своей книги, Беньямин говорит еще раз (S. 233). Ср. также: S. 235.

⁹ Ibid. S. 218.

Серьезнейшие недостатки очевидны. Однако я обязан этой книге весьма существенными мыслями, и вдесятеро лучше книги — ее автор... Это единственная книга, на которую я могу равняться как на истинно одновременное мне и современное высказывание. *И вот почему*: автор в одиночку и как философ отвечает за себя, в то время как все, что мы сегодня читаем из современной нам философской мысли, примыкает к чему-то, смешивается с чем-то, опирается на что-то, и понять его в точке собственной ответственности невозможно¹⁰.

В ноябре он пишет Шолему о том, что уже снабдил книгу глоссами, необходимыми для планировавшейся рецензии¹¹. Характеризуя «подробную» рецензию, которую он писал и в январе 1920 г. (всего он работал над ней 3 месяца, что, по его признанию, было невероятно долгим сроком¹²), он в письме к Шолему отмечает, что в ней все «прекрасное и превосходное» в книге «будет говорить само за себя, но конститутивные ошибки и слабости будут диагностированы на совершенно эзотерическом языке; в целом форма будет академическая, ибо только так книге можно воздать должное». Поскольку при этом Беньямин, по его словам, должен был бы свести счеты и с экспрессионизмом, он специально прочел «О духовном в искусстве» Кандинского¹³. Говоря о «Духе утопии» в февральском письме Шёну, Беньямин отмечает, что тот попросил его написать рецензию, и он согласился, ибо чувствует к Блоху приязнь. Несколько центральных тезисов в «Духе утопии» соответствуют его (Беньямина) собственным убеждениям, хотя в целом понимание философии остается у него диаметрально (!) противоположным. Книга проникнута волей к выражению, и решающим для Блоха, по мнению Беньямина, должно стать то, удастся ли ему выразить то новое, в чем он перерос свой труд¹⁴.

В феврале Шолем пишет Беньямину письмо с критикой «Духа утопии». Особое внимание он обращает на понятие «киддуш ха-шем», о котором Блох пишет:

¹⁰ Ibid. S. 219.

¹¹ Об этой же рецензии, предназначавшейся для журнальной публикации, он пишет в декабре Шёну (Ibid. S. 224, 227).

¹² Ibid. S. 235.

¹³ Книгу, которая понравилась ему, но с точки зрения не философии, а теории искусства (Ibid. S. 229).

¹⁴ Ibid. S. 232f.

Отец и сын, или Логос и Дух святой — суть лишь знак и направление, в котором движется это великое, главное слово, что высвобождает первоначало, киддуш ха-шем, освящение имени Божьего, самое сокровенное *verbum mirificum* абсолютного познания (GU1, 381)¹⁵.

Шолем критиковал христологию Блоха (речь шла, по-видимому, о том, что Христос всегда присутствовал как некая возможность в жизни и истории еврейского народа и что евреи рано или поздно обратятся к христианству как воплощению мессинского духа), вольное обращение с источниками, постоянное отождествление и разтождествление Блоха с иудаизмом (это, кстати говоря, видно и по рукописным пометкам в принадлежавших Шолему экземплярах разных изданий «Духа утопии»¹⁶). Но главным раздражающим фактором для Шолема (а через него — и для Беньямина) была *зависимость Блоха от Бубера*¹⁷.

Отношения между Шолемом и Бубером были непростыми, и поэтому такая резкая реакция вполне объяснима. Акт освящения имени, взаимопроникновение божественного и человеческого в некоем динамическом историческом свершении, зависимость судьбы Бога и мира от нашего действия — все это стало темой ранних буберовских текстов и, безусловно, привлекало Блоха. Шолем же упрекает Блоха в филологической некорректности, исток которой — в чтении Бубера, «стигматами» которого отмечен весь текст¹⁸. Шолем не может принять мысли о том, что тело Христово — это субстанция истории¹⁹. Он опасается, что философско-исторические извращения Блоха проникнуты

¹⁵ В самом конце книги говорится о праведниках, через которых в мире пребывает Бог и в руки которым дано освящение имени, посвящение (*Ernennung*) в божество (GU1, 445).

¹⁶ Я получил доступ к этим маргиналиям благодаря любезной помощи сотрудников Национальной израильской библиотеки в Иерусалиме.

¹⁷ И от Хуго Бергмана, друга и коллеги Бубера по пражскому кружку изучения иудаизма «Бар Кохба». См.: *Bergmann H. Die Heiligung des Namens (KIDDUSCH HASCHEM) // Vom Judentum. Ein Sammelbuch. Leipzig: Kurt Wolff, 1913. S. 32–43.*

¹⁸ В частности, понятие и терминология «моторного» мироощущения евреев — желания не только погрузиться в себя, но и преобразовать мир вокруг — заимствовано из буберовских «Трех речей об иудаизме» (см.: *Mendes-Flohr P. Divided Passions... P. 104.*)

¹⁹ В «Духе утопии» Блох упоминает о *Corpus Christi* только единожды — как о цели движения «к себе, к самому телу Христову» (GU1, 336) — в пространном рассуждении о динамике внутренней жизни.

«чудовищной, механической законосообразностью... Мир Блоха, конечно, не перевернут с ног на голову, но есть признаки того, что это иллюзорный мир, притом иллюзорность его из тех, что лишь на дифференциал отстоят от действительности»²⁰.

Беньямин написал Шолему в ответ, что ему нечего добавить к сказанному — он полностью согласен. Помимо совершенно «недостойной обсуждения» христологии у книги Блоха есть еще один недостаток — в ней нет приемлемой теории познания. Об этом, как пишет Беньямин, он говорит в последних строчках своей рецензии, которые он в письме не сообщает, поскольку послал ее Шолему целиком. Однако, отвергая теоретико-познавательные основы книги, Беньямин «опровергает ее en bloc», всецело. Еще раз подчеркивая, что сама рецензия содержит комплиментарное изложение удачных ходов мысли, что такое изложение вполне возможно исходя из объективных достоинств книги, он повторяет, что с его собственным философским мышлением книга Блоха не имеет ничего общего. И все же, вспоминая свое дружеское общение с Блохом в Интерлакене, Беньямин приносит в жертву свою рецензию на скороспелую, поспешную книгу Блоха — в жертву своей надежде на него²¹.

О какой теории познания говорит Беньямин? Что он мог в те годы противопоставить Блоху? Сегодня нам уже известно, что в начале 1920-х годов теорией познания для Беньямина была метафизика, развитая в работах «О программе грядущей философии», «О языке вообще и о языке человека» и затем в «Эпистемологическом предисловии» к книге о барочной драме. Первые две работы были написаны еще в 1916 г., и из них видно, что мысль Беньямина была Блоху неведома, ибо Беньямин задавал вопросы, на которые в «Духе утопии» не было четких ответов. Поэтому утраченная рецензия Беньямина могла бы стать одним из самых интересных документов в истории философии 1920-х годов. Нам же остается, если отвлекаться от исторических спекуляций, лишь анализировать и сопоставлять следствия, вытекающие из разных метафизических оснований.

В декабре Беньямин в письме Шолему упоминает среди своих прозаических опытов «Фантазию по мотивам одного места

²⁰ Scholem G. Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft. S. 115.

²¹ Briefe. Bd. 1. S. 234f.

из “Духа утопии”»²², однако после этого Блох упоминается в переписке все реже и по частным поводам. Они с Беньямином встречаются и общаются на Капри, где дешевле жизнь и где они имеют возможность спокойно работать, временами пробуя легкие наркотики (Беньямин составил протоколы этих опытов²³), много общаются в Париже в 1926 г.²⁴

В конце 1920-х годов Блох явно подпадает под влияние Беньямина: его работы «Иероглифы XIX столетия» и «Спасение Вагнера в сюрреалистическом репортаже» — безусловно, продукт общения с Беньямином, который тогда открывал для философии авангардное искусство. Отношение Блоха к сюрреализму (осознание революционного потенциала этого искусства), равно как и его видение XX столетия — через детали интерьеров, через мелочи стиля, в которых нужно уметь увидеть всю соль общественной жизни и все возможности социального протеста, — безусловно, инспирированы текстами Беньямина и общением с ним. Именно после этого Блох стал проблематизировать коллективное бессознательное буржуазии — разумеется, с учетом соответствующей критики Юнга, который для него был слишком «правым».

²² Ibid. S. 249. Этот текст считается утраченным. Впрочем, Б. Вундер не исключает того, что «Теолого-политический фрагмент» и есть эта «Фантазия» (*Wunder B. Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins: These I und das “theologisch-politische Fragment”*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997. S. 86).

²³ В «Принципе надежды» Блох, описывая чудесные переживания опиомана (которые он, конечно же, толкует как предчувствие рая, ожидание исполнения заветных желаний), упоминает и о том, что в наркотических грезах современным опиоманам являются Данте и Петрарка, погруженные в беседу. Наркоман, заветным желанием которого была такая беседа, — не кто иной, как сам Беньямин (PH, 98–101; Ernst Bloch zu ehren. S. 353; *Korngiebel W. Bloch und die Zeichen. Symboltheorie, kulturelle Gegenhegemonie und philosophischer Interdiskurs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999. S. 34–35).

²⁴ Über Walter Benjamin. S. 16. «В Следах» есть зарисовка, созданная в жанре «городских картин», повествующая о том, как на улицы Парижа вторгается революционное сознание и как об этом свидетельствуют не только люди, но и вещи и вообще атмосфера большого города (*Spielformen, leider // S. 22–26*). Эта зарисовка восходит к совместному пребыванию в Париже и во многом написана в развитие беньяминовской сюрреалистической техники (см.: *Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 87, 98*).

Их отношения испортились после того, как Беньямин начал подозревать Блоха в плагиате²⁵. О полемике вокруг книги «Улица с односторонним движением» будет сказано ниже. Первая версия рецензии, написанной Блохом, была критической, но затем после дискуссий с Беньямином²⁶ он существенно смягчил свою позицию, и если в первой версии текста даже соотносил городские картины Беньямина с критикуемым им движением «новой деловитости», в которой культ статичной предметности превращается в апологию status quo, то затем, включив текст рецензии в книгу «Наследие нашей эпохи», он совершенно иначе расставил акценты и отдельно сообщил об этом Беньямину в письме (Briefe. Bd. 2. S. 658)²⁷.

Несмотря на размолвки, неизбежные для столь чувствительных натур, Беньямин и Блох, как показывает переписка 1930-х годов²⁸, не переставали общаться и интересовались судьбами друг друга до конца.

²⁵ См., например, письмо однокласснику Альфреду Кону от 18.07.1935 (Briefe. Bd. 2. S. 669), где Беньямин говорит, что не посылает никому из друзей свою работу (подразумевается труд о пассажирах), ибо «она на такой стадии, что уязвима перед всякого рода несправедливостями, в числе которых не последнюю роль играет плагиат. Ты поймешь, что меня несколько напугали “Иероглифы XIX столетия” Блоха». Текст Блоха вошел в «Наследие нашей эпохи» (EZ, 381–387). См. также более раннее письмо Шолему от 03.10.1930, не вошедшее в двухтомник писем, изданный при жизни Блоха, где книга «Следы» характеризуется как «следы вторжения в мир моих мыслей» (*Benjamin W. Briefe. Bd. 3. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1997. S. 541f.*). Впрочем, то, сколь часто цитировал Блох Беньямина и сколь важным считал возвращение к его наследию (в том числе и в ГДР), равно как и то, насколько специфическим было его восприятие беньяминовских текстов, не дают повода усомниться в добрых намерениях Блоха. Взаимное влияние, несомненно, имело место, но говорить о том, что Блох все «списал» у Беньямина, было бы несправедливо (См.: *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 272f.*). «Если история — ничто... она принадлежит тому, кто ее рассказал, если же она — нечто, то принадлежит нам всем» (S, 127) — этим девизом Блох руководствовался и когда писал «Следы», и когда собирал материал для своих философских книг.

²⁶ *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 256f.*

²⁷ Блох как бы предупреждает возможное неприязненное отношение Беньямина, о котором написал ему перед этим Адорно. Он повторяет, что сразу по выходе «Улицы с односторонним движением» он показал Беньямину свою — тогда весьма критическую — рецензию и, не встретив возражений, опубликовал ее.

²⁸ Письма Блоха опубликованы (Briefe. Bd. 2. S. 649–668), письма Беньямина Блох потерял во время переездов, остались лишь черновики одно-

Меня часто спрашивают о том, какие темы мы чаще всего обсуждали в наших разговорах... Поскольку у нас с ним была общая склонность уделять внимание мелочам, деталям, столь часто незамеченным... в силу этого общего интереса к подробностям, из которых могли следовать важнейшие выводы, мы разговаривали, выражаясь в стиле XVIII столетия, *de omnibus rebus et de quibusdam aliis*²⁹.

Блох, многое наследующий у Зиммеля (которого, как и Беньямина, он называл сюрреалистом), хвалит в Беньяmine его стремление как внимательного читателя к «микрофилологическому» анализу, который позволяет дать несущественному метафизическую интерпретацию, дабы оно, не вписываясь в контекст, вторглось в него.

МЕССИАНИЗМ И ИСТОРИЯ

Смертельными ночами недавней войны ощущение, походившее на упоенное счастье эпилептика, потрясло все устои человечества... Могущество пролетариата — мерило его выздоровления. И если дисциплина не проберет его до костей, то никакие пацифистские рассуждения его не спасут. Живое может преодолеть восторг уничтожения лишь в чаду зачатия.

GS IV. S. 148.

Проблема мессианизма — вот, по-видимому, наиболее интересная философская тропа, на которой Блох и Беньямин неизбежно должны были встретиться. Выше уже упоминалась ключевая философско-историческая дилемма мессианизма: каков масштаб человеческого участия в мессианском избавлении, могут ли люди творить свою историю — не только посюстороннюю, но и радикально иную, могут ли они способствовать упразднению истории как таковой? Или мессия сам, независимо от их действий, спасает мир, завершает его и учреждает новое цар-

го из писем, из которого тоже следует, что Беньямин стремился сохранить дружеские отношения с Блохом (Walter Benjamin 1892–1940: *Kat. der Ausst. Marbach*, 1990. (Marbacher Magazin. Bd. 55). S. 96–97).

²⁹ Über Walter Benjamin. S. 17. Об одном из этих разговоров осталось, например, свидетельство Беньямина в «Труде о пассажах», где он вспоминает, как рассказывал Блоху о своей работе и говорил, что она подобна расщеплению атома, высвобождающему неслыханные силы истории, взрывающему историю изнутри. Блох же сказал: «На истории проступает клеймо Скотланд-Ярда». Видимо, речь шла о «детективистской» технике Беньямина (Passagenwerk. Nr. 3, 4 // GS V, 1. S. 578). См. также об общих темах Беньямина и Блоха: *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne...* S. 127f.

ство по ту сторону времени? Можем ли мы уже сейчас стать свидетелями царства мессии, жить с ним рядом (а именно об этом, по свидетельству Шолема, говорил ему Беньямин³⁰) — или же нам надо только ждать, не пытаясь готовить его приход?

Беньямин, безусловно, задумывался над этими вопросами. Об этом, в частности, свидетельствует небольшой текст, написанный в 1921 г. и известный как «Теолого-политический фрагмент». Позволю себе привести текст полностью в собственном переводе³¹.

Лишь сам мессия завершает всякую историческую событийность, в том смысле, что лишь он спасает, завершает, сотворяет ее отношение к мессианскому. Потому ничто историческое не может само по себе из себя относиться к мессианскому. Потому Царство Божие не есть конечная цель (Telos) исторических сил (Dynamis)³²; его нельзя сделать целью. С исторической точки зрения оно не цель, а конец³³. Потому порядок мирского и нельзя воздвигнуть на идеи Царства Божия, потому у теократии и нет политического смысла, а только религиозный. Категорический отказ признавать политическую значимость теократии — вот величайшая заслуга «Духа утопии» Блоха.

Порядок мирского должен выстроиться на идее счастья. Отношение этого порядка к мессианскому — один из самых поучительных моментов в философии истории: на нем основано мистическое понимание истории, проблему которого можно представить в образе. Если одна стрела указывает на цель, в направлении которой действует сила мирского, другая же — в направлении мессианского усилия, то свободное человечество в поисках счастья, конечно же, устремляется прочь от этого мессианского направления, но подобно тому как сила на своем пути может поспособствовать силе, чей путь направлен в противоположную сторону, так и мирской порядок мирского — пришествию мессианского царства³⁴. Следовательно, хотя мирское — это не категория царства, но

³⁰ *Jacobson E. Metaphysics of the Profane...* P. 25.

³¹ Единственный опубликованный русский перевод (Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000. С. 237–238) нельзя признать удовлетворительным.

³² Отчетливая ссылка на Аристотеля с его понятиями цели (telos) и потенции-возможности (dynamis).

³³ Ср.: «У истории есть конец, но не цель» (GS VI. S. 94).

³⁴ В этом образе у Беньямина угадываются отзвуки самых разных традиций — от кантовской аналитики возвышенного до гегелевской «хитрости разума». Комментаторы кроме того отсылают к работе Беньямина о Кафке, где Беньямин цитирует Плутарха («Об Исиде и Осирисе»,

категория, причем одна из наиболее подходящих, незаметнейшего его приближения. Ибо в счастье все земное чаёт свою гибель, лишь в счастье предначертано ему эту гибель обрести. Хотя, конечно, непосредственное мессианское усилие сердца, отдельного внутреннего человека, проходит сквозь несчастье, сквозь страдание. Духовному *restitutio in integrum*, которое приводит к бессмертию, соответствует мирское, ведущее к вечной гибели, и ритм этого вечно преходящего, в своей тотальности преходящего, в своей пространственной, да и временной тотальности преходящего мирского, ритм мессианской природы — и есть счастье. Ибо мессианской может быть природа только в вечной своей и тотальной преходящести.

Стремиться к ней, даже на тех стадиях человека, которые суть природа, — есть задача мировой политики, метод которой должен зваться нигилизмом (GS II. S. 203f.).

Центральная мысль Беньямина — в том, что только мессианская идея придает смысл истории, без нее не достичь понимания исторической событийности, исторического свершения. Но само это свершение с приходом мессии заканчивается, как заканчиваются и все привычные в поскюстороннем мире оппозиции. Без вторжения мессии, как без Августиновой благодати (сколь бы странной ни была такая теологическая параллель), бессмысленна любая политическая активность. Мессия кладет конец миру, живущему в ожидании.

Беньямин провозглашает абсолютное разделение порядка мирского, профанного, и мессианского, потустороннего порядка, вынесенного за пределы истории, но вместе с тем завершающего ее. В этом он держится вполне традиционной религиозной логики: событие апокалипсиса происходит вне времени

гл. 45) по работе Бахофена «Опыт о надгробной символике древних» (*Versuch über Gräbersymbolik der Alten // Bachofen J.J. Urreligion u. antike Symbole. Systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken: in 3 Bde. Leipzig, 1926. Bd. 1. S. 253*): «Чрезвычайно древним является мнение... повсеместно преподаваемое во время мистерий и жертвоприношений, как у варваров, так и у эллинов, согласно которому вселенная не предоставлена воле случая, без ума, разума и управления, но в то же время и не управляется... единым разумом... а что существует два противоположающихся начала и две сталкивающиеся силы, одна из которых придерживается правой руки и ведет напрямую, в то время как вторая поворачивает вспять и отклоняет в сторону; посему жизнь столь разнородна... и подвержена различным перипетиям» (пер. с нем. С. Ромашко). См.: Беньямин В. Франц Кафка. С. 137 и *Wunder B. Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins... S. 107.*

(Откр. 10: 6), и утверждать, что он произойдет *до* или *после*, строго говоря, неверно. Мы можем рассуждать о событиях апокалипсиса лишь *образно, символически*. Понятийной фиксации мессианского события нет и не может быть. Сводя пришествие мессии к имманентной логике развертывания истории, мы превращаем его всего лишь в один из актов этой истории, что противоречит самому смыслу его появления. Упразднение временной власти тогда само оказывается временным, и вместо духовной революции нам достается очередной пшик, политический переворот. Божественное насилие в нашем посястороннем мире может быть только уничтожением, и лишь в будущем мире оно может действовать иначе (GS VI. S. 99). Впоследствии пришествие мессии, спасение будет пониматься у Беньямина не просто как упразднение времени, а как предельная его интенсивность, насыщенность, некая полнота времен.

Главный антипод мессианского мировоззрения Беньямина — детерминистская картина исторического прогресса, он требует революционного вторжения в историю. Но если Маркс говорил, что революции — это локомотивы всемирной истории, то у Беньямина во время революции человеческий род, который едет в этом поезде, отчаянно хватается за стоп-кран (GS I, 3. S. 1232), то есть революция — это попытка, иногда удачная, но часто безуспешная, приостановить маховик истории, затормозить его движение.

Мессианское царство — не цель истории, а конец ее. Как и Блох, Беньямин не приемлет линейного, телеологического видения истории, не принимает тезиса о том, что история сама из себя «автоматически» порождает спасение, — наоборот, она всегда промахивается. Такой радикальный разрыв с идеей прогресса, равно как и с религиозной философией истории, ставящей в ее конце мессианское царство, дает возможность говорить даже о «атеологичности» беньяминовского фрагмента постольку, поскольку религия предполагает мессианскую телеологию³⁵. Другое дело, что понятия, употребляемые Беньямином, в част-

³⁵ Hamacher W. Das Theologisch-politische Fragment // Benjamin-Handbuch... S. 178–179. Жерар Роле видит в Беньяминовой рационализации теологии и критике теократии традицию, начатую «Теолого-политическим трактатом» Спинозы (Raulet G. Le caractère destructeur. P.: Aubier, 1997. P. 188, 191). Между прочим, роль Спинозы в философском становлении Блоха и Лукача тоже была значительной.

ности, важное понятие вспоминания (*Eingedenken*) как деятельности историка, имели для самого Бенямина безусловно теологический смысл (*GS V, 1. S. 588f.*), причем не без воздействия Блоха³⁶.

Бенямин не отказался от критики линейного и каузального видения исторического процесса и в тезисах «О понятии истории», где призывает возвыситься над этой непрерывной чередой событий, постичь их специфическую констелляцию, некое напряжение исторического времени, возникающее, когда человечеству — и в прошлом его, и в будущем — грозит опасность.

Ссылка на «Дух утопии» во «Фрагменте» многих озадачивала. Кто-то считал, что речь идет о завуалированной — с помощью Блоха — критике сионизма³⁷. Сионизм, идея теократического еврейского государства, вокруг которой должна выстраиваться философия истории, в «Духе утопии», как мы видели выше, критиковалась. Именно поэтому Я. Таубес, например, считал, что Блох и Бенямин — маркиониты, а не приверженцы еврейского мессианизма³⁸, и что «Теолого-политический фрагмент» на самом деле посвящен критике еврейской политической теологии, критике в духе Маркиона³⁹. Ведь еврейский мессианизм, как показал Шолем, «публичен», происходит в пространстве коллек-

³⁶ Ср.: *GU2, 215f., 260, 339*. О влиянии Блоха говорит и сам Бенямин: *GS V, 2. S. 1006*.

³⁷ *Wohlfahrt I. "Immer radikal, niemals konsequent" // Antike u. Moderne. Zu Walter Benjamins "Passagen". Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986. S. 118*. См.: *Jacobson E. Metaphysics of the Profane... P. 241*. Впрочем, Э. Якобсон, например, показывает, что Блох критиковал не политическую теологию сионизма (сам сионизм как теократическое движение — явление недавнее), а наоборот, желание «успокоиться», смирить мессианский дух и осесть на земле обетованной (*Ibid. P. 29*). Блох видел в этом банализацию, забвение всемирно-исторической миссии еврейского народа, но отнюдь не попытку связать теологию с политикой. Другое дело, что сама идея неотмирности миссии, критика банализации мессианского пророчества намекает на некоторые реальные черты иудейской апокалиптики, в которой мессия — *царь*, учреждающий новое царство и побеждающий врагов Израиля.

³⁸ *Taubes J. Walter Benjamin — ein moderner Marcionit? // Der Preis des Messianismus. Briefe v. Jacob Taubes an Gershom Scholem u.a. Materialien. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. S. 53–66*.

³⁹ И апостола Павла как «учителя» Маркиона. Сближение Павла и Маркиона характерно и для Дж. Агамбена.

тивной идентичности, а значит — имеет политический смысл, Беньямин же в «Теолого-политическом фрагменте» говорит о том, что подлинному мессианизму политический смысл теократии чужд. Вместе с тем Таубес критикует дихотомию Шолема, указывая на то, что внутри христианства функция общины и некоего публичного действия не менее важна, чем в иудаизме, — достаточно вспомнить пиетизм⁴⁰. Таубес, таким образом, сводит проблему мессианизма не к напряжению между иудаизмом и христианством (где первый будет условно «политической», а второе — «духовной» религией), а к внутреннему конфликту среди евреев, к конфликту между традиционализмом и зелотизмом — революционным движением внутри иудаизма. Апостола Павла и Маркиона он тоже объявляет зелотами. И поздний Блох, действительно, так и трактует теологию Маркиона — как бунт против традиции, отказ от всякого исторического опосредования между старым и новым царством (АС, 241f.).

Конечно, прямолинейное и схематичное противопоставление иудаизма и христианства у Шолема нельзя считать всецело удовлетворительным. Оно должно быть одной из условных схем, которые легко критиковать. Вместе с тем и идею Таубеса о том, что Беньямин *не* был еврейским мыслителем, можно поставить под вопрос.

Например, А. Дойбер-Манковски утверждает, что Таубес не до конца понял смысл различия, которое вводит Шолем. Речь идет о том, что дихотомия сложнее — «внешнее», публичное избавление, спасение обретает дополнительную весомость в отношении к внеисторическому, трансцендентному, тогда как внутреннее, чисто индивидуальное начало привязано к мирской истории и потому его легитимность сомнительна⁴¹. Приватные эсхатологические измышления могут оказаться произвольными, а человек, считающий себя мессией, вполне может ошибаться именно из-за того, что доверяет *только себе*. Беньямин в интерпретации Дойбер-Манковски остается сугубо еврейским мыслителем, унаследовавшим у Когена запрет на идолопоклонство — на то, чтобы провозглашать стремление человека стать

⁴⁰ *Taubes J. Op. cit. S. 56f.*

⁴¹ *Deuber-Mankowsky A. Walter Benjamin's Theological-Political Fragment as a Response to Ernst Bloch's Spirit of Utopia // Leo Baeck Inst. Yb. 2002. Vol. 47. No. 1. P. 7f.*

богом, и на смешение знания и веры. Именно так она трактует место из письма Бенъямина к Шолему, где тот описывает содержание своей неопубликованной рецензии на «Дух утопии» и говорит о критике книги с эпистемологических позиций. Интересно, что Коген это некритическое (мы бы сказали — диалектическое), неаккуратное «смешение» человека и Бога связывает с христианством, настаивая на том, что лишь иудаизм сохранил в чистоте радикальное разделение между ними. «Неудовлетворительная» теория познания связана с чрезмерным расширением возможностей знания у Блоха⁴² — возможностей, которые, по Бенъямину, способен дать лишь мессия — конечная и абсолютная инстанция истины⁴³. Бенъямин в такой трактовке оказывается не только критиком блоховской христологии (воспринявшей идеи Бубера), но и противником гностицизма, идеи спасения через знание. Критика политического значения теократии у Бенъямина интерпретируется как критика опосредования, стремление четко размежевать сферы — божественную и человеческую, религии и разума, логики и этики, не допустить секуляризации религиозных смыслов и порождения мессианского из историчной субъективности⁴⁴. Схожим образом трактует различие взглядов Блоха и Бенъямина Ричард Волин, правда, уже в эстетической плоскости. И Блох и Бенъямин, как он полагает, приписывают произведениям искусства особую способность преодолевать некую историческую ограниченность, даруя особый опыт причастности к утопическому, спасенному бытию. Однако Бенъямин не готов постулировать непосредственную онтологическую связь между искусством и утопическим концом времен⁴⁵.

⁴² Ср.: GU1, 434f., где Блох действительно пишет о том, что не стремиться стать, как Иисус, — это второй и подлинный первородный грех. Поздний Блох одобрительно ссылается на Когена, но, солидаризируясь с Бубером, осуждает когеновское непонимание христианства — именно потому, что Иисус для Блоха — самый очевидный пример реализации мессианской идеи (AC, 85f.).

⁴³ См.: *Wunder B. Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins...* S. 101.

⁴⁴ Ср. также похожую позицию: *Wißkirchen H. Die humane Kraft des Denkens. Zur frühen Philosophie Blochs und Benjamins // Bloch-Almanach. 1987. Bd. 7. S. 64.*

⁴⁵ *Wolin R. Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1982. P. 25–26.*

Впрочем, такой анализ сталкивается с несколькими очевидными ограничениями. С одной стороны, в христианстве безусловно были заложены возможности секуляризации, которые неоднократно использовались (об этом говорится, в частности, и у позднего Блоха). И исторически Блох в самом деле мог быть воспринят Шолемом и Беньямином как автор, отказывающийся четко разводить христианство и иудаизм. Но одно дело — те или иные секулярные версии христианской идеи, другое дело — христианство Евангелий, в которых помимо прочего ясно сказано: «Царствие мое не от мира сего» (Иоан. 18: 36). Теократический анархизм Беньмина отнюдь не противоречит такому христианству⁴⁶. С другой стороны, не очень понятно, о каком иудаизме мы говорим, ибо «иудейская» философия может быть и «кантланской» (Коген), и — условно — «гегельянской» (как например, в лурианской каббале). Или мы дискриминируем направления иудейской мысли, отказывая каким-то из них в праве называться философией?

Кроме того, у Дойбер-Манковски получается, что Блох — апологет прогрессизма, телеологической философии истории, подминающей под себя прошлые, «неудавшиеся» поколения, а одобрительное упоминание «Духа утопии» во «Фрагменте» — лишь выражение надежды, которую Беньямин, судя по переписке, питал по отношению к личности и идеям Блоха, но не к его книге.

Однако вряд ли стоит рифмовать диалектическое опосредование мира и человека с неумолимым детерминизмом исторического процесса, эти вещи отнюдь не всегда предполагают друг друга. Блох не принимал ни абсолютной, неукоснительной закономерности в истории, ни полного скептицизма по поводу возможности познания таких законов⁴⁷. Собственно, мессианизм Блоха во многом связан именно с тем, что в «Духе утопии»

⁴⁶ Надо сказать, что в то же самое время похожее движение, связанное с критикой опосредования Бога и мира, возникает в теологии — в двух изданиях, 1919 и 1922 гг., выходит «Послание к римлянам» Карла Барта — комментарий, обозначивший новую эпоху в западноевропейской теологической мысли и близкий по духу критике политической теократии.

⁴⁷ Б. Шмидт даже считает, что именно благодаря Блоху Беньямин осознал ущербность идеологии прогресса (*Schmidt B. Ernst Bloch. S. 87*). Конечно, это не вся правда, но смысл в таких соотношениях есть. В любом случае, даже если Беньямин действительно упрекал Блоха в неточности, обвинять его в историческом детерминизме он не стал бы — этот этап остался у марксистских интеллектуалов их круга далеко позади.

явно присутствуют мотивы непосредственной, нерационализируемой исторической динамики — той самой, что в «Теолого-политическом фрагменте» связывается с приходом мессии. Не зря ранний Блох говорит, что и благо (как высшая ценность в этической иерархии), и музыка (главнейшее из искусств, вершина революционной эстетики), и метафизика свидетельствуют об утопии, которую в земном мире реализовать нельзя (GU2, 201). Именно поэтому впоследствии, критикуя, например, теологию Рудольфа Отто и Карла Барта за радикальное отделение человека от Бога, Блох бессознательно критикует и свой собственный юношеский радикализм, свое собственное гностическое презрение к дольному миру (АС, 72–80).

Не забудем и о двусмысленности всякого кантианства, которое в то время воспринималось порой как трагический разрыв, утрата синтетического начала. История становилась помостом, на котором зловеще возвышалась «гильотина Юма», — отсечение бытия от долженствования становилось казнью смысла. Именно такая критика кантианства присутствует, как было показано выше, в «Истории и классовом сознании». Ее же Блоху приписывает и Адорно, причем, что интересно, говоря о совпадении этих представлений (согласно которым кантианское отделение сознания от вещи в себе оказывается свойством мира капиталистического овеществления) у Блоха и Бенямина!⁴⁸

Наконец, есть и еще один важный момент. Радикальное разграничение религиозного (теологического, мессианского) начала и политики у Бенямина мало чем отличается от их полного отождествления — это две стороны одного и того же процесса. Как иначе можно понять ту мистическую связь профанного и мессианского, которая ведет политическую событийность нашего мира в сторону Царства?

Что же касается телеологии у Блоха, то это не была телеология «сверху», подчиненная некоему априорному, высшему, заведомо истинному принципу; скорее, это телеология «снизу», не следующая заранее заданным законам, а изнутри себя порождающая их⁴⁹. И если уж мыслить ее по модели живого,

⁴⁸ Adorno T. W. Blochs Spuren. S. 139.

⁴⁹ Schmidt B. Op. cit. S. 37–38, 67, 119–120. (Шмидт, в частности, критикует книгу Хольца “Logos spermatikos”, в которой дано лейбницеанское прочтение философии Блоха.)

то населяют этот мир существа, чья генетическая программа не задана раз и навсегда, существа, живущие в соответствии с постоянно меняющимися закономерностями. И мы можем лишь проникнуться ритмом этого движения, попасть внутрь его, не претендуя на то, что когда-нибудь откроем раз и навсегда все потайные двери мироздания.

Философия Блоха *не есть телеология в смысле заданной цели*. Однако это, во-первых, философия деятельности (поэтому марксистский праксис и оказался главной темой его поздних работ), во-вторых, философия незавершенного мира и, что особенно близко Беньямину, в раннем варианте это — апокалиптическая философия⁵⁰. Да, здесь и сейчас государству поклоняться нельзя, и теократический принцип не может быть положен в основу политики. Но деятельность человека в истории, которая у Беньямина в «Теолого-политическом фрагменте» остается революционной меланхолией и нигилизмом, а в тезисах «О понятии истории» направлена на спасение прошлого, у Блоха дополняется *действием*, которое не может не быть опосредованным, в котором объединяются ради будущего разные элементы истории и где освобождение отвоевывается нами самими. Остановка времени и разрыв исторического континуума — необходимые, но недостаточные моменты такого активистского видения истории⁵¹, неукоснительно тяготеющего к марксизму в духе «Истории и классового сознания». Неслучайно, как уже говорилось, Блох подчеркивает в своей рецензии на этот труд Лукача именно момент *решения*, столь значимый для той эпохи, когда, например, в политической философии разрабатывалось понятие «чрезвычайное положение»⁵². Это деятельное начало положено в основу утопической диалектики, в которой преодо-

⁵⁰ «Воплощение наивысших очевидных предметов не выстроено и в соответствии с какой бы то ни было пирамидой идей мирового духа, но есть в чистом виде часть инвентаря духа исхода; и лишь благодаря такому познанию, направленному против мира, постигаемому как разрыв, устремленному к концу мира, а не к истоку его, звучит *verbum mirificum*, выстраиваются черты тождественной субстанции всех морально-мистических символических интенций» (GU2, 259).

⁵¹ Schiller H.-E. *Jetztzeit und Entwicklung* // Schiller H.-E. *Bloch-Konstellationen...* S. 29–30.

⁵² См.: Шмитт К. *Политическая теология*. См. также: Беньямин В. *О понятии истории*. С. 83 и след.; Agamben G. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

леваются и вечная бесформенная изменчивость в духе Бергсона (GU2, 258f.), и формальная предзаданность платонизма⁵³.

В контексте политических идей «Духа утопии» ссылку в тексте Бенямина можно трактовать как развитие некоторых принципиальных идей Блоха. Многочисленные инвективы против государственной машины в «Духе утопии» — поиск той самой новой социальной организации, в которой прежним представлениям о государстве не будет места. «Дух утопии» всецело проникнут анархическим мироощущением. Блох, как и Бубер, в теократии видит не очередную авторитарную инстанцию, а отказ от традиционных политических форм и властных отношений в эпоху, когда «кому не живот, тому стало Богом государство, все остальное низведено до уровня удовольствий и развлечений» (GU1, 9). В другом месте сказано:

Именно потому, что государство стало самостоятельным и самостоятельность его переросла в самоцель, оно, в своих позитивных требованиях бездумнейшим образом эксплуатируя силу народа, превратило некогда либеральную идею государственной буржуазии в чудовищное рабство и подчинение абстрактной автономии государственной власти (GU1, 401, см. также 410).

На место государства должна прийти незримая церковь — духовное братство избранных, которое и станет новым царством утопии, тем самым «третьим царством», которого давно уже ждет погрязшее в политических конфликтах, уставшее от тирании человечество.

С точки зрения Норберта Больца, во 2-м издании «Духа утопии» Блох ближе к позиции Бенямина, нежели в 1-м, где говорится, что «в тайне царства земная организация обретает свою непосредственно действенную, непосредственно выводимую метафизику» (GU1, 411)⁵⁴. Но земная организация Блоха не очень беспокоит — в первую очередь потому, что до прихода новых времен политика соединена с устройением материальной жизни, с обеспечением самых простых, «низких» потребностей, тогда как в мессианском царстве она будет от этой задачи (той самой «организации земли») отделена и тем самым возвышена.

⁵³ Schmidt B. Ernst Bloch. S. 120.

⁵⁴ См.: Bolz N. *Mystische Theokratie*. S. 306–307. Ср. также: GU2, 307, но и 346, где говорится о «функциональном отношении» между марксизмом и религией.

Все самое «интересное» в политической жизни, а именно поиски смысла, станет основой нового царства. Поэтому то, как будут связаны профанное (в этом смысле) и мессианское, будут ли они двигаться в противоположных направлениях, так что профанное тайком способствует приходу мессии, или же материальное производство будет служить строительным материалом нового мира — уже не так важно.

ЭКСКУРС: БЛОХ И КАНТ

Фигура Канта в том или ином виде всегда присутствует в размышлениях Блоха, и прежде всего в философско-историческом контексте, поэтому его отношение к Канту для нашей темы имеет кардинальное значение.

Уже в «Духе утопии», а затем и в «Принципе надежды» Блох соотносит Кантову вещь саму по себе с «еще-не-бытием», не принимая — вполне в согласии с неокантианством — идею жесткой границы между феноменальным и ноуменальным. Пытаясь найти основание познавательного акта, Блох отказывается помещать это основание только в субъекта или только в непознаваемую вещь саму по себе. Он пишет: «Вопрос о бытии не разрешен не только для нас, но и для самого себя» (ЕМ, 74)⁵⁵. В основу познания Блох помещает не трансцендентального субъекта с его априорными формами чувственности и рассудочными категориями, а некую интенсивность, волю, напряжение, гештальт, находя его и в объекте, и в субъекте. Речь идет и о «символической интенции» сознания, реализующейся в произведениях и в опыте искусства⁵⁶, — это направленность сознания на нечто целостное и вместе с тем сама эта цель, просвечивающая сквозь художественные формы.

Но не теория познания, а *этика* Канта оказалась для утопической философии действительно актуальной. Блоха завораживают регулятивные идеи разума, «граничные понятия, которые можно лишь желать или мыслить, но не познавать» (GU2, 222). Априорная значимость моральных постулатов, отделяющая мир познаваемый от мира этического, есть способ выхватить из тьмы, высветить, увидеть, пусть на миг, свой «умопостигаемый характер», а вместе с ним — и утопию «высшего блага». Мир благодаря этому сияет надеждой, а действие

⁵⁵ См.: Schiller H.-E. Kant in der Philosophie Ernst Blochs // Schiller H.-E. Bloch-Konstellationen... S. 61ff.

⁵⁶ Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 25f. Чайка упоминает о том, что понятие символической интенции Блох позаимствовал у Гуссерля, понимая под этим различные символические формы, рождающие удивление и побуждающие нас прояснить тьму мгновения (S. 97).

становится свободным, направленным к «царству Божию, управляемому этическими законами» (SO, 497). Кант у Блоха как бы указывает на совершенно иной мир, не соглашаясь примирять субъекта с миром посторонним, как это делает Гегель. Обосновать научно-этическое действие нельзя, ранний Блох в целом не приемлет рациональных гегелевских опосредований, но можно придать ему ту самую априорную, безусловную значимость. Постулаты не даны, а заданы, и эта заданность, эта бесконечная задача, ведет субъекта практического действия в кантовский идеальный мир — царство «высших и... более продуктивных интеллигенций» (GU2, 223). Поверх обычных каузальных связей на нас действует «идея безусловного», исток «морально-мистической»⁵⁷ устремленности внутрь себя, поверх феноменального мира.

Эта настроенность составляет одно из оснований метафизики субъективности в «Духе утопии». А в «Следах» Блох ссылается на лекции Канта по психологии, где тот сравнивает моральное чувство с органами еще не родившегося младенца. Они понадобятся ему в другом мире, так же как и нам — наши не проявившиеся еще способности (S, 133). Мир моральности аффицирует субъекта, и из этой аффективной связи рождается, по Блоху, моральное действие. Фактически Блох возвращается к эмоциональным, качественно определенным, а не формальным основам морали, а постулатам явно или неявно приписывает не только регулятивные, но и конститутивные функции⁵⁸. Он показывает, что в мире моральных категорий наше действие удивительно продуктивно: мышление о них становится проводником и их бытия (GU1, 259).

Очевидность моральных законов — источник блоховского «воинствующего оптимизма»: это не оптимизм рациональной уверенности, а оптимизм морально-мистической явленности утопии, заставляющей действовать так, как если бы она (утопия) смогла реализоваться. Моральное «как если бы» становится у Блоха теологическим «еще-не» (GU2, 224), а его лирический герой становится похож на зиммелевского «искателя приключений», который делает

ставку на колеблющийся шанс, на судьбу и неопределенность... стави[т] все на карту, руши[т] мосты за... спиной, вступае[т] в туман, исходя из уверенности, что путь при всех обстоятельствах должен привести... к цели... Конечно, и для него (искателя приключений. — И. Б.) темный покров судьбы не более прозрачен, чем для других, но он действует так, будто для него он прозрачен⁵⁹.

⁵⁷ Ср. «Критику чистого разума» (B 836), где Кант говорит о *corpus mysticum* разумных существ, к которому относится идея «морального мира».

⁵⁸ В том числе и критикуя Когена. См.: *Pelletier L. Ernst Bloch à la rencontre de la phénoménologie*. S. 269.

⁵⁹ *Зиммель Г. Приключение*. С. 218. Курсив мой. — И. Б.

На Блоха явно повлияла и Кантова утопия всемирно-гражданского состояния. В работе «Идея всеобщей истории...» Кант пишет и о хилиазме, и о возможности его приближения. Впрочем, однозначной позиции по вопросу о реализуемости этого состояния у Канта не было, и он постоянно ссылается на недостаточность наших знаний, на то, что мы лишь в начале пути — и к вечному миру, и к всемирно-гражданскому состоянию. Что же остается Блоху? Остается сам пафос необходимости движения к этому хилиазму, *безусловности морального долга*, притом что от идеи первоначального замысла природы, разворачиванию которого подчинена история, Блох отказывается. Субъект у него находится и внутри истории, и вне ее, равно как и коллектив, который, как «вневременной инвентарь долженствования» (GU2, 296), переходит границы своего социально-исторического бытия. Кантовы идеи чувственного сообщества, интерсубъективных суждений вкуса, единства этики и эстетики как средства будущей эмансипации тоже оказали определенное воздействие на Блоха⁶⁰. В конце концов, его поскосторонний пафос, подчеркивание здешней, изнутри мира действующей *утопической воли* — все это инспирировано не только Ницше, который был для молодого Блоха сокрушителем «холодного» интеллектуализма и рационализма, но и кантианством.

Однако Блох не приемлет идеи бесконечного приближения, которая есть и у Канта, и у Когена, — она не дает осуществиться тому новому, предпосылки для которого закладываются в том числе и самим человеком, действующим в истории. Блох здесь во многом следует критике кантовской этики в «Феноменологии духа»:

[3]авершение... прогресса должно отодвигаться до бесконечности, ибо если бы завершение это действительно наступило, то моральное сознание сняло бы себя. Ибо моральность есть моральное сознание лишь как негативная сущность, для чистого долга которой чувственность имеет только некоторое негативное значение, есть только несоответствие. Но в гармонии исчезает моральность как сознание или ее действительность, подобно тому как в моральном сознании или действительности исчезает ее гармония. Поэтому действительно достигнуть завершения нельзя, а можно только мыслить его как абсолютную задачу, т.е. как такую, которая так и остается задачей. В то же время, однако, ее содержание следует мыслить как такое, которое должно было бы просто быть и не оставаться задачей; допустим, что в этой предельной цели сознание представляют себе совершенно снятым либо не снятым; как, собственно говоря, быть в таком случае, этого нельзя уже отчетливо различить в темной дали бесконечности, куда именно вследствие этого нужно отодвинуть достижение предельной цели. Собственно, следова-

⁶⁰ Münz-Koennen I. Konstruktion des Nirgendwo... S. 43.

ло бы сказать, что нет надобности интересоваться определенным представлением и нет надобности доискиваться его, потому что это ведет к противоречиям — к противоречию задачи, которая должна оставаться задачей и все же должна быть выполнена, к противоречию моральности, которая более не должна быть сознанием, не должна быть действительной (309–310).

Гегель, упрекая Канта за оторванность его понятия надежды от действительного человеческого чувственно-практического действия (что фактически вело к отказу от этого действия), попытался обосновать в «Феноменологии духа» собственную этику, поставив вопрос о надежде и об отношении к высшему благу с точки зрения критико-диалектической версии идеи праксиса⁶¹. Гегель отказывается от трансцендентального характера кантовских постулатов, отказывается видеть за ними лишь разумную нравственную веру в реализацию необходимой и всеобщей цели.

Надежда понимается у Гегеля как действие, тесно связанное с языком. Именно через посредство такой «практической» логики надежды порождается ясное представление, образ (*Vergegenwärtigung*) высшего блага, новое понимание об общности природы и свободы, истории и Бога. Э. Симонс считает, что Блох подхватил эту линию аргументации и развил ее (см. также: SO, 491). Для Блоха экстатический опыт «озарения», приобщения к высшему благу является посредником при известии, пророчестве надежды. Таким образом, гегелевское динамическое, практическое понимание надежды трансформируется у Блоха в экспрессивное пророчество, в озаренное знание, а мир мыслится как игра, порожденная языком⁶² и действием, и именно в силу творческого языкового действия удастся переделать мир. Это утопически-экспрессивное знание формируется в преодолении налично данных обстоятельств, в попытке «прожечь Канта сквозь Гегеля» (GU2, 236), с

⁶¹ *Simons E. Hoffnung als elementare Kategorie praktischer Vernunft. Kants Postulatenlehre und die kritische Verwandlung konkreten Handlungs- und Gestaltungsverständnisses durch Hegel und Bloch // Philosophisches Jb. 1981. Bd. 88. S. 264–281.*

⁶² Действительно, Гегель пишет в разделе VI.C «Феноменологии духа»: «Тем самым мы снова встречаемся с языком как наличным бытием духа... Содержание, которое здесь приобрел язык, уже не есть извращенная, извращающая и разорванная самость мира образованности, а есть дух, возвратившийся в себя, достоверно знающий себя и в своей самости — свою истину или свое признание и признанный в качестве этого знания... язык выступает лишь как средний термин самостоятельных и признанных самосознаний. ... Содержание языка совести есть самость, знающая себя как сущность. Он выражает только это, и это выражение есть истинная действительность действия и значимость поступков» (332–333).

одной стороны, не заковывая Я в объективную систему, с другой же — не превращая этико-мистическое озарение в одинокое донхикотство и wishful thinking, не останавливаясь на этом, не отворачиваясь от истории. «Исполненное мгновение» испытанной на опыте надежды у Блоха и оказывается внутренним, интимным и в то же время исторически окрашенным, коммуникативно-чувственным действием, связанным с выражением, пророчеством и порождением нового, мучительной и в то же время блаженной языковой игрой, в которой отражается историческая игра мировых событий⁶³.

Именно действие *автономного субъекта* лежит в основе процессуальной метафизики Блоха. Не случайно и Кант, и Маркс появляются уже в 1-м издании «Духа утопии»: первый как автор постулатов, «размыкающих» косный мир природной необходимости, дающих повод от долженствования перейти к бытию, второй как пророк, провозглашающий нетерпимость к социальной несправедливости и призывающий к политическому действию. При этом роль действия состоит и в том, что постулат не остается лишь психологическим феноменом, не есть только результат одинокой интроспекции или форма, в которой выражается безусловный моральный идеал, — мы сами активно способствуем его реализации. Предчувствие будущего царства у Блоха — не просто грёза, оно соединено с пониманием достижимости утопии, с осознанием цели и того расстояния, которое отделяет нас от нее (РН, 215f., SO, 501). У Гегеля же, по мнению Блоха, хоть и пропадает бесконечное приближение, но не остается места автономному действию человека, оно растворяется в необходимом развертывании мирового духа (РН, 198).

Поздний Блох критикует Канта за этический формализм и абстрагирование от социального контекста, влияние которого неизбежно и остается неосознанным. Абстрактность кантовской этики Блох оценивает вполне по-марксистски — как отражение абстрактности буржуазного индивидуализма. Внеисторичность кантовских моральных требований лишь усугубляет отчуждение и эксплуатацию, мешает поставить силы социальной солидарности на службу будущему. Блох пытается противопоставить кантовскому субъективизму некое реальное основание надежды и других аффектов, направленных в будущее. Трансцендентное высшее благо нельзя отделять от имманентности сущего (РН, 1566)⁶⁴, утверждая, что счастье и нравственность могут

⁶³ Симонс отмечает, что именно эта свободная игра, к которой он хочет свести философию Блоха, противостоит неудачным версиям последней в виде онтологической материалистической системы, за которую Блоха критиковал, в частности, Адорно. Об этом см. гл. 5.

⁶⁴ Schiller H.-E. Kant in der Philosophie Ernst Blochs // Schiller H.-E. Bloch-Konstellationen... S. 75.

совпасть лишь в трансцендентном, умопостигаемом, но совершенно ином мире, не имеющем к нашему миру никакого отношения. В самой природе должна быть заложена возможность трансцендирования, которая оборачивается у Блоха онтологизацией содержания кантовских постулатов⁶⁵. Блох настаивает на том, что поскольку в бытии самом по себе содержится долженствование, незавершенность, проективность, то и утопическое требование должно быть реализуемо.

Но проблематичность такой критики тоже бросается в глаза — она высказывается изнутри системы утопической философии, и в ней ранний, «морально-мистический» трепет долженствования заменяется банальной инструментализацией, цели все чаще подразумеваются известными, мы словно уже закончили обсуждать, к чему относится это пресловутое «еще-не» утопии.

Пока не касаясь этого вопроса подробнее (он возникнет в связи с критикой Блоха у Адорно), мы можем только сказать, что кантовская философия имела решающее значение для формирования самой конструкции утопического у Блоха, под знаменем категорического императива — пусть и «с револьвером» наперевес (GU2, 302) — выстраивается утопическая интенция, а та абсолютная граница, которая отделяет у Канта мир природы от царства свободы, постоянно проблематизируется, в том числе и как суть мессианства.

Но вернемся к «Теолого-политическому фрагменту». Вернер Хамахер, соотнося идеи Блоха и Беньямина, использует цитату из Якоба Бёме, которую приводит Блох в 1-м издании «Духа утопии»:

Если хочешь знать, где обитает Бог, тогда изыми всякую природу и творение, ибо Бог все есть. Но если ты скажешь: я не могу изъять из себя природу и творение, ибо произойди такое, я был бы ничто, посему я должен сформовать себе божество через образ. Слушай же, брат мой, сказал Господь, не сотвори себе никакого изображения Бога любого. И ближайший путь к Богу — чтобы образ Божий (человек. — И. Б.) отринул все сформованные образы, ушел от них в себя и все образы, распри и споры в себе оставил, и лишь один погрузился в вечное Единое (см.: GU1, 368f.)⁶⁶.

Блох, цитируя Бёме, хочет показать всю тщету понятийной, теоретической фиксации внутреннего опыта, необходимость

⁶⁵ Ibid. S. 80, 85.

⁶⁶ Блох цитирует выборочно § 27–29 1-й главы сочинения Бёме «О благодати по выбору» (*Böhme J. Von der Gnadenwahl, 1623 // Jakob Böhme's sämmtl. Werke. Bd. 4. Leipzig: Barth, 1842. S. 472–473*).

практического действия, направленного вовнутрь, в темноту, и неравновесие души. Этот путь, как подчеркивает Хамахер, парадоксален: мы как бы выбиваем себе почву из-под ног, отказываемся от образности, но если Блох-гностик занимает половинчатую позицию, отделяя Бога творения от Бога спасения, то анархический нигилизм Беньямина более последователен. Следуя за Бёме, Беньямин отказывает *любому* мирскому познанию в причастности к священному. Настаивая на абсолютной имманентности мирского, «очищая» от него мессианизм и теологию, он лишает мирское, профанное всякой точки опоры вне его самого. Само посястороннее, человеческое, должно опираться на себя, в своем хрупком и гибельном существовании. Невольно повторяя формулировку Канта, который упразднил, ограничил, очистил знание, чтобы уступить место вере, Беньямин ограничивает мирское, чтобы уступить место мессианскому. Мирское этим кантианским жестом упраздняет само себя (как и язык ставит себя под вопрос, указывая на собственные границы)⁶⁷. Получается, что лишь полная имманентизация мира (Беньямин пишет: природы) и человека в мире, предельная профанизация истории, потенцирование профанического оказывается — путем радикальной инверсии — истоком подлинного мессианизма и освобождает от тавтологии вечного возвращения⁶⁸. Пришествие мессианского царства приготавливают не сверхчеловеки, не белокурые бестии, а слабые, смертные, неудачники, побежденные (если вспоминать тезисы о философии истории), которые, тем не менее, находят в себе силы быть счастливыми, понимая всю свою ограниченность и конечность.

Одним из образов такого мессианства был для Беньямина гибнущий под гнетом судьбы, идущий на смерть трагический герой⁶⁹. Он противопоставлен в этой теологии отчаяния бодрой поступи прогресса, массовому оптимизму идущих в ногу. И в нем можно увидеть не только героя «Метафизики трагедии» Лукача, но и ветхозаветных пророков, которые, согласно Бубе-

⁶⁷ Здесь приходит на ум и другая аналогия — каббалистическое понятие «цимцум», «сжатие» Бога внутри себя, в результате которого Он по собственной воле высвобождает место для творения.

⁶⁸ *Raulet G. Le caractère destructeur. P. 193f.*

⁶⁹ *Jacobson E. Metaphysics of the Profane... P. 38–45; Idem. Locating the Messianic: In Search of Causation and Benjamin's Last Message // J. for Cultural Research. 2009. Vol. 13. No. 3. P. 218.*

ру, во имя подлинной теократии отказываются от политическо-го господства, от харизматики политической суверенности и потому обрекают себя на катастрофу⁷⁰.

Именно присутствие слабых и угнетенных, стремящихся к счастью, тех самых безнадежных, ради которых нам только и дана надежда (GS I, 1. S. 201), определяет связь философии истории Бенямина и с марксизмом, и с теологией. Бенямин предлагает искать мессианское в средоточии этой конечности, в пределе, к которому приходит язык, смолкая, в немоте, которая открывается языку и вообще конечному человеческому познанию. Но задумаемся: разве не в имманентности, ближайшей близости непрозрачного для нас мгновения призывал нас искать утопическую истину Блох? И разве не он же восставал против потустороннего авторитета, почти по-нищсеански призывая вернуться к посястороннему?

Во «Фрагменте» сказано о людях, ищущих счастья. Это представление, лежащее, впрочем, в основе всей европейской этики, можно мыслить как часть внутренней дискуссии с кантовской этикой долга, в которой предпринимается попытка отделить стремление к счастью от высшего блага как морального абсолюта и вместе с тем обосновать идею бессмертия души необходимостью бесконечного приближения к этому высшему благу. В метафизике мгновения у Блоха, как уже говорилось в главе I, именно моменты счастья, всецелого и всеобщего проникновения в бытие становятся приметамы утопической картины мира (S, 217). Мгновения счастья — намек, обещание будущего единения самости и мира, а поиск, жажда счастья, стремление к иному — та мерцающая точка, с которой может начаться преобразование общества и природы. У Бенямина это счастье, напротив, мыслится пессимистически, ибо оно доступно лишь конечным существам, а значит — удел смертных, словно предвосхищающий упадок и разложение, ожидающие всё смертное. Счастье конечно, но вместе с тем и бесконечно в своем постоянном исчезновении, в своей мимолетности, в перманентности своего преходящего бытия-здесь. Это счастье ангелов, которым довелось, согласно каббалистическому преданию, спеть единственный раз пред лицом Бога, чтобы раствориться в небытии. *Angelus Novus*, о котором Бенямин говорит в своем эссе 1933 г.,

⁷⁰ Ср.: *Bolz N. Mystische Theokratie*. S. 296.

тоже «хочет счастья: противоборства, в котором — восторг неповторимого, нового, еще не прожитого и вместе с тем блаженство повторения, обретенного вновь, прожитого еще раз»⁷¹. Здесь парадоксальным образом объединяются обретение давно забытого и вспышка абсолютно нового. Об этом парадоксе еще пойдет речь.

Счастье тесно связано у Беньямина не с будущим, а с прошлым:

Образ счастья, нами лелеемый, насквозь пропитан временем, в которое нас определил ход нашего собственного пребывания в этом мире. Счастье, способное вызвать нашу зависть, существует только в атмосфере, которой нам довелось дышать... Иными словами, в представлении о счастье непременно присутствует представление об избавлении⁷².

В этих многозначительных словах помимо прочего кроется суть отношения Беньямина и к истории, и к мессианизму. Их можно трактовать как попытку проникнуть внутрь истории, а не «выпрыгнуть» из нее⁷³.

Хамахер утверждает, что гораздо ближе Беньямину сама эсхатологическая настроенность «Духа утопии», где тоже говорится о *restitutio in integrum* (GU1, 42, 442)⁷⁴, которое, правда, у Блоха выводит из «лабиринта мира», восстанавливает подлинную целостность мироздания, немилосердно разрушая выстроенную демиургом «железную клетку»⁷⁵, а у Беньямина, напротив, само есть мир, внутренний ритм мира, ритм угасания и упадка, мессианское средоточие бытия, в котором мессианское время является нам как всецело иное, которое мы можем приблизить, лишь отдаляя. Впоследствии, в «Эпистемологическом предиде-

⁷¹ Цит. по: Шолем Г. Вальтер Беньямин и его ангел // Иностранная литература. 1997. № 12.

⁷² Беньямин В. О понятии истории. С. 81.

⁷³ Deuber-Mankowsky A. Walter Benjamin's *Theological-Political Fragment*... P. 16.

⁷⁴ Это эсхатологическое понятие, означающее и воскрешение мертвых, и возвращение всех вещей в их изначальное совершенное состояние, кажется, заимствовано Беньямином у Блоха (Löwy M. *Redemption and Utopia*... P. 102).

⁷⁵ Дойбер-Манковски приводит также весьма характерный одобрительный отзыв Беньямина о рецензии Саломо Фридлендера на «Дух утопии», где тот распекает Блоха за избыточный и нелепый аскетизм.

словии» к книге о барочной драме, Беньямин будет говорить о спасении феноменов с помощью идей — констелляций, форм синтеза, благодаря которым феномены по-новому интерпретируются⁷⁶. Вряд ли до конца можно примирить такую позицию с радикализмом раннего Блоха, с его стремлением разрушить здешний феноменальный мир до основания⁷⁷, хотя структура аргумента — да и радикальность его — остаются такими же.

Еще один важный нюанс связан с тем, что у Блоха в «Духе утопии» очень отчетливо выступает индивидуальное, личное событие апокалипсиса — измерение, которое во «Фрагменте» Беньямина подробно не обсуждается⁷⁸. И здесь мы вновь сталкиваемся с понятием, к которому сводятся все антиномии мессиянизма, — с понятием спасения (Erlösung).

ЭКСКУРС: СПАСЕНИЕ

Главное слово, вокруг которого выстроен не только иудейский мессиянизм в исполнении Блоха и Беньямина, но и вообще мессиянские и эсхатологические идеи, — это спасение, искупление, избавление (Erlösung)⁷⁹. Искупитель — тот, кто «платит», «выкупает» человечество из рабства греховности, тем самым спасая его. В христианстве этой

⁷⁶ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 15, 29. Ср. со «спасением особенного» в эстетике позднего Блоха (ТЕ, 178).

⁷⁷ Deuber-Mankowsky A. Walter Benjamin's *Theological-Political Fragment*... P. 10.

⁷⁸ Именно это измерение имел в виду о. С. Булгаков, когда писал: «Эсхатологизм может быть только личным мироощущением, личным настроением, а не исторической программой» (Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм. С. 432).

⁷⁹ В немецком тексте Библии встречаются и Heil, и Erlösung, причем по-русски первое означает спасение, а второе — искупление (Ис. 49: 25). Точно так же обстоят дела и с русской версией посланий апостола Павла. Но в религиозно-философском контексте начала XX в. слово Erlösung можно переводить и как «спасение», и как «избавление», и как «искупление» (последнее ближе христианскому прочтению). Конечно, можно рассматривать спасение как событие индивидуальное, имеющее личностные черты, а избавлению придать историческое измерение, сделать его достоянием многих, но вряд ли стоит без дополнительных оснований вносить здесь терминологическую путаницу. См., однако: Jacobson E. *Locating the Messianic*... Перевод Erlösung как «спасение» в известном смысле примиряет христианские и иудейские смыслы. Важно еще отметить, что Heil (salus) — это состояние, а Erlösung (redemptio) — процесс, к нему приводящий.

платой выступает смерть на кресте, кровь невинного, пролитая во спасение рода человеческого.

Главная особенность христианского миропонимания состоит в том, что событие искупления *уже наступило* и привнесло в мир нечто, от чего больше нельзя отказаться, после чего сам ход истории изменился всецело и навсегда. Для неортодоксальных немецко-еврейских философов не это было главным. Блох здесь в большей степени иудей, нежели христианин: важен не конкретный мессия, но сама мессианская идея, воплощенная в нем⁸⁰. В «Принципе надежды» Блох перетолковывает христианство именно в этом ключе.

Центральный текст нового мировоззрения — «Звезда спасения» Розенцвейга. Там, несмотря на весь экзистенциальный пафос, грамматическая модальность спасения — это *множественное* число первого лица, а время, ему соответствующее, — это будущее время. Спасение — коллективное событие, свершающееся в модусе *ожидания*⁸¹ — *ожидания окончательного завершения всех вещей, их конца*, «пред которым все, что было начато, вновь погружается в свое начало»⁸². У Розенцвейга концепция спасения (избавления) как объединяющего и завершающего во времени и пространстве творение (свершаемое в пространстве) и откровение (которое происходит во времени) предполагает особый статус этого третьего элемента — Бог-избавитель избавляет не только мир и человека, но и Самого себя. Спасение входит в мир через любовь к ближнему и религиозный ритуал.

Выше уже было сказано, что проблема спасения — как процесса — есть не только проблема субъективной или объективной его природы, но и проблема причинности. Совершенно особое и очень интересное ее решение дается в системе Исаака Лурии, которого, как одного из величайших каббалистов, вспоминает и Блох (РН, 1459). В лурианской каббале были осмыслены все те философско-исторические проблемы, с которыми сталкивается мессианское мышление. Избавление, восстановление вещей в их изначальной целостности мыслится у Лурии как процесс рождения личности Бога (тиккун), причем часть ответственности за это перекладывается на человека⁸³. Человек в своем религиозном деянии должен вернуть все вещи на их место, вновь воссоединить их с Богом.

В каждой душе заключены потенции... [ее] прообраза, расстроенные и обесцененные грехопадением Адама, чья душа содержала в себе все

⁸⁰ См.: Denecke A. Jüdisch-marxistischer Messianismus bei Ernst Bloch... S. 65.

⁸¹ См.: Mosès S. L'Ange de l'Histoire. P. 108f.

⁸² Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. S. 269.

⁸³ См.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 340–348.

души. Из этой души всех душ искры рассеялись во всех направлениях и проникли в материю. Проблема заключается в собирании их, возвращении их на истинное место и в восстановлении духовной природы человека в ее первоизданном сиянии, в котором она была замыслена Господом⁸⁴.

Наряду с внешней историей (которая может быть прерывной, в которой есть место и неудачам, и попятному движению, и тупиковым тропам) есть и тайная история собирания каждым кусочков рассеянной истины, освобождения Шхины (божественного присутствия) и воссоединения ее с Богом, и *вот эта тайная история непрерывна*. Ощущение того, что внешняя канва событий может не соответствовать внутренней, подлинной истории, но быть тем не менее связана с нею, постоянно присутствует в «Духе утопии» и безусловно задает ритм ранней философии Блоха. Этот невидимый, тайный прогресс, описываемый у Лурии, приносит избавление в свой срок, но с точки зрения внешней, мирской истории оно вторгается внезапно. При этом роль мессии становится незначительной — он лишь символически завершает историю, словно большой начальник, разрезающий парадную ленточку перед открытием нового здания, к строительству которого он причастен лишь формально.

Если вернуться к тому различию между христианским и иудейским пониманием спасения, которое предлагает Шолем, то мы вновь сталкиваемся с вопросами, всегда возникающими, если чрезмерно схематизировать и упрощать религиозную философию истории. Однако иногда без них не получается сформулировать проблему. Можно ли считать спасение в христианстве «субъективным», причастным к жизни и духовному деланию внутреннего Я души, а в иудаизме — наоборот, скорее «объективным» («интерсубъективным»), публичным, неразрывно связанным с религиозной общиной и зависящим от соучастия человека в жизни религиозного сообщества? Такое противопоставление некорректно, в частности, потому, что, как уже говорилось, индивидуальное спасение не есть специфика христианской религии, да и община, церковь в христианстве играет огромную роль. Но речь идет еще и о том, что как раз в лурианской каббале каждый человек оказывался необходимой частью тайной — общей — истории спасения.

Дискуссии о роли человека в спасении — это не только отражение теологических споров средневековья о предопределении и благодати. Проблема религиозной общины — это всегда и проблема отчуждения от нее отдельного человека, затвердевания и косности религиозных институтов. «Коллективное» так часто и воспринимается — как

⁸⁴ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 345.

внешнее, ритуализированное, «позитивное» (в терминологии молодого Гегеля)⁸⁵. Но важно понимать, что в христианстве, несмотря на примат церковного, коллективного (в православной церкви — соборного) начала всегда было очень сильно начало *персоналистическое*, ибо церковь всегда освящалась и скреплялась абсолютной личностью — личностью Христа. Именно это обстоятельство не позволяло говорить об исключительно общинном, надындивидуальном характере христианской религиозности. У раннего Блоха такая динамика, предохраняющая истинную церковь от закоснения, называлась «революционной магией субъекта» — теургической силой философии, мистическим именованием Бога, дарующим освобождение (ТМ, 61, 203; GU1, 318).

Интересно, что Бубер решает эту же проблему в стилистике блоховской философии, а на самом деле — того, что оба они унаследовали от Когена. Борясь с фетишизацией самого представления об иудейской общине как об избранном народе, он показывает, что отношение евреев к своей избранности есть нечто критическое и постулативное и что их призвание *еще не осуществилось*, что оно есть задача, не решенная до конца, а потому никакого успокоения и ложной ритуализации — а значит, и закоснения — в еврейской общине быть не может⁸⁶. Жизнь ее — это образцовое существование в модусе «еще-не-бытия».

Можно ли сказать, что у Блоха была какая-то своя, особая концепция спасения? Видимо, нет. Но в «Духе утопии», несомненно, присутствует стремление выйти за пределы отдельных религиозных и философских традиций. Блох говорит и о церкви, и о субъективности, и о Боге, и о тех праведниках, через которых и в которых пребывает Бог (GU1, 445; GU2, 346). Очень важный момент в его ранней концепции — апокалиптический, катастрофический характер избавления, который появляется и в «Теолого-политическом фрагменте». Единственное достоверное, несомненное отношение мессианского порядка к порядку профанному — это конец, резкий и окончательный. Говоря так, Беньямин и ранний Блох как бы сводят счеты с рациональным, «трезвым» взглядом на дольний мир, на социум и природу. У Блоха эта позиция приправлена гностическим дуализмом, у Беньямина — телесно-практическими ассоциациями («преходящесть») и меланхолией. Но оба пошли дальше — оба понимали необходимость косвенного («решающие удары наносятся левой рукой», — говорил Беньямин в «Улице с односторонним

⁸⁵ Интересно, что «внешняя» магия и теургия в лурианской каббале преодолевались идеей об индивидуальности *каваны* (мистической молитвенной интенции) для каждого и в каждый новый момент.

⁸⁶ См.: Buber M. Moses. Heidelberg: Lambert Schneider, 1966. S. 125; Bolz N. Mystische Theokratie. S. 295.

движением»), порой неприметного, но важнейшего постижения — постижения исторического времени, оба знали, что нужно отыскать какой-то способ существования посреди чужой, словно без их участия разворачивающейся истории.

АНГЕЛЫ И ДЕМОНЫ ИСТОРИИ

Для диалектика главное, чтобы в его парусах был ветер всемирной истории. Мыслить для него — значит ставить паруса. Важно то, как они ставятся. Слова — вот его паруса. То, как они ставятся, и превращает их в понятие.

GS V, I. S. 591.

Историчность в философии Блоха связана не только с его гегельянством. Философия истории была важным способом реализации утопического начала. Как мы видели выше, утопическое не есть бесформенное, у неконструируемого вопроса есть свой облик, гештальт. Этот облик должен быть развернут, сформулирован, высвечен (GU1, 365f.), и именно в этом свете возникает история, а вместе с ней — и проблема истории, всегда увлекавшая Блоха.

И Блох, и Беньямин стремились показать, как прошлое может помочь лучше различать настоящее и будущее. У Беньямина история вторгается в настоящее внезапно. Эта необходимость «взорвать континуум истории» и «разжечь в прошлом искру надежды»⁸⁷ связана с преодолением иллюзий, в частности, иллюзии прогресса, непрерывного и поступательного движения, оставляющего за собой не только прошлые победы, но и жертвы, и отдающего прошлое на милость победителям. «Диалектический образ» феноменов прошлого, «непроизвольное воспоминание человечества» (GS I, 3. S. 1233) — это монада, в которую обратилось содрогнувшееся, потрясенное мышление. Именно поэтому Беньямин говорит, что в «Труде о пассажах» основное понятие для него — не прогресс, а актуализация. Монада замкнута, но вместе с тем она соединяет в себе тотальность истории⁸⁸, ибо только в таком случае мы способны удержать прошлое в его своеобразии, прочесть, наконец, целиком весь тот текст, каким предстает история в конце времен

⁸⁷ Беньямин В. О понятии истории. С. 83, 87.

⁸⁸ Schiller H.-E. Jetztzeit und Entwicklung // Schiller H.-E. Bloch-Konstellation... S. 26–27.

(GS V, 1. S. 574ff.)⁸⁹. «У Гегеля... сама история судит людей; у Беньямина же... люди судят историю»⁹⁰.

Беньяминовский историк похож на героя Гарсия Маркеса, который посреди рушащегося мира наконец отыскивает подлинный смысл всей цепи исторических событий:

Макондо был уже почти весь перемолот в пыль и труху страшным смерчем, который раскручивала ярость библейского урагана, когда Аурелиано... начал расшифровывать момент, которым жил, постигая его по мере проживаемых мгновений... будто смотрелся в словесное зеркало... Однако прежде чем взглянуть на последний стих, он уже понял: ему никогда не покинуть эту комнату, ибо было предречено, что зеркальный (или зазеркальный) город будет снесен ураганом и стерт из памяти людей в ту самую минуту, когда Аурелиано Вавилонья закончит чтение пергамента⁹¹.

Выхватывая из прошлого фрагменты, цитируя и монтируя их, историк «улавливает отношения, в которые вступает его собственная эпоха с некоторой совершенно определенной эпохой прошлого»⁹². Понять и актуализировать определенный момент прошлого можно, лишь забыв о том, что было между ним и настоящим, отказавшись от этой непрерывности (GS V, 1. S. 587). В актуальном настоящем, в «теперь», встречаются неискупленное прошлое, его воспоминание (Eingedenken), и

⁸⁹ Здесь и далее «Труд о пассажижах» будет цитироваться не только потому, что в 1930-е годы он был главным делом Беньямина, но и исходя из предположения, что Блох явно был знаком со значительной частью беньяминовских идей. К. Уйма (*Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 256f.*) убедительно показывает, ссылаясь на письма Беньямина, что Блоху были известны почти все его труды.

⁹⁰ *Mosès S. L'Ange de l'Histoire. P. 216.*

⁹¹ *Гарсия Маркес Г. Сто лет одиночества. М.: Ред. газ. «Труд», 1996. С. 414–415.* Мотив пророческой книги, кстати говоря, был хорошо знаком Блоху и Беньямину, например, по роману Новалиса «Генрих фон Офтердинген». Ср. также у Маркеса эпизод с расстрелом рабочих — образцовый пример исторического события, вытесненного и почти стертого из памяти теми, кто одержал победу (Там же. С. 305–309).

⁹² *Беньямин В. О понятии истории. С. 88.* «Акт воспоминания — уже не взгляд субъекта, брошенный в прошлое из настоящего: напротив, это взгляд из прошлого, брошенный на субъекта в его настоящем положении» (*Магун А.В. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. С. 181*).

не свершившееся, не реализованное будущее, актуализация и антиципация⁹³.

История становится пластичной и перестает подчиняться логике победивших, присвоивших себе право обобщать и давать квалификации, как и подлинный текст, который не сдается на милость комментатора. Отношения между «теперь» и бывшим — образные, а не временные, метафорические, а не каузальные, и этим диалектический образ, «застывшая диалектика» истории отличаются от отношений прошлого и настоящего (GS V, 1. S. 576ff.), от модели поступательного и закономерного развития в линейном историческом времени, где прошлое окончательно ясно и завершено, а будущее — выводится из настоящего, а следовательно, предугадано и предустановлено заранее. Историк как бы сшивает разные пласты культуры, и эта мозаика поддается не только академической, но и политической интерпретации, то есть решает актуальные задачи.

Для Блоха это — мессианское перетолкование: «Хватит с нас всемирной истории» (ТМ, 229) — говорит он, нам пора искать нечто другое. Х.-Э. Шиллер показывает, что Блох в книге о Томасе Мюнцере тоже отказывается мыслить прошлое как нечто завершенное и свершившееся. Именно поэтому книга о вожде крестьянских восстаний и должна была возникнуть в Германии того времени, чтобы две эпохи соприкоснулись, мертвые из мглы темного мгновения вернулись к живым и революционный пролетариат узнал себя в движении средневековых еретиков⁹⁴. В этой книге история представлена как серия разрывов, как прерывистый поиск самости⁹⁵. Важно и то, что, как и Беньямин в «Тезисах...», Блох акцентирует момент опасности⁹⁶, благодаря которому воспламеняется революционная страсть и, по словам Гельдерлина, вырастает спасение.

⁹³ Holz H.H. Prismatisches Denken // Über Walter Benjamin. S. 103; Raulet G. La mélancolie de l'exaucement // Europe. 2008. Mai. P. 164.

⁹⁴ См. также: Letschka W. "Geburt der Utopie aus dem Geist der Destruktion": Anmerkungen zu allegorischen Strukturen in der Geschichtsphilosophie Blochs und Benjamins // Bloch-Almanach. 1999. Bd. 18. S. 43–69.

⁹⁵ Очень странно, что в книге Стефана Мозеса, специально посвященной формированию такого видения истории у Беньямина, Шолема и Розенцвейга (*L'Ange de l'Histoire*), ни эта работа, ни вообще имя Блоха ни разу не упомянуты.

⁹⁶ Münz-Koennen I. Konstruktion des Nirgendwo... S. 32.

Беньямин стремится зафиксировать вырванное из потока времени прошлое, собрать его в одной точке, а Блох, критикуя естественнонаучные представления о времени как о преобразенном пространстве (GU2, 252)⁹⁷, считает, что отношения времен должны подчиняться другому, более «живому» и практически-деятельному механизму: обещанию того, что не свершившееся в прошлом, не доведенное до конца не исчезло навеки, что нам оставлено утопическое завещание⁹⁸, что стоит раздуть огонь, и угли запылают. Блох впоследствии говорил, что нет такого воспоминания, которое относилось бы к своему объекту совершенно отстраненно, в котором не было бы ожидания, желания завершить то, что еще не свершилось (TE, 280f.). Теория одновременности из «Наследия нашей эпохи» — еще одна форма фиксации этой поразительной силы прошлого, этой неизбывной тяги к сослагательному наклонению, этих отзвуков свободы, чья музыка, казалось бы, уже умолкла навсегда, но способна в один прекрасный день преобразить наше сегодня и стать гимном новых времен.

Историческая герменевтика Блоха и Беньямина основана на парадоксальном сочетании уникального, неповторимого стечения обстоятельств и узнавания в них фундаментальных структур, исполнения утопических пророчеств. Сама история опознается как таковая лишь в этих конstellациях, удержанных в сознании диалектических образах (а в «Томасе Мюнцере» — еще и в легендах, в революционной героизации), вне которых сама историчность теряет всякий смысл⁹⁹.

Конструкцию Блоха — палимпсест, на котором начертаны контуры будущего мира — прекрасно завершает парадоксально-диалектическое рассуждение Беньямина: в культуре каждой

⁹⁷ Эта же критика есть уже у Лукача, соотносившего эпопею именно с таким абстрактным пониманием времени.

⁹⁸ *Berghahn K. L'art pour l'espoir. Literatur als ästhetische Utopie bei Ernst Bloch // Ernst Bloch. Sonderband. Text + Kritik. S. 12.*

⁹⁹ В силу всего сказанного нелепо возводить разногласия между Блохом и Беньямином к различиям между историзмом и теологическим нигилизмом, к стремлению Беньямина якобы вовсе отказаться от представлений о *ходе* истории — а именно так делает, например, Х. Тилен (*Thielen H. Eingedenken und Erlösung: Walter Benjamin. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. S. 146.*)

эпохи можно выделить нечто актуальное, исполненное будущего, «живое» и отсталое, испорченное, отжившее, причем указание на последнее даже оттеняет смысл первого, делает «прогрессивное» еще прогрессивнее. Беньямин же предлагает, словно намекая на Аристотеля и его логику «третьего человека», еще раз разделить это «плохое», найти уже в нем положительные черты. Такое деление можно продолжать до бесконечности, и в пределе «исторический апокатастасис» позволит целиком присвоить прошлое, спасти его для современности (GS V, 1. S. 571ff.)¹⁰⁰. Непосредственной связи между современностью и прошлым, простой механической актуализации Беньямин, как уже говорилось, не признает. У истории нет «шестеренок», которые вращались бы со все возрастающей скоростью. Отказываясь от готовых, зафиксированных принципов исторического развития, которые разворачиваются во времени, Блох, по сути, проповедует те же идеи¹⁰¹.

Неслучайна и близость беняминовского понятия «актуальное настоящее» (именно так С. Ромашко предлагает переводить *Jetztzeit*, «время “сейчас”», «теперь-время»¹⁰²) и «теперь» (*Jetzt*), о котором так часто пишет Блох. Вот его комментарий:

Актуальное настоящее — это настоящее время (*Zeit*), в котором давно забытое вдруг становится актуальным «сейчас» (*ein Jetzt wird*). Но не как романтическая реприза: например, полис в эпоху Французской революции был актуальным «сейчас»¹⁰³.

Это вторжение Блох соотносит с отказом от однородности и того, что Беньямин называл «пустым» временем. Время, наполненное историей, неповторимо, как блюдо хорошего пова-

¹⁰⁰ См.: *Letschka W.* “Geburt der Utopie aus dem Geist der Destruktion”... S. 50.

¹⁰¹ Ср. также критику модели линейного исторического развития и заданности исторической ситуации, в том числе и в связи с Бенямином, в: ТЕ, 119, 152f., 200.

¹⁰² Как «теперь-время» переводит «*Jetzt-Zeit*» В.В. Бибихин — это понятие появляется в § 81 «Бытия и времени» Хайдеггера и характеризует расхожую концепцию времени, исчисляемого как последовательность моментов «теперь», фиксируемых часами.

¹⁰³ Über Walter Benjamin. S. 20. Беньямин в 14-м тезисе («О понятии истории») говорит о Древнем Риме, который был для Робеспьера тем самым прошлым, которое заряжено актуальным настоящим. Ср. также рассуждения Блоха о *Jetztzeit* в: РА, 481.

ра или букет хорошего садовника, не терпящего однообразия. И в этой плюралистичной вселенной восходит звезда будущего, которая (Блох подчеркивает, что это тоже тесно связывало его с Беньямином) предполагает темное, непроявленное начало, «проникновенную радость рано наступающих сумерек» (GU2, 185).

Беньямин и Блох испытывают — каждый в своем контексте — новое понятие современности как некоего моментального и при этом непрекращающегося напряжения, не поддающегося законосообразному описанию, позволяющего постоянно заново сводить счеты с прошлым, открывать новые возможности и отказаться от механического воспроизведения того, что было, в образах будущего. При этом Беньямин видит этот разрыв как некий стазис, невозможность двигаться дальше, торможение, а Блох — скорее как актуализацию возможностей, как резкое, внезапное пробуждение утопических смыслов. Для Блоха настоящее лишено исторического дыхания, если в нем нет утопии.

Такое понимание истории было связано и с новым представлением о марксизме, с преодолением вульгарного исторического материализма. И Блох, и Лукач (в «Истории и классовом сознании», с оговорками, о которых было сказано выше), и Беньямин, столь вдохновленный новой марксистской философией, — каждый на своем языке пытаются противопоставить марксизму II Интернационала новое видение истории и социализма. И в этом они были, несомненно, на высоте своего времени, не доверяя болтовне о «закономерностях исторического развития». Их инструментами были социальная критика и утопическая энергетика религиозности, способная поднять отдельного человека и целые классы на вершину настоящего момента, почувствовать, следуя Бодлеру, подлинную современность и очнуться от мифического похмелья вечного возвращения, сулившего лишь темное однообразие и ужас порабощения.

Такая неудобная философия была принята не сразу. И только потом, уже после Второй мировой войны и концлагерей, в гуманитарном знании приживутся подобные схемы (в виде, например, тезиса о несоизмеримости у Куна или эпистемологического разрыва у Альтюссера и Фуко), но судьба их, да и контексты, будут уже совсем другими.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ МЕЛОЧИ

В области философии именно Вальтер Беньямин и Эрнст Блох вновь приблизили мышление к предметам, придав ему новую, материально-чувственную форму выражения¹⁰⁴.

Критикуя идеологию прогресса и традиционное понимание истории, Беньямин не отказывается от самих понятий прогресса и развития, он и не мог бы от них отказаться. Но подлинный прогресс он усматривает в невидимом и незаметном, в мелочах, сквозь которые просвечивают лучи новой жизни и отблески нового, становящегося смысла. Перефразируя высказывание Гёте о Лихтенберге, Блох пишет, что везде, где Беньямин касается деталей и мелочей, ему удается проникнуть в самую суть проблемы, отринув штампы и привычные взаимосвязи, мешающие ее увидеть¹⁰⁵. При первой встрече с Каролой (тогда невестой, а впоследствии — женой Блоха) Беньямин, бродивший в задумчивости, понунив голову, по Курфюрстендамм, на ее вопрос — о чем он думает, ответил: «Милостивая государыня, не обращали ли Вы прежде внимания на то, какими болезненными выглядят марципановые фигурки?»¹⁰⁶.

Слова Блоха можно проиллюстрировать на примере той книги Беньямина, на которую он написал рецензию и которая привлекала его внимание более других — «Улицы с односторонним движением» (1928), — книги, которая маскируется под собрание зарисовок из городской жизни, но на самом деле соединяет актуальную политическую публицистику с тончайшей метафизикой. Вот одна из зарисовок, взятая отсюда.

Просьба бережно относиться к зеленым насаждениям

На какие вопросы мы получаем ответ? Разве не остаются все вопросы прожитой жизни позади, словно деревья, заслонявшие нам обзор? Мы едва ли думаем о том, чтобы их выкорчевать или хотя бы проредить. Мы шагаем дальше, оставляя их позади, и хотя издали мы можем окинуть их взором, очертания их неясны, темны, и тем загадочнее эта чаща.

Комментарии и перевод относятся к тексту как стиль и подражание (Mimesis) к природе: одно и то же явление, но рассмотренное с разных сторон. На древе священного текста они лишь вечно шуршащие листья, а на древе мирского — своевременно поспевающие плоды.

¹⁰⁴ Holz H.H. Prismatisches Denken // Über Walter Benjamin. S. 71f.

¹⁰⁵ Über Walter Benjamin. S. 21.

¹⁰⁶ Ibid. S. 18.

Любящий привязывается не только к недостаткам возлюбленной, не только к женским причудам и слабостям, морщины на лице и родимые пятна, поношенная одежда и неуклюжая походка властвуют над ним гораздо дольше и вернее, чем любая красота. Об этом известно издавна. А почему? Если верно учение, гласящее, что ощущение обитает не в голове, что ощущения от окна, облака и дерева возникают не в мозгу, но скорее в той точке, где мы видим эти вещи, то и при взгляде на возлюбленную мы вне себя. Но тут уже — с мучительным напряжением и страстью. Слепленное блеском и великолепием женщины, ощущение порхает, как стайка птиц. И подобно тому как птицы ищут убежища в густой листве деревьев, ощущения спасаются в тени морщин, в нелепых жестах и неприметных изъянах любимого тела, куда они забираются, как в безопасное убежище. И ни один прохожий не догадается, что именно здесь, в несовершенствах, в чем-то предосудительном, обитает стремительный любовный порыв воздыхателя (GS IV. S. 92)¹⁰⁷.

В этом тексте мы видим не только характерный для поэтики большинства текстов Блоха общий зачин — отвлеченные вопросы, фиксирующие ситуацию нетождественности и неудовлетворенности. Здесь, кроме того, присутствуют многие изблюбленные темы Беньямина: это и городской ландшафт, и нерассеянная тьма прошлого, и идея перевода — отголосок длительных занятий Беньямина философией языка, и эротика, и набросок теории познания, в центре которой — аффект. «Неприметные изъяны любимого тела», где «спасается» ощущение, — это не только те самые незаметные подробности, о которых говорит Блох, но и феномены, нуждающиеся в «спасении». Здесь не место касаться всех деталей беньяминовской метафизики, стоит просто показать, к чему относятся слова Блоха и почему его так привлекала именно «Улица с односторонним движением».

В рецензии, написанной в 1928 г. (EZ, 368–371), он говорит, что текст Беньямина — разновидность сюрреалистического мышления¹⁰⁸. Он словно городская улица, на которой ни один дом не по-

¹⁰⁷ Перевод выполнен в семинаре при участии Д.О. Аронсона, Л.А. Ивановой, А.О. Филиппова и М.В. Юдсон.

¹⁰⁸ В «Наследии нашей эпохи» сюрреализм не отождествлялся со своим каноническим историческим воплощением — Блох говорил не столько о Бретоне, сколько о Джойсе и Пикассо, важных для него своей монтажной техникой (См.: Kessler A. Ernst Blochs Ästhetik. S. 209). Вместе с тем, что любопытно, политические и эстетические пристрастия Блоха и Бретона обнаруживают немало сходств (Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 203f.). Уйма, однако, показывает, что сюрреализм

хож на другие, где в каждой лавке продают еще не испробованные на вкус идеи. Блох противопоставляет исчезнувшую, уже ни на что не способную «высокую» культуру новой, массовой, «рыночной» культуре, не притязающей на аристократизм, рождающейся «снизу». Эта «форма ревью¹⁰⁹» в философии представляет собой, согласно Блоху, подлинное проникновение в современность, «как отпечаток того полого пространства, где без обмана уже ничего завершить нельзя, где лишь частицы встречаются друг с другом и смешиваются» (EZ, 369). Эта новая философская форма — удар левой, импровизация, неожиданное сочетание, «остатки разорванной связи... сны, афоризмы, лозунги» (Ibid.) — фотомонтаж, составленный из примет эпохи¹¹⁰, восходящее к Макс Эрнсту и Жану Кокто сочленение мифологического и повседневного. Благодаря такому сочленению и завораживают нас сюрреалистические полотна, фильмы и тексты. Монтаж обитает и в эстетической теории, и в поэтике Блоха, стремившегося, создав угрозу стереотипным культурным формам, в самом полотне текста пошатнуть самоуверенную стабильность социального механизма¹¹¹. Но чтобы действительно суметь это сделать, нужны

прежде всего не ухо или глаз, не теплота, добро или изумление, а климатопатическая осязательная способность и вкус. Если можно применить здесь категорию из Бахофена, то в этом мышлении улиц, точнее — пассажей, обрел свое убежище хтонический дух. Как парусники, заключенные в бутылке, как цветущие деревья, заснеженные башни в игрушечных стеклянных шариках, словно хранящиеся там, — так и здесь философы заключены под витринным стеклом (EZ, 370).

для Блоха, в отличие от экспрессионизма, был скопищем «холодных», застывших сновидений, лишенным утопической динамики.

¹⁰⁹ Говоря «ревью», Блох имеет в виду театральную постановку, склейку разных сцен и эпизодов, следующих друг за другом без видимой логической последовательности.

¹¹⁰ Интересно, что ту же самую метафору Бенямин применяет в анализе сюрреализма в статье, вышедшей в том же, 1928 г. («Сюрреализм. Моментальный снимок нынешней европейской интеллигенции»).

¹¹¹ Монтаж — это «поемное пространство поздней буржуазии» (EZ, 228), пустота которого есть нечто неприемлемое и вместе с тем исходный пункт возможной революции. В текстах Блоха монтажной технике соответствует паратаксис — стилистический прием, особое построение синтаксиса, суть которого — намеренный отказ от подчинительной связи в сложном предложении (Ср.: Ueding G. Geschichten aus dem undeutlichen Leben // Ueding G. Utopie in dürftiger Zeit... S. 48–50).

Однако Блох напоминает Беньямину об *опасности фетишизации* таких мелочей¹¹².

Между тем подлинные образы... этой прозы... обитают как раз не в раковинах улиток и не в пещерах Митры, вход в которые отделен стеклом, а в открытом общественном процессе, как диалектические экспериментальные фигуры его. Сюрреалистическое философствование — это образцовое оттачивание и монтаж обломков, остающихся таковыми, вне какой-либо связи, демонстрируя подлинный плюрализм. Оно конститутивно как монтаж, который участвует в строительстве реальных черт улицы, так, что не интенция, а обломок находит свою смерть — в истине, и применение к действительности; у улиц с односторонним движением тоже есть цель (EZ, 371)¹¹³.

В последней фразе обыгрываются слова Беньямина:

Истина не вступает ни в какие отношения, и тем более интенциональные. Предмет познания, как определенный понятийной интенцией, не является истиной. Истина — это образованное идеями, лишенное интенций бытие. Соответственно подобающий ей образ действий — не познающее мнение, а погружение в нее и исчезновение в ней. Истина — смерть интенции¹¹⁴.

С таким «платоническим» пониманием истины Блох согласиться не мог и впоследствии противопоставлял Беньямину теоретизирование в гегелевском стиле. Иными словами, Блох в некоторых случаях сохранял амбивалентное отношение к понятию

¹¹² Любопытно, что много лет спустя Лукач в «Своеобразии эстетического», в целом положительно оценивая работу Беньямина о барочной драме, критикует его именно за такую фетишизацию (*Лукач Д. Своеобразие эстетического: в 4 т. Т. 4. М.: Прогресс, 1987. С. 406*).

¹¹³ История этой рецензии непростая. Написав ее, Блох показал текст Беньямину, потом смягчил некоторые резкие выражения и опубликовал в газете *Vossische Zeitung*. После этого текст в отредактированном виде, гораздо более комплиментарном (в частности, с добавлением последнего предложения, примиряющего Беньямина с воинствующим оптимизмом Блоха), был включен в текст «Наследия нашей эпохи», а затем перепечатан в 1956 г. в ГДР (где, как полагает К. Уйма, должен был способствовать узнаванию и рецепции Беньямина). См. подробнее: *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 96–99*.

¹¹⁴ *Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 15 и след. Ср.: «Истина существует не о вещи, но в ней» (GS VI. S. 50). И все же элементы этой концепции истины можно обнаружить и у Блоха, если верить, например, трактовке Г. Уединга (*Ueding G. Tagtraum, künstlerische Produktivität und der Werkprozeß // Ueding G. Utopie in dürftiger Zeit... S. 178*).*

прогресса¹¹⁵. В статье «Марксистская пропедевтика и еще раз об учении» (1949) Блох обильно цитирует «Эпистемологическое предисловие» Беньямина в контексте проблемы образования (РА, 256–259). Он подчеркивает, насколько важно вдумываться в мельчайшие подробности, в детали, насколько существенно показать студенту — в лаборатории, в семинаре — путь рождения нового знания. Беньямин же в этом тексте фактически говорит о своем философском методе:

Мышление упорно то и дело принимается за работу заново, оно до-тошно возвращается к самому предмету. Это постоянное прерывание, чтобы глотнуть воздуха — самая подлинная форма существования созерцательности¹¹⁶.

Прерывистый, захлебывающийся, нервный ритм философского движения, которое с маниакальной, почти прустовской настойчивостью возвращается к своему предмету и цепляется за осколки мозаики, — первейшее условие постижения целого. Причем Беньямин пишет, что такое внимание к отдельным

¹¹⁵ Беньямин же «застал тот момент современного европейского сознания, когда от “прогресса” осталось лишь то небольшое, что здесь (то есть в тезисе IX «О понятии истории». — И. Б.) осталось, а именно, прогресс как некоторая вынужденность, как некоторая невозможность остановиться, и только» (Михайлов А.В. Из лекций // Михайлов А.В. Обратный перевод: Русская и западноевропейская культура: проблемы взаимосвязей. М.: Языки рус. культуры, 2000. С. 762).

¹¹⁶ Происхождение немецкой барочной драмы. С. 7. Ср. похожие пассажи в рукописи Блоха 1930-х годов, где он пишет, что «учение о категориях — это не абстрактная волокита, а постоянно возобновляющееся усилие — должным образом направиться к цели, ко многим, изменчивым целям» (Bloch E. Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlaß 1923–1949. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2000. S. 254) и в «Принципе надежды», где сказано, что бытие «еще-не-сущего» постоянно обосновывает себя заново (РН, 274). Оба варианта восходят по крайней мере к Фридриху Шлегелю: «Философия — это эксперимент, и потому каждый, желающий философствовать, должен неизменно начинать с самого начала» (Шлегель Ф. Трансцендентальная философия // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 1. С. 431). В связи с этим А. Кесслер проводит интересную параллель между Блохом и Беньямином, находя близкую Блоху формулировку («еще не осознанное знание») в книге Беньямина «Понятие художественной критики в немецком романтизме», причем как раз при характеристике Шлегеля и его идеи о том, что лишь в незавершенном мире существует пространство для постижения и действия (см.: Kessler A. Ernst Blochs Ästhetik... S. 119; Benjamin W. Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1973. S. 64).

частям, к «предметному содержанию» (Sachgehalt) возникает потому, что мера ценности отдельного осколка (как качество стекла в мозаике) обратно пропорциональна его связи с целым, с «истинностным содержанием» (Wahrheitsgehalt). Такая монтажная техника со своей стороны противостоит непрерывному нарративу, системности, в которой каждая вещь на своем месте. Подобная внутренняя связность кажется Беньямину обманчивой — его мир уже стал другим. И Блох, именно за монтаж так хваливший современное ему искусство и именно в монтаже видевший философское достижение Беньямина в «Улице с односторонним движением», разделяет с Беньямином его «плодотворный скепсис», сравнимый «с глубоким вдохом мысли, после которого она может предаться мельчайшим вещам, неспешно и без тени смущения»¹¹⁷. Именно из такой философии становится понятна вся фальшь спесивых притязаний на окончательность, замкнутость философского высказывания.

Блох пишет, что философия у Беньямина превращается в прогулку по городу, а философ — в детектива. Такой метод учит скромности, самоограничению и, сам будучи ограничен, предохраняет от построения воздушных замков, грандиозных, пафосных обобщений¹¹⁸. Детектив не может позволить себе выпустить какой-либо элемент в рассуждении, его внимательный взгляд противостоит мнимым и заносчивым полигисторам, которых в гуманитарном знании всегда вдоволь — и в эпоху Блоха и Беньямина, и сейчас. Однако Блох не приемлет и фетишизации «микрологической техники», иначе примеры в бескрайнем и беспорядочном множестве, развернутые «во всех направлениях», лишатся того, примерами чего они должны были бы служить¹¹⁹. В монтажной технике Беньямина не находится места

¹¹⁷ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 26 и след.

¹¹⁸ Блох упоминает в качестве теоретика противоположного типа Фридриха Гундольфа, ученика Георге, с которым Беньямин полемизировал в своей работе о гётевском «Избирательном сродстве».

¹¹⁹ Наглядно демонстрируют их расхождения образы детства: застывшие, немые, меланхолические фигуры воспоминания, словно снимки, — у Беньямина и напряженные, исполненные энтузиазма юности и предчувствий — у Блоха. Воспоминания Блоха возвращаются к тому, что еще не закончилось или вообще вынесено из времени, и всегда соотнесены с активным поиском себя здесь и сейчас (*Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 156ff.*).

утопической позитивности, как нет в ней и идеи субъекта истории. Блох же считал, что такое собирание сил, соединение субъективной и утопической интенций в тот исторический момент совершенно необходимо. Между прочим, в качестве образца сочетания научной точности и широты взгляда Блох указывает в 1949 г. на гегелевскую «Феноменологию духа».

В 1934 г. в длинном и горьком письме Адорно, отвечая на его критику, Блох несколько иначе высказывается против беняминовской (а вместе с ним — и адорновской) формы философствования (Вг II, 429f.). Вырванное из времени, существенное, важное в руках такой «филологии» становится мертвым, она выгоняет из него жизнь. Блох пишет, что овеществление нельзя преодолеть, доведя его до крайней точки, цитирует, поясняя свою позицию, «Дух утопии» и отмечает, что он «уже здесь имеет дело с праксисом и с подлинной, а именно с красной (то есть коммунистической. — И. Б.) тайной, и в решающих случаях, уже не с орнаментальными печатями и астральными мифами¹²⁰... или лишь с такими орнаментальными печатями, в которые вторгается осуществляющая себя философия» (Вг II, 430). Его собственные тексты, говорит Блох, не должны восприниматься как неудачный вариант беняминовских — у них особый смысл, для них беняминовская меланхолия — самый неподходящий из аффектов.

Ричард Волин находит наиболее общее объяснение этой конфронтации в том, что для Блоха была важнее философия, и свою эстетику он подчинял утопической истине, тогда как Беньямин был прежде всего литературным критиком, не готовым подчинять произведения искусства абстрактным онтологическим или теоретико-познавательным принципам¹²¹. Наверное, это не совсем так. Все-таки Блох и Беньямин занимались и философией, и литературной критикой, и наблюдение Волина имеет смысл исходя из характера этих занятий, которые у Беньямина, разумеется, были в большей степени сосредоточены на литературе. Но на философских выводах это уже не сказывается.

В письме Адорно Блох не случайно говорит о «праксисе». Беньямин для него так и остался эстетом, идеологом, пусть очень важным и значительным. Собственные тексты ему виде-

¹²⁰ Для Блоха это символ застывшего, застрявшего в лабиринте бесконечных повторений мышления. Ср., например: GU2, 37, 115–116, 270.

¹²¹ *Wolin R. Walter Benjamin...* P. 26.

лись в гораздо более революционном, точнее — активистском свете. И именно в этом исток оптимизма Блоха, веры в то, что утопический импульс *сам по себе* достаточен для того, чтобы преобразовать мир в направлении лучшего будущего, что само это утопическое беспокойство — источник постоянной трансформации, и обломки прежней эпической целостности мира — это не просто предмет меланхолического угнетения жизни, а фрагмент будущего, часть «мультиверсума», в которой угадывается его утопическая судьба. При этом Беньямина он — при всем почитании его идей — порой ставит в один ряд с сюрреалистами, то есть считает, что его парижский друг слишком увлекся снами, заблудился, бесцельно фланируя по улице с односторонним движением. Отсюда же проистекают и эстетические разногласия-разночтения, например, в трактовке ведущего для обоих принципа *монтажа* — приема, который Беньямин намеревался использовать в «Труде о пассажах». Но у него монтаж оставался прерыванием, деструкцией, превращался в демонтаж и в конце концов застывал в зловещем натюрморте¹²².

И тем не менее беньяминовский остраниющий метод для своего автора оставался элементом политической практики, а мгновение — моментом решения, а не просто фрагментом внутренней жизни или эстетическим переживанием, которое нужно было бы просто зафиксировать или бесконечно длить¹²³. Нет никаких сомнений, что Беньямин (с каждым годом все больше тяготевший к критической теории и собственной версии исторического материализма) мыслил свои работы как элемент эмансипации, коллективного пробуждения. Именно поэтому трудно до конца согласиться с Х. Айдамом, когда он разводит Блоха и Беньямина именно на основании того, что вопрос, который, согласно «Эпистемологическому предисловию», мог бы быть задан истине в целом, — это несуществующий вопрос, тогда как

¹²² См. следы дискуссии с Беньямином и в статье Блоха: *Über Gegenwart in der Dichtung* // LA, 143–160.

¹²³ *Mosès S. L'Ange de l'Histoire*. P. 203–204, 208. Б. Ханзен противопоставляет сюрреалистским «мечтаниям» Беньямина реальный исторический опыт и говорит об эволюции его концепции молниеносного «пробуждения» (*Hansen B. Introduction* // *Walter Benjamin and The Arcades Project*. L.; N.Y.: Continuum, 2006. P. 11). Впрочем, уже в эссе 1928 г. о сюрреализме Беньямин хорошо понимал и пропагандировал активистский, революционный потенциал искусства.

ответ на «неконструируемый вопрос» у Блоха формируется самой интенцией вопрошания¹²⁴. И у Беньямина, и у Блоха есть элементы презентизма и перформативности — истина как бы сама являет себя (ТЕ, 170). С этим и связаны энigmatика вопрошания, невозможность поймать и зафиксировать мгновение, его темнота — опыт, который Блох фиксирует в «Духе утопии» и «Следах». Что же касается Беньямина, то он размещает вещи в витрине под стеклом только для того, чтобы они стали красноречивее, чтобы само их молчание, эта невыносимая статика, свидетельствовало и об истории, и о нашем в ней соучастии.

Даже раннее метафизическое понятие идеи — как объективной интерпретации кажущей саму себя и не поддающейся опрашиванию истины¹²⁵ — можно истолковать в утопическом ключе.

Идея это монада — в ней в предустановленном виде покоится репрезентация феноменов как их объективная интерпретация... В таком случае реальный мир вполне мог бы быть задачей в том смысле, что необходимо настолько глубоко вникнуть во все действительное, чтобы там открылась объективная интерпретация мира¹²⁶.

От такой идеализации до реального преобразования мира — лишь шаг¹²⁷. История сама задает такое беспокойное, дисгармоничное отношение, необходимость постоянной готовности, предельную напряженность, хорошо ощутимую в философско-исторических тезисах, где даже прошлое вовлекается в водоворот актуального настоящего и где отстаивается такое видение будущего, в котором «каждая секунда была» бы «маленькой калиткой, в которую мог войти Мессия»¹²⁸. Без этого активного

¹²⁴ Eidam H. Strumpf und Handschuh Der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruierbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum "Geist der Utopie" Ernst Blochs. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992. S. 64.

¹²⁵ Ср.: Hörisch J. Objektive Interpretation des schönen Scheins // Profane Erleuchtung u. rettende Kritik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1982. S. 37–55.

¹²⁶ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 30. Перевод изменен, курсив мой.

¹²⁷ См.: Holz H.H. Prismatisches Denken // Über Walter Benjamin. S. 98f.

¹²⁸ Беньямин В. О понятии истории. С. 88. Ср. эсхатологический призыв Блоха: «Повсюду, во всех краях и сферах мира открывать врата Христовы» (GU1, 388). Мессианский пафос Беньямина настолько близок Блоху,

начала критика закономерной картины исторического прогресса была бы просто одной из форм мышления, свойственных немецкой исторической школе XIX в. с ее идеей об уникальности каждой эпохи и неадекватности универсализма в гуманитарном познании.

Более того, нельзя не помнить и о самом общем, принципиальном родстве позиций Блоха и Беньямина в области политики. Речь идет не только о марксизме и антифашизме. Ведь политической миссией Блоха как раз и было — «возделывать те области, где до сих пор прорастает лишь безумие. Рваться вперед с отточенным лезвием разума, не глядя по сторонам, дабы не поддаться ужасу, тянущемуся из первобытного леса. Вся почва должна быть в какой-то момент возделана разумом, очищена от поросли безумства и мифа» (GS V, 1. S. 570f.).

Вспомним один важный литературный образ — стихотворение «Путешествие», которым Бодлер завершает «Цветы зла». Вот две последние строфы в переводе Марины Цветаевой (назавшей его «Плаванье»):

Смерть! Старый капитан! В дорогу! Ставь ветрило!
 Нам скучен этот край! О, Смерть, скорее в путь!
 Пусть небо и вода — куда черней чернила,
 Знай — тысячами солнц сияет наша грудь!

Обманутым пловцам раскрой свои глубины!
 Мы жаждем, обозрев под солнцем все, что есть,
 На дно твое нырнуть — Ад или Рай — едино! —
 В неведомого глубь — чтоб *новое* обрести!

Бодлеровский персонаж мог бы быть героем и Блоха, и Беньямина. Отвлекаясь от других, меланхолических стихов Бодлера, Беньямин указал бы на то, что уплывает герой в смерть, что это его последнее путешествие и что именно смерть — капитан, ведущий его корабль прочь из этого мира, куда угодно, лишь бы спастись от тоски. А Блох, поучаствуя он в этом воображае-

что рассуждения Уймы, будто Беньямину были чужды романтические мечтания, которые он связывал с Блохом, и он был более радикальным в своих политических выводах (а значит, ближе к Realpolitik?) в свете его теологической ориентации не кажутся некорректными (см.: *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 284f.*).

мом диалоге, заметил бы, что, несмотря на это, герой не томится предчувствием смерти, не поклоняется ей, и вместе с тем не боится неизвестности, которая разверзлась перед ним, а непрестанно ищет новое.

В поиске истины истории, стремясь понять собственное время, Беньямин видел его формы, как Гёте видел прафеномен, он стремился показать, научить этому видению (GS V, 1. S. 573–574, 592)¹²⁹. Но «языческому» контексту Гёте он предпочитал иудейский — *исторический* — контекст, в котором прафеномен не есть причина, а есть *непосредственно зримое*, то, что Беньямин называет происхождением, истоком (Ursprung) культуры XIX в. И чтобы лучше понять, какие картины предстали перед Беньямином, нужно этот зримый исток перенести из предвечных взаимосвязей натурфилософии в философию истории. «Смерть интенции», с помощью которой он определял истину в книге о барочной драме, в «Труде о пассажах» стала моментом истины, той секундой, в которую истина наполняется временем до краев, взрывается, и вместе с тем рождается истинно историческое время или время исторической истины (GS V, 1. S. 577f.)¹³⁰. Именно к такой концепции располагало Беньямина *его собственное актуальное настоящее*.

АЛЛЕГОРИИ

В конце 1934 г., посылая Беньямину «Наследие нашей эпохи», Блох пишет ему, что в следующей книге собирается всерьез соприкоснуться с материалом «Избирательного сродства» Гёте и «Происхождения немецкой барочной драмы» (Br II, 659). Из-за войны Блоху так и не удалось ничего опубликовать, но из его рукописей тех лет (1934–1938) выросли книги «Проблема материализма...», «Тюбингенское введение в философию» и «Experimentum mundi»¹³¹, и там действительно остались следы этой работы с текстами Беньямина.

¹²⁹ См. об этом: Mosès S. L'Ange de l'Histoire. P. 180f. Блоху была тоже близка идея прафеномена (Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 276).

¹³⁰ Беньямин в этом фрагменте говорит о различиях между его образам и «существенностями» Гуссерлевой феноменологии.

¹³¹ Значительная часть этих рукописей опубликована в 2000 г. в книге «Logos der Materie...».

В частности, книга Беньямина о барочной драме¹³² повлияла на понимание аллегии и символа у Блоха (они стали базовыми понятиями его эстетики). Беньямин опирается на идеи романтика Ф. Кройцера, представлявшего себе символ как некое мгновенное, целостное, властно себя утверждающее узрение незнакомой связи, а аллегию — как символическую форму, развертывающуюся во времени¹³³. Аллегия у Беньямина — одна из разновидностей монтажной техники, соединяющей разрозненные символические формы:

Для каждой идеи¹³⁴ мгновение выражения сталкивается с подлинным извержением образов, следствием которого оказывается хаотическое нагромождение массы метафор¹³⁵.

Блох, обсуждая понятие аллегии у Беньямина, особенно выделяет триумф смерти и разложения в аллегорической вселенной барочной драмы — вселенной, которую населяют мертвецы, ибо сама аллегореза есть разложение, расчленение целостного смысла. И если символ, по Беньямину, есть зримое соединение конечного и бесконечного, в котором реализует себя трансцендентное начало, то аллегия (в особенности — барочная аллегия) представляет мир как несовершенный, надломленный и преходящий. В результате самодостаточная и замкнутая символическая вселенная распадается. Смерть вообще постоянно возникает у Беньямина в неожиданных контекстах — при описании буржуазного интерьера (к которому хорошо «подходит» мертвое тело) или детской игры (когда ребенок ищет пасхальные яйца, упрятанные в «глазницах» комнат). То же и у Блоха, когда отбытие поезда или парохода, чувство гордости и счастья уезжающего он толкует как приветствие смерти, а триумфаль-

¹³² Интересно, что еще в 1-м издании «Духа утопии», в 1918 г., задолго до выхода в свет этой работы Беньямина, Блох активно отстаивал идеи барочной эстетики, видя в ней утопический элемент, живость орнамента, яркость красок, подвижность линий и образов — все то, что нужно было унаследовать новому революционному искусству (GU1, 50ff.).

¹³³ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 168–173.

¹³⁴ Беньямин использует слово «Einfall» — «внезапная идея», «прозрение».

¹³⁵ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 179. Под метафорами Беньямин здесь понимает образные элементы символов. См.: *Korngiebel W. Bloch und die Zeichen...* S. 119.

ное, радостное прибытие предлагает породнить с ликованием по поводу воскресения мертвых (S, 131).

Аллегии важны для утопической философии Блоха постольку, поскольку они представляют собой открытые структуры смысла: интерпретировать элементы аллегорического соотношения предметов можно бесконечно многими способами, аллегория как бы мерцает, открывая нам все новые и новые идеи, и в этом «богатстве от неточности» (РН, 200) предугадать их все невозможно. Но и просто любоваться этим мерцанием мало — Блох призывает прояснять темноту и загадочность, сокрытую за соцветьем символов и аллегорий, и тем самым действовать, разыгрывать сегодняшние и завтрашние пьесы мира. В рукописи «Подобие, аллегория, символ» (1934) Блох пишет о литературной образности как об испытании реальности. Сама возможность уподобления мыслится у него как некое противоречие внутри мира объектов, внутреннее отрицание их в-себя-бытия, как сказал бы Сартр, их прозаической данности. В этом же контексте он говорит и о программе «диалектики образов» Бенямина и Адорно, называя ее «очень эстетской, очень созерцательной, но годной» для того, чтобы дополнить диалектику природы¹³⁶.

Бенямин, считавший аллегорезу центральным феноменом барочной культуры, говорит о ее зависимости от субъекта, аллегориста, способного таинственным жестом мага или алхимика дать омертвелым образам разное, в зависимости от своих нужд, толкование¹³⁷. Символ, напротив, зависит прежде всего от того реального содержания, к которому он отсылает, и это содержание, по Бенямину, едино и целостно. Но в случае аллегии сказанное лишь означает, что субъект тоже часть мира и что во многом от его способности играть смыслами зависит то, как будет устроена историческая реальность. Аллегорист у Бенямина населяет меланхолическую вселенную барочной драмы и выстраивает все новые и новые связи, тщетно стремясь отыскать единый, изначальный смысл. Он изгнан из рая симво-

¹³⁶ Gleichnis, Allegorie, Symbol // Bloch E. Logos der Materie... S. 375.

¹³⁷ М. Церланг показывает, что такой суверенный жест аллегориста присущ и Блоху в «Следах» (Zerlang M. Ernst Bloch als Erzähler. Über Allegorie, Melancholie und Utopie in den "Spuren" // Ernst Bloch. Sonderband Text + Kritik. S. 65).

лов и подозрительно схож с ожидающим мессию человечеством, которое неустанно ищет счастья. В этом поиске, как мы уже знаем, ему содействует историк, чье письмо обитает между миром отчаяния и катастрофы и миром избавления, между барочным мраком и светом мессианской надежды.

В своей теории аллегории и символа (ТЕ, 334–344, см. также РН, 446) Блох, во-первых, явным образом отмечает достижения Беньямина, устранившего неадекватное классицистское определение аллегории как застывшего чувственного воплощения абстрактных понятий. Аллегии не декорации для абстракций (РН, 200f.) — они отсылают к одному через другое, и то значение, которым обладает аллегория, Блох ставит в зависимость от архетипов — неких изначальных образных структур, меняющихся в истории и отражающих чаяния человечества.

Во-вторых, Блох относит аллегорические структуры к искусству (и политеистическим религиям), а символические — к религии монотеистической, считая аллегорическое движение центробежным, а символическое — центростремительным по отношению к точке отождествления означаемого и означающего. В символе как единстве того, что есть (то есть самого символа), и того, чего (*еще*) нет, нам явлен некий *единый* смыслообраз, указующий вовне себя. Различие между символом и аллегорией Блох в «Принципе надежды» фиксирует с точки зрения исторического процесса: символ есть указание на его конечную, единую, тотальную цель, тогда как аллегии — знаки утопического внутри самого процесса (РН, 951)¹³⁸. Аллегии относятся к единичному, раздробленному, преходящему, к инаковости (*Alteritas*), а символы, напротив, обнаруживают в различном единство смысла (*Unitas*), представляют собой его собирание воедино. Такое собирание и развертывание, пульсация символических форм в поиске соответствия внешнего и внутреннего образует не только жизнь искусства, но и жизнь мира, состоящего, по Блоху, из «реальных шифров» (*Ibid.*, 203), в которых угадывается еще не выступившее на свет содержание. Образы сновидений и грез наглядны и вместе с тем отсылают друг к другу, отзываются друг на друга, как эхо (*Ibid.*, 199). Здесь еще раз проявляется основная эпистемологическая интуиция Блоха:

¹³⁸ См.: *Paetzold H. Neomarxistische Ästhetik I: Bloch — Benjamin. Düsseldorf: Schwann, 1974. S. 105.*

дело не в том, что, символически описывая мир и открывая в нем новые смыслы, мы просто узнаем того, что еще не знали, — суть любой символизации в незаконченности самого мира, только в этом случае символ оказывается продуктивным. Именно поэтому то, что стоит за символом, не дает окончательной ясности. И именно поэтому для Блоха так важны интуиции Беньямина, связанные с толкованием произведений искусства «как руин и фрагментов», а не законченных, замкнутых форм (М, 415; РН, 253)¹³⁹.

В этих общих поисках Блох и Беньямин решали задачу, которой трудно подыскать точную характеристику, а можно лишь описать с разных сторон, рассчитывая на то, что она станет понятнее. «Революционному гнозису» Блоха и его удивительному письму в «Следах» вторят метафизические опыты Беньямина, и еще одно место их встречи — мистика.

СЕКУЛЯРНАЯ МИСТИКА У БЛОХА И БЕНЬЯМИНА

Что такое мистика? Есть два простых способа ответить на этот вопрос. Первый способ — исторический. Рассуждая исторически, мы просто фиксируем те мыслительные традиции, которые когда-то назывались мистикой. Тогда перед нами прошеествуют Мейстер Экхарт и Мехтильда Магдебургская, Исаак Лурия и Якоб Бёме. Мистическими в разные периоды называли (или называли себя) самые разнообразные духовные объединения — к мистике имели отношение орфики и пифагорейцы, гностики и схоласты Сен-Викторской школы, византийские исихасты и алхимики эпохи Ренессанса. «Мистическими» можно назвать духовные практики Лойолы и материалы кружка «Ацефал», *cognitio Dei experimentalis* у средневековых богословов и эпифании у Джойса.

Есть другой способ — попытаться построить феноменологию мистического, выделить то, что роднит всех или почти всех мистиков и соответствует общей интуиции, с ними связываемой. Мистическое — это всегда нечто таинственное, загадочное, необъективируемое и непосредственное, а значит — неизречимое, невыразимое.

Исторический контекст — применительно к Блоху — был реконструирован выше. Его ранняя философия так или иначе

¹³⁹ Ср. также: *Kessler A. Ernst Blochs Ästhetik...* S. 113.

была подвержена воздействию мистических традиций, в этом сомнений нет. В случае с Беньямином тоже очевидно, что воздействие было, и не только со стороны еврейской мистики (интерес к которой у него вызвал, конечно, его друг Шолом), но и изнутри немецкой традиции, особенно романтизма, — прежде всего в философии языка¹⁴⁰.

Но как быть с явленностью мистического, как «работают» мистические идеи в текстах Беньямина и Блоха и вообще — в какой мере их мировоззрение можно назвать «мистическим»?

Важнейшая особенность мистических текстов — указание на некий специфический личный и религиозный *опыт* — опыт непосредственного общения и/или достижения тождества с божественным. В философской работе Блоха и Беньямина этот опыт как таковой не осмысливается. Иными словами, его как бы и нет. На самом деле, он опосредован (квази)теологической и философско-исторической спекуляцией и вплетен в литературную форму. Сосредоточение мистика становится усилием художественной экспрессии.

Попытаемся конкретизировать эту идею. Хорошим ориентиром здесь могут служить рассказы и зарисовки из книги «Следы». А. Чайка показывает особенности литературного стиля Блоха в «Следах», пользуясь различием эпического и библейского стиля, по Э. Ауэрбаху¹⁴¹. Библия у Ауэрбаха отличалась от гомеровского эпоса тем, что на место абсолютной имманентности повествования была поставлена новая инстанция потустороннего, указание на совершенно иное, к чему не сводится текст, но что мы можем усмотреть лишь через текст и благодаря тексту. Вот и у Блоха нет исчерпывающего, всеобъемлющего описания, он лишь немногими штрихами, словно второпях, набрасывает контуры ситуаций, на короткое время дает выступить нескольким образам, но при всей схематичности ему удается намекнуть на то, сколь глубок их смысл, он делает текст и загадочным, и лаконичным, побуждая читателя к интерпретации.

В «Следах» есть история про одного венского актера, который, возвращаясь вечером домой, в одной из улочек, где стояли дома

¹⁴⁰ *Menninghaus W. Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1980.*

¹⁴¹ *Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 216.*

терпимости, увидел девицу. Высунувшись из окна, она предложила ему зайти, уверяя, что сделает все «по-мексикански». Пообещав зайти в другой раз, он прошел мимо, но потом, через несколько кварталов, задумался над тем, что именно имелось в виду. Когда актер вернулся, намереваясь все разъяснить, ни дома, ни тем более его обитательницы он не нашел, и лишь затем стало ясно, что в образе венской проститутки каждые 100 лет на землю спускается ангел, которому претят нравы и принципы земной жизни и который готов открыть тому, кто услышит его, великую тайну, способную изменить мир человеческий всецело. Но пока это странное послание еще никто не разгадал, и ангел всякий раз возвращался на небо — теперь, возможно, он уже больше никогда не вернется (S, 79f.).

Эта история, помимо уже знакомого нам ощущения загадочности, таящейся в повседневной жизни, фактически содержит типичный внутренний конфликт мистического мирозерцания: непроизносимость, непостижимость мистической (ибо переданной непосредственно) истины. Возможно, нам так никогда и не удастся до конца понять, прояснить эту смутную основу мира, но это не значит, что нужно отчаиваться, наоборот, надо осваивать тайный язык вещей и тайнопись истории. Так возникает еще одна мистическая тема — прояснение темного мгновения через проникновение в тайны Я, чуткость к внутреннему свету. Она легко рифмуется со свойственной Блоху и раннему Лукачу гностической метафорикой света, тьмы и человеческих душ как рассыпанных по свету искр. В поэтике Блоха и Беньямина загадочность проявляется еще и в том, что и сам текст, и его читатель словно остаются в подвешенном состоянии, под вопросом, показывая нам всю тяжесть, невозможность подчас, но и настоятельную потребность обретения ясности.

Проникновение в тайны у Блоха осмысляется и как необходимое соприкосновение с иллюзиями, мороками, миражами. Они не просто добавляют миру таинственности, не просто заслоняют путь к цели — ведь это часть мира, а в динамической вселенной не всегда можно понять до конца, было ли что-то миражом/мифом/сказкой или реальностью. У нас (еще) нет конечной инстанции, к которой мы могли бы обратиться и которая свершила бы последний суд. Более того, саму суть человеческой жизни, ее экзистенциальный смысл Блох усматривает в этом непрестанном поиске самости, неотделимом от загадок и при-

зраков. Жизнь не будет прожита всецело, путь не будет пройден по-настоящему, если не будет иллюзий, которые нужно преодолеть (но не привязывая себя к мачте, как Одиссей, а вступая с сиренами в диалог, как Орфей (S, 187f.)), если не будет загадок и слепых троп, по которым мы идем в этом поиске. Согласно Адорно, Блох всю свою философию мог скорее окрестить иллюзией, видимостью, нежели пасть духом и кинуться в объятия позитивных, прочных оснований бытия¹⁴².

С таким вниманием к образности¹⁴³, к жизни, постоянно поверяемой литературой, Блох просто не мог мыслить еще не случившееся бытие только с отстраненно-познавательной позиции. В принципе эпистемологическая трактовка его философской конструкции (согласно которой мы просто чего-то еще не знаем, отсюда и вся недосказанность мира) имеет право на существование. Беньямин тоже подчеркивал этот негативный момент:

Кто хотел бы узнать, какое устройство обретает «спасенное человечество», каковы условия, необходимые, чтобы достичь этого устройства, и когда можно на такое достижение рассчитывать, — тот задает вопросы, на которые ответа нет (GS I, 3. S. 1232).

Но такое прочтение не соответствовало бы духу времени и вообще всей стилистике ранних текстов Блоха, стремившихся стать пророческими и потому неотделимых от сосредоточенного, одержимого поиска последних начал через концентрацию, предельное «сжатие» утопического материала (S, 90). Этот «дух времени» жил и в эссеистике раннего Лукача, и в первых текстах Беньямина. Герои Блоха — будь то люди, идеи или обстоятельства (а все они в «Следах» оказываются героями) — разрушают границы очевидного мироустройства, отказываются соглашаться с данностью. С одной стороны, Блох портретирует самого себя, а с другой — придает форму аффективным и метафизическим установкам своей утопической философии: неожиданности мгновения, удивлению, надежде. Литература помогает разрушать привычные формы существования — Блох как бы

¹⁴² Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 143.

¹⁴³ Чайка (Poetik und Ästhetik des Augenblicks...) хорошо показывает, как Блох реабилитирует образность в философии, наделяя ее способностью полагать смысл и тем самым служить неким содержательным априори познания, одновременно выполняя эвристические функции.

приглашает читателя приобщиться к этому художественному действию, призывая на помощь сбивчивый ритм текста и нечеткую образность.

Эти образы не обязательно зрительны. Более того, для раннего Блоха очевидна связь мистического откровения со звуком и слухом (особенно в философии музыки). Звук оказывается более адекватным, чем слово, и даже поздний Блох посвящает специальную статью поэтике разговорной речи и анаколуту — намеренному искажению синтаксиса, воссоздающему непосредственность живой, воспринимаемой на слух речи¹⁴⁴. Звук — это первая попытка вырваться из природной непосредственности и выразить себя. Ритм же у Блоха мыслится как средство объективации внутренней интенсивности, ее помещения в пространственный контекст. Вместе они и создают музыку, а музыка задает ритм откровения. Она есть искусство, основанное на особой продуктивной неопределенности, обостренном внутреннем ощущении времени, и при этом неотделима ни от внутреннего переживания, без которого невозможен опыт мистика, ни от апокалиптических настроений, создававших стиль эпохи экспрессионизма. Не случайно Розенцвейг пишет о музыке в связи с концепцией откровения — как обретения немой самостью языка и превращения ее в речущую душу¹⁴⁵.

Мы упомянули о связи мистического с невыразимым. По Блоху, соотнося жизнь с утопией, мы соотносим ее с тем, чего еще нет, что еще не выражено, а значит, и не может быть выразимо здесь и сейчас. Совершенно очевидно, что и Блох, и Бенъямин постоянно обсуждают вопросы, балансирующие на грани сказываемости, апеллируют к опыту, описать который в точности нельзя, противятся логической стройности, не могут отказаться от парадоксов, от несоизмеримости обычных форм познания с новыми мессианскими смыслами. Именно такой они видели философию, адекватную их исторической ситуации, и констатировали, что иначе мыслить «о последних предметах» невозможно,

¹⁴⁴ *Gesprochene und geschriebene Syntax: das Anakoluth* // LA, 560–567. Выше уже говорилось о близости повествовательной поэтики Блоха сказочному, устному нарративу. См. также: *Ueding G. Geschichten aus dem undeutlichen Leben* // *Ueding G. Utopie in dürftiger Zeit...* S. 47.

¹⁴⁵ *Rozenzweig F. Der Stern der Erlösung*. S. 221.

прежние формы знания уже не справляются с этой задачей. Они оба культивируют максимальную *чувствительность* по отношению к этим таинственным содержаниям, к легким касаниям смысла. (Это одновременно и рецептивность, и способность активно творить новое.) Оба безусловно — и прежде всего в своей литературной деятельности — вдохновлялись *мистикой вещей и повседневных событий*¹⁴⁶. Предмет мистического знания — то, что слишком близко, едва заметно в тени нас самих (РН, 343) и потому невидимо. Вот как пишет об этом Беньямин:

Любое серьезное исследование оккультных, сюрреалистических, фантазмагорических способностей и феноменов имеет предпосылкой такое диалектическое переплетение, которое никогда никакой романтик не освоит. Дело в том, что мы не подвинемся ни на шаг, если патетически или фанатически будем подчеркивать загадочную сторону в загадочном; более того, мы проникнем в эту тайну лишь в той степени, в какой мы обретаем ее в повседневном, в силу некой диалектической оптики, которая опознает повседневное как непроницаемое, а непроницаемое как повседневное¹⁴⁷.

Ключевой образ и для Блоха, и для Беньямина дает глубокомысленное речение «раввина», который в «Следах» говорит:

Чтобы мир воцарился на земле, не следует уничтожить всякую вещь и потом начинать все заново; нет, нужно лишь немного подвинуть эту чашку, или вон тот куст, или камень, и так всякую вещь. Но оттого что это немного столь трудно сделать, а меру его — столь трудно отыскать, люди осуществить такое в целом мире не способны, и к ним для этого придет мессия (S, 201f.)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Вот что пишет об этом Кракауэр, обращаясь к Блоху в его юбилейном сборнике: «Я объясняю себе особенности твоего философского языка... твоим стремлением сказать не просто необходимое, но несказанное, которое необходимо так пленить, рассказывая, чтобы его, сколь бы недостаточным это ни было, можно было испытать... Ты хранишь в себе нечто от колдовской магии вещей, которые ты расколдовываешь» (*Kracauer S. Zwei Deutungen in zwei Sprachen // Ernst Bloch zu ehren... S. 146*).

¹⁴⁷ Беньямин В. Сюрреализм... С. 14.

¹⁴⁸ Ср.: Беньямин В. Франц Кафка. С. 88. См. также: GS IV. S. 419. «Имей в виду, — пишет Шолем Беньямину в июле 1934 г., — встречающийся, например, у Блоха великий раввин с глубокомысленным изречением о мессианском царстве — не кто иной, как я сам; вот так и оказываешься в чести! Это была одна из моих первых идей относительно каббалы» (Из переписки с Гершомом Шолемом // Беньямин В. Франц Кафка. С. 155).

Легенда о минимальном, неуловимом смещении, после которого наш мир станет мессианским царством, перешла затем и к Адорно, и к Агамбену¹⁴⁹. Блох же фиксирует здесь мистический принцип: понять, что все изменилось, будет нелегко, но раскрыть тайные контуры будущего мира можно будет сразу, в единое — счастливое — мгновение. У каждой вещи есть свое имя, которое она еще не обрела, и субъект может даровать ей это имя, вдруг поняв, почувствовав его. В поэтике Блоха (особенно в «Следах») это мгновение зачастую фиксируется как некое несоответствие, недочет в реальности, источник беспокойства, а кроме того — ожидания и надежды, то есть начала пути. Адорно, характеризуя «мистический» аспект анализируемого Блохом отсутствия идентичности человека с самим собой, пишет:

Эмпирическое, психологическое Я, характер — это не та самость, которая приписывается каждому человеку, а тайное имя... Укрытость, потаенность — это не онтологически приукрашенная расположенность (Befindlichkeit)¹⁵⁰, в которой можно было бы жить, а нотабене для чего-то, указывающее, чем ему следовало бы быть, но что оно еще не есть¹⁵¹.

Однако, повторяю, заранее заданного плана у этого пути нет — Блох не верит в его существование, идя вслед за речением раввина лишь постольку, поскольку никакой закономерности в этом неуловимом смещении не найти. Но чем непонятнее и туманнее следы, тем больше мы уверены, что именно здесь и надо искать¹⁵².

Потаенные контуры будущего открываются нам не только в удивлении, но и через образы высшей жизни, которые обладают «морально-мистической» очевидностью (GU2, 256–262). Именно этика не дает мистике замкнуться в скорлупе собственного Я, не позволяет ему заикливаться на собственных откровениях и созерцаниях. «Морально-мистическая» открытость по отношению к другому, провидческая способность увидеть и понять другого стали основополагающим опытом для философии Бубера, Розенцвейга, Левинаса, об этом много писал и ранний Бахтин.

¹⁴⁹ Adorno T.W. Negative Dialektik // Gesammelte Schriften. Bd. 6. S. 294; Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008. С. 52.

¹⁵⁰ Адорно здесь явно намекает на Хайдеггера.

¹⁵¹ Blochs Spuren. S. 138.

¹⁵² Op. cit. S. 131.

В 1-м издании «Духа утопии» Блох завершает эссе о Канте и Гегеле такими словами:

Цель будет достигнута тогда, когда удастся то, что прежде никогда не удавалось собрать вместе: говорение языками¹⁵³ и пророчество, душу и космическую тотальность свести воедино; так... чтобы... силы освобождения, исходящие от общества, и силы воспитания и теургии, исходящие от церкви, были тщательно и объективно продуманы и выстроены — и чтобы лишь затем из этих великих обсерваторий упорядочить внутреннее, душу, как подлинный космос, встречу с самим собой, как содержание всех ценностей культуры, врагов и гениев универсальной, абсолютной встречи с самим собой в апокалипсисе, который только и может всецело представить механизм пробуждения и мистического исполнения себя в тотальности (GU1, 294).

Иными словами, мистика Блоха не только этическая, но и *политическая*. Что это значит? Прежде всего то, что утраченный Абсолют возвращается в «Духе утопии» в новом облике — в облике еще не обретенного утопического царства и сообщества. Это мистика, доставшаяся на долю тех, кто живет в богооставленном мире, у кого больше нет ни мифической энергии, ни полноты и завершенности бытия. На место Бога приходит царство Божье, которое — лишь другое имя для мистической встречи с самим собой — той самой теургической «магии субъекта», благодаря которой движение вовнутрь, самоуглубление, отождествляется с движением вовне, реализацией мессианского царства. Душа, еще не встретившаяся сама с собой, устремленность к утопическому братству душ, которые вступают друг с другом в непосредственное общение, — вот место свершения мессианской идеи, где вспыхивает та искра, которую носит каждый из нас. Именно эта внутренняя интенсивность утопического субъекта и делает политику мистической — постольку, поскольку мистик у Блоха — это всегда бунтарь и еретик.

Политический момент в прозе Блоха хорошо описан у Адорно, который подчеркивает связь «окультурных», «суеверных» историй с острашением. Адресат этих историй, согласно Адорно, — это тот, кто в них не верит и потому, слушая их, может наслаждаться «свободой от мифа» и вместе с тем прозревать —

¹⁵³ Zungenreden, то есть глоссолалия, невразумительное говорение (см., например: 1. Кор, 14: 9) или способность говорить на разных языках (Деян, 2: 4).

с помощью рассказчика, — сколь мал и тесен несвободный мир¹⁵⁴.

Еще один важный мотив в мистике раннего Блоха — это учение о переселении душ. В «Духе утопии» он обсуждает тему смерти и бессмертия и настаивает, во-первых, на неустранимости, феноменологической очевидности внутренней, душевной жизни, сводить которую к физическим явлениям нельзя, а во-вторых, на абсурдности абсолютной смерти, полного исчезновения этого экзистенциального «ядра», которое, появившись, уже не может исчезнуть. Метемпсихоз в тот момент казался Блоху именно той доктриной, в которой можно было объединить две метафизические «загадки» — воспоминание и надежду — и понять, что движение и жизнь есть не только в посюстороннем мире. Он находит (в согласии с современной ему эзотерической литературой) идею метемпсихоза в большинстве мировых религиозных традиций — при этом явно находясь под впечатлением Лессингова трактата о воспитании человеческого рода¹⁵⁵.

Эта идея позволяет рассматривать земную жизнь как часть более обширного плана, как момент тайного движения, придав тем самым целостность и смысл историческому процессу. Даже воплощение Христа Блох толкует как некое перевоплощение божественного, как переселение Бога на землю, подобное переселению души (GU1, 425). В свете этой доктрины перед нами открывается гностический ландшафт (и гностическая метафорика): весь мир, все вещи в мире закованы в клетку, замурованы в плоть, в материю и ждут освобождения. Человек же избавляется от томящей, абсурдной ограниченности своего жизненного пути, от заброшенности своей, от заданности своих социальных обязательств, с которыми приходится как-то жить, наконец, от полной бессмысленности этой короткой жизни. Он может, живя здесь и сейчас и пытаясь разгадать загадки своего ограниченного бытия, принимать участие в событиях прошлого и будущего, свидетельствовать о разных эпохах, дышать воздухом всемирной истории. Это, однако, не означает предопределенности, ибо поверх всякой обусловленности явного мира тайным историю ведет ожидание абсолютной — но не предначертанной

¹⁵⁴ Blochs Spuren. S. 144.

¹⁵⁵ Во времена юности Блоха идеей переселения душ интересовались самые разные авторы. См.: Зиммель Г. Приключение. С. 216–217.

с достоверностью! — встречи окончательно очистившихся душ с самими собою, мессианского спасения, которое есть абсолютный центр реальности (GU1, 430).

Эрик Якобсон противопоставляет теорию бессмертия Беньямина и Блоха, настаивая на том, что для Блоха *restitutio in integrum* мыслится чуть ли не как материалистическое понятие. Комментируя пассаж из «Духа утопии» о том, что перед наступлением конца времен, когда рухнет весь мир, дом человечества должен остаться невредимым и озаренным изнутри, чтобы Бог мог поселиться в нем и помочь людям (GU1, 429), Якобсон говорит, что в этом переходе от учения о переселении душ к «истинной социальной и политической идеологии» Блох становится «материалистом», у него теряется «духовное» измерение избавления, тогда как Беньямин говорит о самоустранении мирского, но не о самоуничтожении священного¹⁵⁶. Однако здесь привлекается комментарий Блоха к эссе Лукача (см. «Эпизод первый: метафизика трагедии»¹⁵⁷), из которого явствует, что Бог должен покинуть сцену, но остаться зрителем. Вряд ли такой перифраз из Лукача можно считать концепцией «самоупразднения» священного.

Материалистом называл себя и сам Беньямин¹⁵⁸. Более того, он называл себя историческим материалистом — в том смысле, что в конкретных предметах и событиях, в мимолетных впечатлениях он, подобно бодлеровскому фланёру, видел современность, ощущал ее физически, и это ощущение, эта «иннервация» давала ему возможность не только жить внутри своих фантазов и истерии, но и приобщаться к трепетанию исторического бытия¹⁵⁹.

¹⁵⁶ *Jacobson E. Metaphysics of the Profane... P. 49, 252.*

¹⁵⁷ Якобсон в своей книге вообще не ссылается на этот текст Лукача, важный для Беньямина.

¹⁵⁸ *Briefe. Bd. 2. S. 523.*

¹⁵⁹ «И у коллектива есть плоть. А природа [Physis], организующаяся в технике, производится в ее целостной политической и вещественной действительности лишь в том образном пространстве, которое делается для нас родственным через мирское озарение. Лишь когда в этом озарении плотское и образное пространство проникнут друг в друга так глубоко, что всякое революционное напряжение станет телесной коллективной иннервацией, а все телесные иннервации коллектива станут революционной разрядкой, — действительность превзойдет саму себя настолько, насколько этого требует Коммунистический манифест» (*Беньямин В. Сюрреализм... С. 16*).

Что же мистического есть у Беньямина, помимо его загадочного образа, который в «Теолого-политическом фрагменте» показывает, как мирское связано с мессианским? Надо сказать, что у Беньямина не было разработанной в явном виде *теории субъективности*, а ведь именно этот элемент совершенно необходим любому мистiku, и именно теория субъекта — в центре философских интересов Блоха в «Духе утопии». Поэтому мистика у Беньямина — набор интуиций, необходимый, но не оформляющийся в какое-то особое знание.

С каждым годом Беньямин отыскивал все более отчетливые образы и характеристики, адекватные, как ему казалось, историческому моменту. Одна из основных мистических метафор у Беньямина — это метафора пробуждения (*Erwachen*) — пробуждения от снов, которыми грезило современное ему искусство, пробуждение, тесно связанное с тем, как общественные классы могут придать новое направление своей исторической судьбе. Растворение мифологии в пространстве истории, как пишет Беньямин, возможно лишь «через пробуждение (*Erweckung*) еще не осознанного знания о бывшем» (*GS V, 1. S. 571f.*)¹⁶⁰. (Характерно, что Беньямин здесь использует терминологию Блоха.) Пробуждение — это и есть то самое «короткое замыкание» между прошлым и настоящим, запечатленное в застывшем диалектическом образе, болезненное состояние, разлом между миром сна и миром реальным, в котором все вещи вдруг становятся на свои места и наступает момент истины, когда человечество, просыпаясь от сна XIX столетия, протирает глаза, а историк толкует его сновидения (*GS V, 1. S. 580*).

Эта метафора, безусловно, важна и для Блоха, правда, в несколько ином свете: его лирический герой культивирует в себе повышенную чувствительность¹⁶¹, даже мечтая, в дневных грезах, он бдителен, и его сон — необходимая часть утопического пути. Интересная параллель здесь — постоянная бдительность и трезвость мобилизации, которую провозглашает Эрнст Юнгер. Несомненная близость стиля (в котором ощутима попытка

¹⁶⁰ Другой, не менее важный общий стилистический топос — молния (*Blitz*), молниеносное прозрение, вспышка, появляющаяся и у Беньямина в его тезисе VI «О понятии истории», и впоследствии у Блоха — в общеметафизическом контексте (*TE, 277, 365*).

¹⁶¹ Ср. у Блоха о чувствительности гения к переходным моментам, моментам нестабильности (*PH, 143*).

овладеть временем и представить наиболее интенсивное его переживание¹⁶²) не должна, тем не менее, скрадывать судьбоносных противоречий: ключевая задача Юнгера — реставрация, это консервативный мессианизм, которого и Блох, и Беньямин стремились избежать, называя себя в 1930-е годы марксистами и непрестанно критикуя «иррационализм»¹⁶³. Однако это не мешало им проблематизировать иррациональное в разных сферах культуры, и их тексты — свидетельство постоянной конфронтации с религиозно-мистическими традициями. Эта конфронтация была им нужна постольку, поскольку их не удовлетворяли достижения современной им академической философии. Блох видел в рассудочной философской трезвости неокантианцев, равно как и в хтоническом трансе консерваторов, лишь пустое желание «сохранить все, как есть», и когда он писал свою первую мессианскую книгу, в столе у Беньямина уже лежали рукописи работ «О программе грядущей философии» и «О языке вообще и о языке человека», где предлагалось пересмотреть Кантову теорию опыта и инструментальную концепцию языка, взамен которых предлагалась иная философия, в которой автор отдал должное интеллектуальной дерзости старых и новых мистиков.

Вещи и сообщества — вот предмет секулярной мистики Блоха и Беньямина, аллегореза и символизация (которые сами непрестанно проблематизируются) — вот для них самый адекватный способ постижения времени индивидуальной жизни и времени исторического. Если и называть Блоха и Беньямина мистиками, то только не в смысле апофатического богословия, абсолютной запредельности и недоступности потаенного знания для человека. Все наоборот: главное и самое загадочное в человеческой жизни — непосредственно переживаемый опыт, «мгновение ока», позволяющее увидеть историческую монументальность в

¹⁶² Можно сказать, что у Блоха (если закрыть глаза на ранний гностический радикализм «Духа утопии») это овладение все чаще описывалось как *ненасильственное*, он с каждым годом все больше стремился «диалектизировать» его, опосредовать действительностью. Ср. также идею «священной трезвости» у Беньямина (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin // GS II, 1. S. 125*) и комментарий на этот счет (*Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 122ff.*). Хотя надо понимать, конечно, что эта «диалектизация» уже не могла быть гегельянской.

¹⁶³ Но при этом, разумеется, не становясь «рационалистами» (*Schmidt B. Ernst Bloch. S. 83*).

мелочах, a world in a grain of sand, по словам Уильяма Блейка. Но главное — это уже иная, нетрадиционная мистика, ибо она предъявлена миру, утратившему имманентность тайны, наглядность и прозрачность адамического языка. В таких условиях мистика становится иронической и может, как в «Следах», родиться из анекдота. На ее долю выпадают лишь обломки, руины, фрагменты былого совершенного пространства и абсолютного времени — мир после грехопадения. В немецкой культуре первыми, кто пытался в подобной исторической ситуации прибегнуть к мистике как способу сосредоточения духовных сил, были романтики. В каком-то смысле Бенямина и Блоха можно считать их наследниками.

Меланхолическое переживание или переживание надежды всегда, как мы видели, выдвинуто во время. Для Блоха и Бенямина секулярная мистика была неотделима от бытия-в-истории, а значит — мессианизма. Позволю себе еще одну репризу этой темы, призванную заострить ее противоречия, показать способы работы с ними и дать уроки понимания, которые должны приблизить нас к существованию проекта утопической философии.

ЕЩЕ РАЗ ОБ АНТИНОМИЯХ МЕССИАНИЗМА И ОБ ИХ ВОЗМОЖНОМ РАЗРЕШЕНИИ

Иудейский мессианизм 1920-х годов стал противоположностью гегелевской философии истории. Линеинному, закономерному развертыванию исторического времени было противопоставлено время символическое (Розенцвейг), в котором существует народ (или, как у Лукача, общественный класс), как бы вырванный из движения всеобщей истории и способный взглянуть на эту историю извне, способный эту историю судить.

Синхрония в иудейском ощущении времени, понимание того, что мессия может явиться без опосредований исторического процесса, независимо от того, пробил ли его час и значится ли он в расписании мирового духа, — вот то новое, что открывает в иудейском миропонимании Розенцвейг и что он ставит на службу XX в. Отчасти именно с этими идеями связана мысль Бенямина о необходимости приостановить, затормозить движение истории. Но после 1920-х годов ни Шо-

лем¹⁶⁴, ни Блох с Лукачем, ни Беньямин не удовлетворялись представлением о церковной общине, в лоне которой в символическом ритуале достигается абсолютная полнота времен. Они считали эту доктрину политически беззубой, полагая, что в современном мире она не работает. Однако было понятно, что беспомощна и линейная модель. Символику иудаизма надо было дополнить ощущением истории, свойственным христианству, а мистика должна была стать частью апокалиптического мирозерцания.

Любая попытка мыслить messiаниззм как философскую программу немедленно обнаруживает множество непроясненных вопросов и главное — антиномий, о которых отчасти говорилось выше. Вернуться к ним на новом этапе обсуждения можно после того, как стала яснее позиция Беньямина — одного из основных авторов, задавших мыслительный горизонт messiанской идеи.

Попробуем точнее сформулировать эти парадоксальные положения, в общем сводящиеся друг к другу или, точнее, вписывающиеся друг в друга, как геометрические фигуры. Попутно стоит заметить, что все они естественно переводятся на язык философии Блоха.

Собственно, внутренний нерв messiанизма есть вопрос о том, когда же придет сам мессия — вопрос, по самой сути своей лишенный вразумительного ответа. Ожидать ли этого появления *в любой момент* или постоянно отодвигать, отдалять пришествие мессии, жить ожиданием и в самом ожидании находить абсолютный смысл¹⁶⁵? Выражаясь словами Блоха: ждать ли утопию в самом средоточии настоящего или отодвигать ее в будущее, в конец времен? Блох, как мы видели, постоянно говорит о необходимости отыскивать следы утопии в настоящем. То есть речь идет об отказе мыслить пришествие мессии в какой-то момент однородного исторического времени — «когда-нибудь». Но модус обещания все же остается, более того, придает динамику утопической идее.

В обсуждении messiанства можно услышать отзвук давних споров о хилиазме и эсхатологии, в которых, с одной стороны,

¹⁶⁴ Mosès S. L'Ange de l'Histoire. P. 328.

¹⁶⁵ Розенцвейг связывает первую духовную установку с иудаизмом, а вторую — с христианством (Op. cit. P. 122), что, на мой взгляд, — неоправданное упрощение.

были Иустин Философ и Иринеи Лионский, отодвигавшие тысячелетнее Царство Христово в будущее, а с другой — Ориген и блаженный Августин, видевшие это Царство воплощенным в самой церкви и уже осуществленным на земле¹⁶⁶. Вторая позиция не просто противостоит чувственной интерпретации будущего Царства, но и учит искать пути к «встрече с самим собой», призывает проникнуть в духовное свершение здесь и сейчас.

Если далее разбирать логику прерывности, то возникает не менее трудный вопрос об этом трансцендентном вторжении в историю, которое прерывает ее ход. Сама природа прерывного, аритмологического начала (А. Белый) остается не выясненной до конца. Идет ли речь о человеческой свободе, о принципиальной непредсказуемости того выбора, перед которым встает каждый из нас в своей личной и вместе с тем — в мировой истории? Или мы говорим о божественном вмешательстве?

Какова природа диалектического решения, которое предлагает здесь Блох? Главное, по-видимому, в том, что он заменяет религиозную практику (Розенцвейг) политической и художественной, и именно за такой практикой оставляет последнее слово в сотворении человеком своей истории. И если разрешение антиномий мессианизма Розенцвейг находит во взаимодополняемости иудаизма и христианства, находящей свое выражение в символической деятельности религиозной общины, в коллективной задаче, передаваемой из поколения в поколение, то у Блоха противоречия упраздняются праксисом, учреждающим и культивирующим утопическое начало, праксисом, который был для Блоха главным медиумом утопии еще до более или менее «окончательного» его обращения в марксизм¹⁶⁷.

Искусство задает и материал, и формы грядущего мира, оно и ключевой метод, и предмет, а потому, разумеется, не есть «просто фантазия». Мессианская идея Блоха — это идея не только религиозная, но и поэтическая. Другое дело, что больших различий

¹⁶⁶ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм. С. 418 и след.

¹⁶⁷ И в этом пункте, в отличие от всех прочих, нельзя согласиться с В. Марзоки, считавшим, что ранняя метафизика Блоха есть пример контекмплятивного мирозерцания, от которого он впоследствии отказался в пользу марксизма — нет, активизм был присущ Блоху с самого начала, просто сам Маркс занимал в этой доктрине подчиненное положение. См.: *Marzocchi V. Utopie als "Novum" und "letzte Wiederholung"* bei Ernst Bloch // Ernst Bloch. Sonderband Text + Kritik. S. 205f.

Блох не делает, но ведь важны и источники интуиций, а они в «Духе утопии» выстроены вокруг музыки и экспрессионистской живописи, к тому же сами тексты, написанные порой как пророчества, не чужды преднамеренной художественной суггестии и напоминают алхимическую лабораторию, где выплавляются новые формы.

Прежде чем давать оценку такому решению, продвинемся чуть дальше в этом лабиринте. У мессианизма всегда были трудные отношения с прошлым. И не менее трудны они у Блоха: утопия часто оборачивается недоверием к прошлому или недооценкой его. Это грозит утратой прошлого, а значит — и будущего¹⁶⁸.

В частности, весьма двусмысленной оказывается позиция Блоха в отношении символического времени, времени священного календаря, когда мифическое прошлое как бы перекрывает настоящее, указывая, что есть совершенно *иной* мир, который лежит за пределами современности, но который в символическом действе можно и нужно постоянно возрождать, чтобы не прерывать связи времен. Именно в этом понимание иного и нового у Розенцвейга¹⁶⁹ отличается от философии «революционного гнозиса».

В иудаизме, таком, каким видел его Розенцвейг и каким представлял он отчасти и Беньямину, и Шолему, внезапная остановка времен обнажает перед нами самое отдаленное будущее, это колоссальное, бесконечное *ускорение* времени. Вместе с тем в еврейской религии время как бы останавливается, евреи вырваны из времени, живут словно среди предков, и эта остановка времени соответствует его бесконечной акселерации, а близость избавления — возвращению к истокам. Если формулировать это на языке диалога между мистикой и эсхатологией, о котором говорилось выше, то речь идет о том, что предельное сосредоточение на мгновении, на «актуальном настоящем», можно мыслить как неперемное условие мессианского обещания, ибо иначе понять, что именно нам обещано, мы не способны.

Именно эта предельная напряженность, в которой свернута целостность исторического процесса, так занимала Беньямина в его тезисах о философии истории. В каком-то смысле перед

¹⁶⁸ См. подробнее в: Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. С. 171 и след.

¹⁶⁹ Mosès S. L'Ange de l'Histoire. P. 125.

нами вечность и вместе с тем ветхое прошлое. Блох же относится к идее первоначального состояния подозрительно, он истолковывает его как простое повторение. Мышление, стремящееся вернуться к истокам, с его точки зрения, ретроградно, политически ущербно. Но ведь вопрос в том, как понимать эти истоки и как понимать ту новизну, принципиальную новизну, которой живет утопия. У Блоха же, как было сказано выше, целостность мессианской идеи обеспечивается не общими истоками, а общими целями, родина помещается не в начале времен, а в конце.

Какое же решение можно отыскать у Бенямина? Мессианское избавление он трактует как собирание всего того, что должно было сбыться¹⁷⁰. Парадоксальным образом возвращение к первоистоку у Бенямина оказывается как возвращением к тому, что всегда было, так и обретением чего-то совершенно нового и неожиданного. В этом контексте характерно полнейшее неприятие Бенямином идеи вечного возвращения:

Наиболее подлинная черта диалектического опыта — развеять видимость вечно-тождественного и даже повторения в истории. Подлинно политический опыт от этой видимости совершенно свободен (GS V, 1. S. 591).

Но разве не угадывается в этом парадоксе любое мало-мальски пронизательное суждение о конечной человеческой жизни, которая всякий раз начинается с нуля? И разве не различима здесь эстетическая модель оригинального произведения?

Хорошо иллюстрирует эту диалектику взаимодействие идеи и эмпирического мира. И дело не только в том, что в идее можно отыскать противоречивое сочетание чувственного и сверхчувственного. Реализация, конкретизация, разворачивание идеи и есть источник обновления первоначального принципа. Без такой конкретизации и реализации не было бы и самого принципа, и это, конечно, прекрасно описано уже у Гегеля.

Такое же рассуждение можно применить и в философии языка, которой посвящено несколько работ Бенямина. Первоначальное слово, некий оригинал, первоструктура, адамический язык, из которого берет начало язык современный, — это основа бесконечно многих сочетаний. В статье «Задача переводчика» представлена изящная схема: возвращение к первоначалу,

¹⁷⁰ Mosès S. L'Ange de l'Histoire. P. 194.

к изначальному языку — миссия подлинного переводчика — вместе с тем есть словесное *творчество*, которое всякий раз, в каждую эпоху заново принимается за дело. Переводы меняются вместе с оригиналами, и всякий раз особым образом обнажают, высвечивают тот первоначальный, дословный, существующий до всякого смысла язык, который обнаруживается в форме, в истинной поэзии. То, что было всегда, и то, чего еще никогда не было, в ней не отделены друг от друга.

Так и в истории. Первопринцип, некий тайный смысл истории совсем не исключает появления новых возможностей, в истории и обществе действуют открытые процессы — Беньямин использует замечательный образ: история длится так же, как горит лампада, чей огонь трепещет, мерцает, и всякий раз оставляет новые блики, но лампада меж тем продолжает гореть (GS I, 3. S. 1245). В этом горении осуществляет себя касание вечного и преходящего (а именно так описывается у Беньямина не только история, но и, например, структура аллегории в книге о барочной драме).

Однако прерывание истории как концепт и фигура философской речи нуждается в дополнительном разъяснении. Если принимать диалектику всерьез, то вполне можно утверждать, что представление о самоценности каждого момента, о том, что каждое мгновение неповторимо, об интенсивном переживании времени здесь и сейчас, наконец, о вторжении вечности и о сломе равномерности зависит от линейно-прогрессивистской модели, противопоставляя себя ей. Как вообще можно писать историю, если в ней нет ничего, кроме разрывов? Даже если мы оговоримся, что есть и периоды скучного, неторопливого и вполне бессмысленного пребывания и течения времени, которые внезапно и без всяких причин прерываются вспышками вечного смысла, и на них-то, на эти вспышки, и направлен интерес, в них весь смысл исторической герменевтики, то все равно, мысля прерывание, без схемы непрерывности мы не обойдемся, и здесь стоит вспомнить Кантовы априорные построения. Разве не основаны наши представления о времени, в том числе и о времени историческом, на некотором принципе непрерывного и поступательного движения, в которое *затем вносится разрыв?*

Конечно, и в мессианизме не так все просто — Беньямин и Блох утверждают, что историческое *как историческое* опознается именно в момент внезапного прерывания и остановки.

Любая другая история — слишком простая истина, а значит — большая, заведомая ложь. Но сама проблематичность такого обоснования историчности тем самым не снимается. Да и вообще историчность избавления трудно совместить с его абсолютной трансцендентностью, а если сделать его насквозь историческим, уйдет тот радикальный момент, на котором настаивают по-своему и ранний Блох, и Беньямин, и Розенцвейг.

Саму критику представлений о прогрессивном историческом движении тоже нельзя принимать без оговорок. Тем важнее ее политический, активистский смысл. Беньямин, исходя из нее, продолжал настаивать на революционности своих текстов, еще более политизирована позиция Блоха. Но в представлениях о прогрессе, даже самых простых и традиционных, восходящих к французскому Просвещению, тоже есть энергетика, *они тоже вдохновляют на действие*, причем, возможно, даже эффективнее, чем утонченные построения марксистских теоретиков. Блох сам много раз говорил, вторя Марксу, что без героических иллюзий, без заведомо неосуществимых проектов не было бы Французской революции (TL, 365).

Мы знаем, что прогрессистская конструкция отвергалась не только из метафизических соображений, но вместе с тем политическая ангажированность Блоха и Беньямина оставляет нерешенной проблему действия здесь и сейчас. Динамика истории — это во многом телеологическая динамика, в том бесконечном движении, которое Беньямин в ужасе хотел остановить, рождаются не только монстры фашизма, но и святые, мученики, пророки революционного времени, да и само это время.

Есть еще одна трудность, касающаяся совместимости политического активизма и мессианской философии. Если *мы сами* творцы истории, если от нас зависит будущее (а именно к такой позиции склонялся Блох после чтения «Истории и классового сознания», по мере проникновения в марксистский дискурс, в марксистскую публицистику и политику), то значит, мышление наше *проективно*. Зыбкость утопии, а уж тем более — абсолютную *непредсказуемость* мессианского свершения с таким проективным подходом совместить трудно¹⁷¹, и приходится оставлять за собой новые парадоксы.

¹⁷¹ У Блоха на этот счет неизменно возникают соображения о том, что сколь бы расплывчатыми ни были утопические мечтания, они дают

К ним прибавляется главный: мессианизм жив *ожиданием* мессии. После его прихода мессианизм как бы упраздняет сам себя, и если жизнь идет дальше, нас мучают подозрения — уж не иллюзия ли перед нами, не обман ли? Дух наш мечется между постоянным откладыванием события, мессианской прокрастинацией, апофатикой и жаждой апокалиптического конца. Отсюда весь трагизм мессианской идеи, отсюда ее политические и философские поражения, запечатленные в многочисленных обсуждениях «ложного» мессии, вселенской фальшивки. Этот образ — не только достояние иудейской культуры, он встречается и в «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьева, и у Томаса Манна в «Марио и волшебнике». Но самое главное: как показала история тоталитаризма в XX в., он обитает не только в литературе. Даже основателя первого еврейского государства сегодня мало кто будет считать «истинным» мессией.

Когда ждать нового мессию и как отличить «истинного» от «ложного»? Где обрести столь необходимую политическую трезвость и где гарантия этической безупречности самой мессианской идеи? На другом уровне возникает и проблема эсхатологии, то есть проблема *формы участия в истории*, — ждать ли полного согласования сущего и должного лишь с приходом мессии, собирая приметы апокалипсиса и полагаясь на утопические обетования, или действовать с тем, что есть у нас сейчас?

Не претендуя на то, чтобы удовлетворительно разрешить все эти трудности, остающиеся не только антиномиями мессианизма, но и парадоксами утопического мировоззрения у Блоха, я тем не менее попытаюсь сформулировать приемлемый способ осмысления одной из этих прежде упоминавшихся проблем. Это должно внести ясность и в некоторые другие вопросы, здесь поставленные.

Речь идет о *проблеме мессианского субъекта*. На вопрос о том, *кто* действует в мессианской истории и где именно эта история свершается, как говорилось выше, можно отвечать и отсылая к идее общины, и настаивая на единичности и уникальности душевного опыта, внутри которого только и возможно подобное личное спасение. Мессианизм у Блоха совмещает две эти пози-

твердую почву под ногами — мужество и надежду, — а кроме того, в отличие от темных и смутных романтических и хтонических грёз, — импульс к преобразованию действительности (РН, 85f.).

ции, не находя между ними никакого противоречия¹⁷². Между тем сама по себе эта тема имеет значение, потому что разграничение индивидуального и коллективного влечет за собой разные схемы мессианского свершения. Еще Андрей Белый в своей нервной эстетической публицистике искал «путь от индивидуальной символики к символике коллективной, то есть к окончательной преобразующей религии», когда «символика становится воплощением, символизм — теургией»¹⁷³.

Исследователи здесь совсем не единодушны. Ансон Рабинбах настаивает на том, что мессианская критика никогда не исходит от конкретной личности¹⁷⁴, Кристина Уйма видит различия между Бенямином и Блохом в том, что у первого в главной роли на сцене истории выступают коллективы и вещи, а у второго — некий экспрессивный субъект¹⁷⁵, наконец, Жерар Роле утверждает, что у Блоха, в отличие уже от Адорно, «сильный» субъект истории — это всегда коллективный субъект, унаследованный от «Истории и классового сознания»¹⁷⁶. Как же точнее определить, кто субъект ожидания, в каком пространстве происходит мессианское событие? И если мессианская идея претендует на некий универсализм, то где отыскать связь между человеком и человечеством?

В «Духе утопии» Блох много пишет о субъективности, но когда доходит до местоимений, то чередует «я» и «мы», не делая различия. Такое невнимание к деталям, по-видимому, связано отнюдь не с уверенностью в том, что уже наступило царство свободы и теперь разницы между утопической общностью и индивидуальностью нет. Даже самое сокровенное, неповторимое переживание имеет для Блоха смысл лишь тогда, когда оно направлено на утопическое целое¹⁷⁷, которое в ранней философии есть родство душ, прозревших тайны, встретившихся с самими собой. Вместе с тем это не значит, что Блох сразу же отдает пред-

¹⁷² При этом поздний Блох, например, упрекал в субъективизме Р. Бульмана и ставил ему в вину апелляцию к «приватной» эсхатологии (АС, 69–72).

¹⁷³ Белый А. Кризис сознания и Генрик Ибсен // Символизм как миропонимание. С. 238.

¹⁷⁴ Rabinbach A. In the Shadow of Catastrophe... P. 123.

¹⁷⁵ Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 281–283.

¹⁷⁶ Raulet G. La mélancolie de l'exaucement. P. 158.

¹⁷⁷ Münz-Koennen I. Konstruktion des Nirgendwo... S. 54.

почтение интересубъективному целому утопии — во-первых, это целое для него еще не реализовалось, а во-вторых, оно бессмысленно, если не укоренено в самых простых и близких человеку явлениях, если помимо апокалиптического видения искупленного мира в нем нет субъективной, моральной очевидности бесконечного усилия¹⁷⁸ (ср. одну из первых формулировок по этому поводу в GU1, 358). Неслучайно в окончательной версии «Духа утопии» Блох одобрительно, хотя и неточно, цитирует Канта:

Бог и иной мир — единственная цель наших философских исследований, и если бы понятия Бога и иного мира не были связаны с моральностью, то в них не было бы пользы (GU2, 250).

Мне кажется, что разрыв между индивидуальностью и универсальностью, между личностью и общиной преодолевается у Блоха эстетически. Не зря он так много пишет о литературных героях. Именно в литературе человек может взглянуть в лицо самому себе и увидеть — человечество (GU1, 66), свидетельствовать о котором так хотел Фауст. Именно литературный герой легко и непринужденно — и зримо, то есть образно и символически! — объединяет в себе коллективные чаяния и сугубо интимные переживания, на деле проживая и то и другое. Поэтому Адорно легко мог показать, как в «Следах» Блох, следуя путем эстетической видимости (Schein), не видит преград между конечным и бесконечным, феноменальным и ноуменальным, наконец, рассудком и верой — не желая по-гегелевски опосредовать их и отдавая предпочтение теологической парадоксальности¹⁷⁹. Постичь безусловное, не опосредуя его, таким, каково оно есть, — задача «художественной» философии и ее же задача — обнаружить парадокс непреходящей молодости утопии, ее неисчерпаемой энергетики, делающей утопию вечным двигателем критической мысли. И здесь существенна, конечно, не системность, а экспрессивность, не только логичность, но и убедительность, интенсивность воздействия на умы и сердца¹⁸⁰. Ранний Блох — эстет, в «Духе утопии» эстетический опыт — на самом деле единственно возможный, именно ему дается преимущество в прояснении тем-

¹⁷⁸ См.: Bouretz P. Witnesses for the Future. Philosophy and Messianism. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2010. P. 471.

¹⁷⁹ Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 139ff.

¹⁸⁰ Ср. об этом: Simons E. Das expressive Denken Ernst Blochs... S. 82.

ного мгновения (несмотря на религиозную риторику) и именно в нем — через музыку, которая, кстати говоря, в своем прославлении невидимого сближается с религией — человек и сообщество открываются друг другу. Однако в том, что Блох сочетает свой эстетизм с упреками в адрес Бенямина, нет противоречия, оба они эстеты, но при этом у них разный стиль и разный вкус, пусть и родственный. Блох не сообщает — он провозглашает, эта декларация самоценна, и ценность ее в значительной степени есть вопрос того самого стиля. А он у Блоха соразмерен предмету — непонятному, не случившемуся, бесформенному еще, предмету, который и предметом-то назвать нельзя, который гносеологическая оптика может лишь исказить, предмету, который выскальзывает из сетей познания и снова скрывается в той тьме, откуда он вот-вот начал выступать.

Трудно сказать, сколь серьезно воспринял Блох эзотерические размышления Бенямина об истине, лишенной интенции, и об идеях, которые несут в себе исток собственной явленности. Однако перформативный смысл эстетического акта для него тоже был очевиден, то есть было понятно, что искусство само создает предпосылки своей политической действенности. Такой же действительностью должны обладать и философские идеи, и музыкальные сочинения и все остальные медиумы утопической истины. Так действовал и сам Блох, вполне следуя ранней философии Бенямина, согласно которой язык не есть лишь средство выражения, но выражение и есть сам язык, и в любом своем проявлении язык *сообщает лишь сам себя*. Почему диалектический образ у Бенямина — это именно *образ*? Потому что образность, эстетизация (понятая, конечно, уже не как исключительно отстраненное, созерцательное отношение к предмету¹⁸¹) как раз и были способом сформулировать «неконструируемый вопрос» во всей его неукоснительной чистоте, как хотел этого Блох.

Одна из наиболее емких и популярных характеристик философского габитуса у Блоха и одновременно точная формула его мистицизма — *трансцендирование без трансценденции*. При

¹⁸¹ См. характерный пассаж из письма Адорно Бенямину времен их полемики о диалектическом образе: «Мы тем ближе к реальности, чем основательнее и последовательнее храним верность эстетическим первоисточкам, и мы всего лишь эстеты, когда отрекаемся от них» (Adorno T.W./W. Benjamin. Briefwechsel. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1994. S. 113. Цит. по: *Wohlfahrt I. Die Passagenarbeit*. S. 264).

всей несхожести нельзя удержаться от искушения и не сопоставить с нею другую формулу, возникшую уже совсем в иных обстоятельствах. Мы имеем в виду лозунг Жака Деррида, который он выдвинул в ответ на критику своей книги «Призраки Маркса»¹⁸²: «мессианство без мессианизма» или «ожидание без ожидания», ожидание того, что наперед превышает все возможные ожидания. Деррида видит в этой сложной структуре «без» недеконструируемую основу события, революции, справедливости, всегда предшествующую самой деконструкции мессианских смыслов — деконструкции, которая составляет самую суть утопии, ибо намерения Блоха лежат по ту сторону всяких ныне представимых образов. Для такого философского стиля даже луринская философия истории неприемлема, поскольку проблема мессианства без мессианизма в ней всего лишь смещается на другой уровень.

ИТОГИ

В письме А. Кону в феврале 1935 г. Беньямин критически отзывается о книге Блоха «Наследие нашей эпохи». Он считает ее появление неуместным и говорит, что Блох похож на богатого господина, приехавшего инспектировать местность, опустошенную землетрясением, и не нашедшего ничего лучше, как приказать своим слугам раздавать свои роскошные — хоть и изъеденные молью — персидские ковры и дорогие — хоть и потускневшие от времени — золотые и серебряные сосуды. Реализовать свои лучшие устремление и намерения Блоху мешают его чрезмерные притязания, и роскошные кубки идут на переплавку, а коврами приходится прикрываться, как одеялом¹⁸³. «Неодновременность» оказывается и несвоевременной, и нелепой.

Беньямин был прав в том, что книга Блоха (как, впрочем, и работы самого Беньямина) не имела никакого политического воздействия и могла в тех условиях лишь гарантировать автору концлагерь, останься он в Берлине или Праге, либо тюрьму

¹⁸² Деррида Ж. Маркс и сыновья. М.: Логос-Альтера, 2006.

¹⁸³ Briefe. Bd. 2. S. 648f. В письме Кракауэру Беньямин упрекает Блоха еще и в узости контекста (См.: *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne... S. 277*). Уйма указывает (S. 279) на несправедливость этой критики, поскольку тексты, вошедшие в книгу, были большей частью написаны до прихода Гитлера к власти и уже тогда известны Беньямину.

НКВД, реши он сбежать на восток. Но вопрос о том, чья политика была тогда «эффективнее», сейчас едва ли уместен.

Век, в котором жили Блох и Беньямин, засвидетельствовал утрату буржуазных ценностей, веры в самоопределяющуюся личность, способную не затеряться в истории. Они искали выход и нашли его в мессианской философии: Блох — ближе к иудео-христианскому синтезу, Беньямин — к иудаизму. Их мессианизм был протестом против текущей политики и поиском духовных и политических альтернатив. В 1930-е годы в творчестве Беньямина — не без влияния Блоха, привлечшего его внимание к «Истории и классовому сознанию», — все большую роль стал играть марксизм. В обоих горел дух иудейской строптивости, воли к эмансипации (оставленный им в наследство Бубером и Ландауэром), оба поэтому постоянно оказывались отщепенцами¹⁸⁴ и еретиками, но при этом — и создателями новых форм метафизики, если главной задачей последней считать выражение того, что не может быть выражено до конца или вообще невыразимо.

История у Блоха и Беньямина перестает подчиняться кантовской схеме бесконечного совершенствования и гегелевской идее прогрессивного развертывания духа. Бодлер, чьи пророческие слова цитировались в начале этой главы, увидел в таком понимании истории ужас мировых войн и катастроф. Блох и Беньямин уже не могут удовлетворяться пророчествами, история и у них за окном, и в их работах становится неоднородным и непредсказуемым энергетическим полем, а историк и интерпретатор наделяются такой волей и способностями, что и в самой безнадежной ситуации могут дать надежду. У Блоха эта надежда, чьи рассеянные искры нам надлежит кропотливо собирать, направлена на то, что «еще-не-сбывшееся» сбудется, особенно в перспективе «Духа утопии» — в перспективе абсолютного конца времен. Беньямин, ощущая себя свидетелем такого конца, собирает цитаты из забытых авторов, настаивая на том, что внезапный отсвет памяти может связать их с абсолютно неожиданными событиями сегодняшнего дня.

¹⁸⁴ Например, ни у одного из них не сложилась академическая карьера. Беньямину не удалось габилитироваться, а Блох, тоже не защитив второй диссертации, получил профессорскую должность лишь в 64 года, чтобы потом потерять ее и получить снова в другой стране, уже будучи 76-летним.

Конечно, такой взгляд на вещи для Блоха неотделим от особого рода оптимизма. Да, в мире нет смысла, но не потому, что он утрачен навсегда, не потому, что он когда-то был и теперь никогда не вернется. Просто окончательных, устоявшихся значений еще нет. Аллегии — это не вестники смерти, а зародыши утопического в самом историческом движении, в вихре творческих опосредований. Что они несут? И плохое, и хорошее. Но сквозь этот вихрь Блоху продолжала светить надежда, которая, возможно, и была той «слабой мессианской силой», о которой писал в 1940 г., вконец отчаявшись, Беньямин.

Не следует, однако, думать, что Блох был оптимистом tout court, слепо запрещающим себе думать иначе. Он вполне разделял мирозерцание Бодлера, отправлявшего своего героя в неведомое плавание. Тем более неуместно было бы называть Блоха категорическим оптимистом ввиду его эсхатологических размышлений. Апокалипсис грядет, и для раннего Блоха это хорошо просто потому, что мир, таков, как он есть сейчас, невыносим, его надо упразднить, не важно, ждет ли нас в конце все или ничто. И конечно, двигаться к нему веселее, если есть горизонт и если его то там, то здесь озаряют всполохи утопических образов. Воинственность этого «воинствующего оптимизма» в том, что мы не просто плывем по течению, а участвуем в этом процессе, и во многом от нас зависит, куда повернет река, пусть мы и не знаем точно, что будет за следующим поворотом.

У Беньямина трагическая, апокалиптическая мудрость родилась в эпоху кризиса и безысходности — в эпоху двух мировых войн. Идеи грехопадения и мессианского избавления давали ориентир тогда, когда необманутых надежд не осталось, когда горизонт опустел, доверия к символической целостности произведений искусства уже не было, а впереди, казалось, — только страдания. Меланхолический вздох среди руин, стоическая решимость ангела истории, которого уносит ее шквальный ветер, надежда с крыльями за спиной, в абсолютном отчаянии возносящая руки к небу, — вот те символические формы, которые окружали Беньямина и придавали особый трагизм — мгновению, особую важность — пришествию мессии, даже если он так никогда и не придет.

V. Утопия в безвоздушном пространстве: Блох и Адорно

Интересно, что молодые критики постоянно размышляют о родстве между тобою, мной, Беньямином и Блохом. Мы для них — группа, выделяющаяся из вещества времени. Мне кажется, нам это следует лишь приветствовать.

Зигфрид Кракауэр — Теодору Адорно¹.

Блох и Адорно — вот последнее переплетение мысли, которое нам необходимо прояснить. Важно в этой теме не только то, что Блох довольно тесно общался с Адорно, и даже не их взаимное влияние. Из уст Адорно прозвучала пронизательная критика Блоха, и с его помощью можно уточнить некоторые идеи, обсуждавшиеся выше.

Их личные отношения всегда оставались амбивалентными: сначала Блох ощущал себя «старшим товарищем», которому претили самомнение и неверные оценки его философии со стороны Адорно, потом Адорно и Хоркхаймер не нашли ему места в Институте социальных исследований (а в 1938 г. для Блоха, пытавшегося быстро уехать с семьей из Праги, получить это место было вопросом жизни и смерти) и все время эмиграции держались от него на расстоянии, оставив его в полной изоляции на долгие годы. Адорно называл безответственными философские импровизации Блоха и неправомерной его критику всех без разбора устоявшихся понятий. Он даже называет его «Бубером без бороды» и обвиняет в мессианском высокомерии².

Блох с гораздо большим энтузиазмом, чем Адорно, отнесся к протестам 1968 г. и впоследствии называл позицию главы Франкфуртской школы пораженческой и обывательской, обвиняя франкфуртцев в пессимизме и не соглашаясь поэтому называть их марксистами. (Впрочем, «воинствующий оптимизм» не мешал и самому Блоху постоянно апеллировать к мрачной

¹ Письмо Кракауэра Адорно, 01.04 1964. См. в: *Der Riß der Welt geht auch durch mich. Theodor W. Adorno — Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923–1966.* Fr.a.M.: Suhrkamp, 2008. S. 658f. Цит. по: *Schopf W. Auf den "Spuren" Blochs zu Suhrkamp // Bloch-Almanach. 2009. Bd. 28. S. 129.*

² *Claussen D. Adorno. One last Genius / transl. by R. Livingstone.* Cambridge, MA; L.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2008. P. 293–296.

мудрости Шопенгауэра, чтобы измерить всю нелепость и иллюзорность мира, испытав на себе бремя негативности³.)

Адорно, в отличие от Лукача и Беньямина, — человек уже другого поколения, но биография и философская судьба со всей неизбежностью повели его в сторону Блоха. Несмотря на то что решающее воздействие на Адорно, как известно, оказал Беньямин, еще до какого-либо знакомства с ним молодой философ читает «Дух утопии» и, по его собственному признанию, оказывается заморожен апокалиптическим стилем этой книги, которая, казалось ему, словно бы вышла из-под пера Нострадамуса. Адорно пишет, что быстро почувствовал всю неортодоксальность такой философии, понял, насколько выбивается этот пророческий тон из хора, составленного его философскими учителями, сколь чуждо такое мышление официозу философской научности, склоненной под гнетом налично данного, «того, что есть». Именно поэтому стиль мышления Блоха оказался для него одним из главных ориентиров, о чем он с редкой для него искренностью сказал сам и о чем хорошо было известно Блоху⁴. Адорно нравилась эта энергия протеста, литературность Блоха (не зря его критический текст о «Следах» вошел в состав «Заметок о литературе»), философия, неотделимая от мимесиса, и вместе с тем его решимость в устремленности к внутренней жизни, к подлинности. Именно литература, частью которой для Адорно был и Блох, позволяла выйти за пределы авторитарной философии. По воспоминаниям Адорно, книгу Блоха он воспринимал как бунт против отказа (*Versagung*) мысли, то есть против ее теоретической ущербности, неспособности дерзать⁵. «Я настолько проникся этим мотивом, прежде всякого теоретического содержания, что все написанное мною так или иначе, неявно или открыто, было связано с мыслью о нем»⁶. Адорно

³ *Schmid Noerr G.* Bloch und Adorno. Bildhafte und bilderlose Utopie // *Ztschr. für Kritische Theorie.* 2001. Bd. 13. S. 25–55; *Schiller H.-E.* Hoffnungsphilosophie und Willensmetaphysik. Ernst Blochs Beziehung zu Schopenhauer // *Schiller H.-E.* Bloch-Konstellationen... S. 102–134.

⁴ См. его поздравительное письмо Адорно по случаю 60-летия (Br II, 450f.).

⁵ *Schiller H.-E.* Tod und Utopie: Adorno, Lukács, Bloch // *Adorno-Handbuch.* Stuttgart: Metzler, 2011.

⁶ *Adorno Th. W.* Henkel, Krug und frühe Erfahrung // *Ernst Bloch zu ehren...* S. 11.

унаследовал от Блоха и Бенямина не только подозрительность к гегелевской идеологии прогресса и тотальности, но и мысль о принципиальной инаковости искусства, его внеположности миру, такому, как он есть. Не говоря уже о том, что Блох был принципиальным союзником Адорно в его критике правой экзистенциальной философии (и прежде всего Хайдеггера), в подозрении к консервативному мифу.

Подробности их взаимоотношений неплохо изучены. Г. Шмид Нерр выделяет несколько периодов в общении Блоха и Адорно⁷. Первый — 1920–1928 гг.⁸, когда Адорно находится под воздействием «Духа утопии», но воспринимает из него лишь критицизм и революционный пафос, но не идею религиозной, молитвенной общности. В 1928–1931 гг. Блох и Адорно тесно и дружески общаются в Берлине, где обсуждают прежде всего (но не только) музыкальные темы. Адорно публикует статьи Блоха в музыковедческом журнале «Anbruch» («Начало»), а Блох стремится заручиться поддержкой своего молодого друга в дебатах об экспрессионизме. В 1931–1937 гг. наступает некоторое охлаждение, в основном из-за подозрений Бенямина, о которых говорилось выше. Шмид Нерр очень точно отмечает, сколь непростым было отношение Адорно не только к Блоху, но и к Бенямину, и к Кракауэру. Все они были друзьями, но и конкурентами. С врагами в этом смысле было гораздо проще, а вот друзьям, писавшим на те же темы, и писавшим талантливо, было порой трудно работать совместно, без подозрений в плагиате и желания во что бы то ни стало размежеваться, найти (пусть и малосущественные) отличия. По-видимому, именно это, а отнюдь не знаки внимания, оказываемые Блохом будущей жене Адорно Гретель Карплюс, было причиной их сложных отношений, в частности, критической дистанции Адорно и Бенямина по отношению к книге Блоха «Наследие нашей эпохи». Сказывался и характер Блоха, очень чувствительного к критике, как и его друзья, и никогда не страдавшего комплексом неполноцен-

⁷ Schmid Noerr G. Bloch und Adorno...

⁸ Лично они познакомились, скорее всего, в 1928 г., по-видимому, через посредство Кракауэра или Бенямина (см.: Münster A. De l'amitié à la polémique. À propos de correspondance Adorno — Bloch (1928–1968) // Europe. 2008. Mai. P. 16. Этот номер журнала специально посвящен Адорно и Блоху).

ности. В конце 1934 г., получив, вероятно, весьма критический отзыв Адорно о книге, Блох пишет ему длинное, полное горечи письмо, где упрекает его в огульной и — главное — недружелюбной, нетоварищеской критике, явно сожалея, что он остался для Адорно (и для Бенямина) чужим.

В 1938–1942 гг. Адорно неприязненно воспринимает сталинистские высказывания Блоха, считая недопустимой поддержку советских политических процессов, но вместе с тем не разрывает с ним отношений и время от времени положительно отзывается о его работах, оказывая ему некую минимальную поддержку. В 1942–1959 гг. они практически не общались, а в 1959 г. встретились на конференции во Франкфурте-на-Майне (как пишет Адорно, Блох приехал туда в основном для того, чтобы с ним примириться), и дружеские, но неизменно сдержанные отношения возобновились и продолжались до кончины Адорно в 1969 г. После этого Блох не изменил своего отношения к Франкфуртской школе, Адорно для него оставался образцом «овеществленного отчаяния» и «скверной негативности» (АС, 324).

Шмид Нерр показывает, сколь несправедливы были со стороны Блоха и отдельных его интерпретаторов обвинения в пессимизме и резиньяции, которые они обращали в адрес критической идеологии Адорно. Для Адорно возможность изменения, преобразования мира никогда не исчезала, а негативная диалектика никогда не теряла революционности. И хотя мессианизм был для него (особенно в последние годы) все менее и менее актуальной философской темой⁹, опыт мессианской философии остался важен и в преобразованном виде сохранился в концепции негативной диалектики. Что в ней *не* сохранилось, так это, как верно замечает А. Мюнстер, доверие к марксистскому активизму¹⁰. Отношение Адорно к окружавшей его социальной действительности не похоже на бунт революционера-плебея вроде Томаса Мюнцера — это, скорее, негодование эстета, задыхающегося в мире массовой пошлости, эстета, для которого

⁹ См.: Jimenez M. Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité. P.: Klincksieck, 1983; Münster A. Positive Utopie versus negative Dialektik // Ernst Bloch — utopische Ontologie. Bochum: Germinal, 1986. S. 79.

¹⁰ Münster A. De l'amitié à la polémique... P. 28. Мюнстер ссылается на первую же страницу «Негативной диалектики», где говорится, что праксис превратился в способ задушить критическую мысль (Adorno T.W. Negative Dialektik. S. 15).

фальшь и банальность — не просто контрреволюция, для которого они — сама смерть.

Первое и главное эссе о Блохе Адорно пишет в 1959 г., когда вышло в свет переработанное издание «Следов». В журнале «Neue Deutsche Hefte» статья вышла под заголовком «Große Blochmusik», что из уст музыковеда Адорно звучало весьма презрительно и воспринималось как насмешка, поскольку напоминало «Blechmusik»¹¹.

Внимание Адорно сосредоточено на том опыте, который пытается передать Блох, — это опыт неидентичности, того, о чем невозможно говорить, опыт детских переживаний, обладавших когда-то полнотой, для которой слова были избыточны. Именно поэтому проза Блоха для Адорно — выражение некоей невозможности, усугубленной тем, что Блох — прирожденный рассказчик, а это искусство, утверждает Адорно вслед за Беньямином, ушло в прошлое вслед за эпическими формами¹². Рассматривая философию Блоха как рассказ, как повествовательную прозу, Адорно не может критиковать ее с обычных позиций. Рассказ, чья истинность рождается и преобразуется в необратимом потоке времени, трудно разбирать по частям, задаваясь вопросами о его структуре или познавательном статусе, он, как пишет Адорно, оставляет позади себя все свои интерпретации¹³. Подобный анализ руководствовался бы мерками того, что есть, никак не освобождаясь от авторитарности фактов. Но Блох, согласно Адорно, реабилитирует рыночных зазывал и шарлатанов, повествующих о философском камне и об обретенной ими премудрости, потому что его тексты хранят великую силу видимости, возвышая выражение над содержанием, преодолевая дистанцию между рассказчиком и окружающим его вещным миром, а его утопия обитает в полном пространстве между этой видимостью и простой данностью¹⁴.

Исток радикализма самого Адорно — в авангардной эстетике, в парадоксальном, непонятном, неидентичном искусстве, и именно эти моменты он наследует у Блоха, именно на них на-

¹¹ То есть «скверная музыка». Перепечатан текст был под другим названием — «Следы Блоха».

¹² Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 134.

¹³ Ibid. S. 143.

¹⁴ Ibid. S. 136.

кладывается его понимание истории и политики. Мы помним, что Блох не разделял утопию и идеологию, как это делал Маннгейм, утопия для него — тоже идеологична. Иными словами, утопия тоже «обманывает». Но этот обман связан с искусством, близким Адорно, поэтому, выбирая между идеологическим обманом и обманом утопическим, он явно предпочитал второе.

Однако проблемы в утопической философии есть, и первая из подмеченных Адорно — банальность. Подобно тому как в психоанализе все что угодно может стать символом сексуальных влечений, у Блоха, в отличие от Бенямина, всякое явление в мире превращается в символическую интенцию, в след утопии¹⁵. Отсюда же ключевая претензия Адорно: он упрекает Блоха в *тотализации и инструментализации утопического*. «Ведь сам след — это произвольное, невидимое, лишённое интенции. Нивелировать его до интенции — значит совершать над ним кощунство». И далее: «Надежда — это не принцип»¹⁶. Последний афоризм стал почти столь же известен, как и тезис о том, что целое неистинно. Так Адорно делает из Блоха (в его тяготении к системе) гегельянца самого дурного толка, который пребывает в плену «неснимаемой» антиномии, пытаясь построить «последнюю философию» и пользуясь для этого средствами «первой философии», превращая эсхатологию в принцип, начало мира, онтологизируя утопию, подводя разнообразие ее проявлений под единое основание. Адорно приходит к выводу, что у Бенямина, в отличие от Блоха, нет такого нелепого разрастания системного начала, и все мелочи так и остаются мелочами, не становясь столпами утопического синтеза¹⁷.

Согласно Адорно, Блох слишком доверяет безнадежно испорченному миру, а ведь это мир отчаяния, мир, в котором от немецкого идеализма остался лишь непонятный шум. Следуя логике, которая использовалась выше, можно сказать, что Адорно — радикальный гностик (быть может, именно поэтому ему так нравился именно «Дух утопии» в его первоначальном, гностическом варианте?), а поздний Блох — скорее гегельянец.

¹⁵ Ibid. S.144.

¹⁶ Ibid. S. 148.

¹⁷ См. историческую критику Адорно, исходя из материала текстов Блоха 1920–1930-х годов в: *Ujma C. Ernst Blochs Konstruktion der Moderne...* S. 95.

Б. Шмидт приводит два аргумента против характеристик, которые дает Адорно. Во-первых, он говорит, что поворот Блоха к онтологии замышлялся как гипотетический проект (что ввиду категоричной стилистики поздних текстов представляется мало правдоподобным), во-вторых (и это, по-видимому, важнее), Блох в своей диалектико-материалистической натурфилософии воспевае человеческий труд и творческое субъективное начало, способное преобразовывать и достраивать действительность¹⁸. Вместо радикально неидентичного, которое притесняется идентичным, он выдвигает на первый план сам процесс идентификации, проблематичное, историчное, постоянно срывающееся и возобновляющееся отыскание, выговаривание идентичности¹⁹.

На самом деле Адорно находится в не менее проблематической позиции, поскольку для него утопия оказывается настолько хрупкой, что, раз соприкоснувшись с действительностью, неизбежно овеществляется, оборачивается идеологией, обманом и в этой самодовольной тождественности — предательством самой себя²⁰. Его критика рациональности (начатая совместно с Хоркхаймером в «Диалектике Просвещения») находится в весьма двусмысленных отношениях с его рациональной методологией и идеалами, явно высказывать которые он не берется. И критическая теория становится не менее парадоксальным проектом, чем философия надежды во времена, надежды лишённые²¹.

По-видимому, существенно то, что ни у Адорно, ни у Блоха не было последовательно выстроенной концепции рациональности, той самой новой рациональности, которую они хотели противопоставить и иррациональному мифу, и инструментальности идеологического господства, всякий раз ставящей в упрек утопии и критическому мышлению то, что они «не предлагают ничего позитивного». Что это за рациональность, которую М. Лёви именует «новым Просвещением» у Адорно²²?

Интересную ее версию предлагает М. Блехман, показывая, что все те противоречия, в которых путается негативная диа-

¹⁸ Schmidt B. Ernst Bloch. S. 29.

¹⁹ Ibid. S. 69.

²⁰ См.: Bahr H.D. *Ontologie und Utopie // Materialien zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung"*. S. 300.

²¹ Ср.: Simons E. *Das expressive Denken Ernst Blochs...* S. 29.

²² Löwy M. *Lumières du romantisme chez Adorno et Bloch*. P. 105.

лектика Адорно, можно разрешить, интерпретируя его позицию как *спекулятивный материализм*. Субъекту необходимо занять критическую позицию по отношению к социальной тотальности, но для этого он должен одновременно находиться и внутри, и вне ее. Любой критический выпад против системы влечет за собой опасность заражения, критика легко фетишизируется. Поэтому помимо негативности, безошибочного чувства неправоты и фальши, необходима идея «еще-не», идея самопревосхождения негативного сознания, заложенная в нем не социально-исторической, а природной, органической его спецификой. Блехман привлекает для этого разработанную Блохом концепцию *естественного права* (NW) как некоей материальной основы человеческого действия, которая и становится источником подлинной имманентной негативности и утопической энергией, устойчивой к болезням социальной «позитивности» и стирающей различия между физическим и нравственным страданием²³.

То, что Адорно не нравились системные притязания утопической философии, становится очевидно из письма, которое он написал Петеру Зуркампу, собиравшемуся издавать «Принцип надежды» в ФРГ и обратившемуся к Адорно за неофициальной рецензией. Франкфуртский философ оговаривается, что Блох был одним из самых близких ему людей в решающие годы его юности и всякую его публикацию он может лишь приветствовать. Но «Принцип надежды» показался ему идейно бедным, перегруженным энциклопедическим материалом при отсутствии спекулятивного содержания²⁴. За этим обвинением, конечно, могут скрываться самые разные концептуальные разногласия: недоверие к критике психоанализа (Адорно и другие представители Франкфуртской школы видели в нем гораздо больший потенциал, чем Блох); иная, гораздо менее оптимистичная оценка техники и ее роли в строительстве будущего; наконец, эстетические споры²⁵.

²³ Blechman M. "Not Yet". Adorno and the Utopia of Consciousness // Cultural Critique. 2008. Fall. Vol. 70. P. 177–198.

²⁴ См. основные пассажи из письма Адорно в: Schopf W. Auf den "Spuren" Blochs zu Suhrkamp. S. 111–112.

²⁵ Например, в музыкальной эстетике и, в частности, в оценке Вагнера. См. об этом: Münster A. Utopie, Messianismus und Apokalypse... S. 170–180; Lilienfeld R. Music and Society in the 20th Century: Georg Lukács, Ernst Bloch, and Theodor Adorno // Intern. J. of Politics, Culture, and Society. 1987.

Но все же утопический импульс имел значение и для Адорно. Он вспоминает слова Бенямина о том, что он греется от мыслей Блоха, словно от печки. Адорно отталкивает претензия на систематичность, ощутимая в «Принципе надежды» (и ставившаяся все более отчетливой в «Тюбингенском введении в философию» и особенно в «Experimentum Mundi»), но ему явно импонирует парадоксальность, принципиальная недосказанность утопической прозы Блоха, ситуация, в которой Блох становится не идеалистом *malgré lui*, а игроком, сначала разоблачающим философию как шарлатанство, а потом — непонятно, в шутку или всерьез — утверждающим, что это не вся правда, оставляющим следы, которые скорее напоминают фальшивки, намеренно созданные с целью запутать следопыта, следы как образцовые фигуры умолчания²⁶. Почему такая позиция близка Адорно? Скорее всего потому, что его собственный проект негативной диалектики — одна из версий такого парадоксального балансирования между разоблачением однобокого, не осознающего своей зависимости от целого самоутверждения индивидуальности и критикой гегелевской тотальности, в своем объективизме подчиняющей критическую индивидуальность и тем самым отрекающейся от подлинной диалектики. Адорно не претендует на то, чтобы разоблачить парадоксы утопической философии, наоборот, он подчеркивает их и переводит в новую форму в собственном критическом проекте, стремясь, как и Блох, показать тупики разных форм мысли. Критика в «Следах» — это отказ раскрывать «всю» правду и вместе с тем стремление жить и действовать так, словно бы утопическая кажимость была реальной (вспомним, что именно в этом жесте «как если бы», преобразованном в «еще-не», Блох увидел всю значимость критической мысли Канта).

При этом двусмысленность позиции Блоха, столь охотно подчеркиваемая Адорно²⁷, воспроизводится и в отношении к нему самого Адорно. В 1964 г. они дают совместное телеинтервью, ко-

Vol. 1. No. 2. P. 140. О преемственности и расхождениях между Адорно и Блохом см. также: Czajka A. Poetik und Ästhetik des Augenblicks... S. 45.

²⁶ Massalongo M. Die Entdeckung schmalere Kontinente. Spuren eines topographischen Denkens // Spuren. Lektüren. Innsbruck: Studienverl., 2008. S. 95.

²⁷ Henkel, Krug und frühe Erfahrung... // Ernst Bloch zu ehren. S. 20.

торое превращается в диалог, посвященный понятию утопии²⁸. Во многом это был дружеский жест со стороны Адорно, и здесь он совсем не так категоричен, как в частных письмах²⁹. Из реплик Адорно становится понятно, насколько существенной для него была идея утопии, причем в понимании, весьма близком тому, о котором пишет Блох. Адорно мыслит себе утопию как некое бытие-в-возможности, и эта возможность для него носит тотальный характер — но не в смысле гегелевской тотализации, а в смысле полного, всеобъемлющего изменения status quo. Собеседники сходятся на том, что утопическая идея имеет смысл, только если такое изменение радикально.

Одна из очевидных форм этой радикальности — возможность преодоления смерти. Но Адорно подчеркивает, что утопия не была бы подлинной, если бы в ней просто изображалось общество бессмертных. Суть утопической идеи — ее парадоксальность, противоречивость, утопия говорит о преодолении смерти посреди смерти, изнутри невыносимой в своей принудительности ситуации смертных существ. Преодолеть смерть — значит преодолеть несвободу. Именно такое преодоление и становится самым красноречивым примером того, что в критической теории Адорно и Хоркхаймера называется «радикально иным». Но именно поэтому суть этой теории — отказ от *изображения* утопического, близкий, как утверждал Хоркхаймер, иудейско-му запрету на изображение Бога и на произнесение Его имени³⁰. Любопытно, что эту же мысль — понятию буквально — Блох

²⁸ Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht // TL, 350–368.

²⁹ Один из комментаторов пишет, что во время интервью Адорно явно стремится сгладить противоречия: David C. Adorno et la conception blochienne de l'utopie // Europe. 2008. Mai. P. 57 (это различимо и в аудиозаписи, доступной в Интернете).

³⁰ *Horkheimer M. Was wir "Sinn" nennen, wird verschwinden // Der Spiegel. 1970. Nr. 1–2. S. 81.* Очень странно, что, например, Б. Шмидт (Ernst Bloch. S. 18) фактически возводит различие между Франкфуртской школой и Блохом к спору утопистов-иконоборцев и утопистов-иконопочитателей. Выше уже упоминалось, что Блох настаивает на невозможности просто «изобразить» утопию и ориентироваться на нее как на идеал (хотя наброски и проекты остаются элементом утопической интенции и утопической практики), целостная картина утопического мира неизбежно абстрактна. Впрочем, Шмидт сам же и поправляет себя ниже (S. 34).

высказывал в «Духе утопии», когда настаивал на особой роли музыки, заменившей собой ясновидение и не предполагающей объективированных, чреватых фетишизацией образов, музыки, которая становится тем самым утопическим медиумом, неуязвимым перед силами воплощения и овеществления.

Итак, у Адорно утопия может быть только негативной — то есть, как он говорит, мы хоть и не можем изобразить ее, как не можем мы и знать, каков правильный путь, но зато нам точно известно, что не так и с чем нужно бороться (TL, 362f.). И в самой настойчивости, с какой каждому из нас является эта мысль — что все могло бы быть иначе, «чего-то недостает» (Блох и Адорно вспоминают фразу из пьесы Брехта), — *в самой этой настойчивости уже есть момент реальности* — если бы утопия была бы совершенной невозможностью, вряд ли мысль о ней возникала снова и снова. Ощущение нехватки, того, что в мире что-то не так, постоянно присутствует и в текстах Блоха. Вспомним хотя бы его метафизику комедии, написанную как критику в адрес Лукача, где проводником этого ощущения становится смех. Не случайно в таком контексте немедленно приходит на ум и теория романтической иронии Шлегеля, чье остроумие (Witz) — «фрагментарная гениальность»³¹, как и надежда у Блоха, даруя легкость и свободу, на дает никаких гарантий и обязательств³², не читает проповедей о прошлом и не предрекает заранее известное будущее.

Характеризуя гегелевское мышление, Адорно пишет: «Сияние, которое в каждом из своих моментов обнаруживает целое как неистинное, есть не что иное, как утопия, утопия целостной истины, которую еще нужно осуществить»³³. Это сияние, эта образность нужны для изменения мира, и Блох ощущал эту потребность сильнее, чем Адорно, не страшась объективации и затвердевания утопической материи и вместе с тем, как и Адорно, глубоко чувствуя внутреннюю фальшь мира, в котором никто ничего не ждет и где всем все понятно.

Для исследователей философии Блоха Адорно поставил принципиальный вопрос: можно ли отделить позднюю систе-

³¹ Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т. 1. С. 280.

³² Стоит напомнить, что к самой сути надежды, по Блоху, принадлежит опасность, ибо она всегда может обмануться.

³³ Adorno T.W. Drei Studien zu Hegel // Gesammelte Schriften. Bd. 5. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2003. S. 325.

му от ранней экспрессии, учение о категориях в «Experimentum mundi» от литературного опыта «Следов»? И разве не превращает Блох экспрессионистский «выкрик» в систему понятий, не перелицовывает опыт темноты и поиска самости совсем на иной лад, заковывая его в онтологические схемы? Возможно ли в принципе такое превращение и не есть ли оно *предательство* по отношению к изначальному опыту утопии? Наконец, как понимать этот опыт, относится ли он к «радикально иному» или, как возражает Блох в своей поздней философии, явно или неявно полемизируя с Адорно, наоборот, — к тому, что нам ближе всего (РН, 1417)?

Э. Симонс считает, что решение Блоха — монтаж, непосредственное сочленение системного и экспрессивного начал, при котором никакого обоснования того, удачен ли он в том или ином случае, не дается. Остается сказать лишь, что и не может быть дано, ибо такие оценки суть эстетические суждения вкуса и могут выноситься лишь задним числом. С точки зрения Симонса, в итоге Адорно прав, и система, вместо того чтобы «защищать» чувствительный и хрупкий экспрессивно-пророческий опыт от непониманий и искажений³⁴, тотализирует его и тем самым предает.

В этих сомнениях, в претензиях, которые Адорно предъявляет Блоху не от лица своей философии, а исходя из внутренних потребностей самого утопического проекта, словно взывая к критической совести «философа надежды», безусловно, содержится главный урок их полемики, отнюдь не отменяющий внутреннего их родства.

Адорно и Блоха объединяет то же, что объединяет утопическое мышление и мышление критическое. Именно поэтому Блох так настаивает на опасности овеществления и закоснения образов будущего. Отказ от утопии или ее инструментализация ведут к тоталитаризму — мы либо вообще изгоняем фантазию об ином из нашей жизни, либо заменяем ее обсуждением чисто технических проблем, и утопия «замыливается», оборачиваясь диктатурой и подавлением личности.

В одобрительных откликах Адорно можно расслышать все то, что говорилось в конце главы IV: Блох — создатель тонкой философской прозы, и рассказанные им истории и есть его фи-

³⁴ Simons E. Das expressive Denken Ernst Blochs... S. 136f.

лософия³⁵. Конечно, исторически правильным было бы замечание о том, что Блох как создатель «системы» был заложником собственных понятий, принужденным отстаивать и прояснять их до тех пор, пока и философская их значимость, и революционный потенциал не оказались исчерпаны.

Но, быть может, банальный инструментализм поздних онтологических построений, выискивание во всяком бытии «еще-не-бытия», превращение любого значимого духовного выражения в знак утопической истины — все это не более чем символы, которые должны быть преодолены внутри самой утопической философии, предварительные остановки, на которых мы переводим дыхание? Ведь балансировать между фетишизацией утопического идеала и топким болотом «реальности» (где, как нам порой кажется, мы «твердо стоим на ногах») — бесконечно трудно. А именно по этой кромке хочет пройти наш герой, когда проблематизирует основания собственного мышления, когда, не боясь диффузии культурных форм, отыскивает в художественном и социальном опыте тот ускользающий след утопии, который ортогонален системе обычных вещей и который учит жить в мире, доставшемся немецким интеллектуалам после войны.

³⁵ Mayer H. Ernst Blochs poetische Sendung // Ernst Bloch zu ehren... S. 25.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Один из лучших, пожалуй, примеров такой формы мышления, которая могла бы служить развенчанию утопической философии Блоха, дал Франц Кафка в своем наброске «Городской герб», где говорится о сооружении Вавилонской башни. Обосновывая «мнение, что строить нужно как можно медленнее», обитатели города строителей, занятые строительством идеологическим, рассуждали:

[С]амое главное во всем этом предприятии — мысль построить башню, которая достанет до неба. По сравнению с этой мыслью все прочее второстепенно. Мысль эта, во всем своем величии явившись однажды, уже не может исчезнуть; пока будут на свете люди, будет и сильное желание достроить башню¹.

Эта безумная утопическая цель, которая должна была скреплять человечество воедино, возносить его к небу, к которой должны были сводиться все его помыслы, следующим поколениям уже казалась бессмысленной, но никуда деться из этого города они не могли. Высокую цель заменили промежуточными, и до строительства башни руки так и не дошли.

История башни интересна не только тем, что показывает, как легко утопия может обнищать, закоснеть, как мало нужно людям, чтобы самим загнать себя в ловушку большой идеи. Важно и другое: у Кафки строители втайне или открыто, но желают вырваться из этой ловушки — они ждут *апокалипсиса* — того дня, «когда город, пятью следующими через короткие промежутки ударами, разрушит исполинский кулак. Поэтому-то кулак и изображен на гербе города». В каком-то смысле Блох избрал противоположный, параллельный путь — от предчувствия, даже заклинаний апокалипсиса, от тоскливой безысходности дольнего мира — к утопии, которая нигде и никогда не воплотима до конца, но хранит надежду, героями Кафки утраченную давно и навсегда.

Идя по следам, которые Блох оставил в истории мысли, мы, конечно, многому научились. Полемизируя с Лукачем, он

¹ Цит. по: Кафка Ф. Городской герб / пер. С. Апта. URL: http://www.kafka.ru/rasskasy/read/gorod_gerb.

учредил пространство коммуникации между авангардным искусством и марксистской критикой, под влиянием методологических идей «Теории романа» искал языки описания для философии, которая узнавала бы себя в литературе. Мышление молодого Блоха стало оселком, на котором испытывал себя иудейский мессианизм во всем напряжении своих противоречий между новым трепетом и нелепой монументальностью собственных притязаний, между поиском духовной свободы и теми тысячами тысяч, которые даже не успели понять, за что и почему они раздавлены историей. Этот мессианизм явлен нам не только в апокалиптических пассажах из «Духа утопии» или в «Теолого-политическом фрагменте», мессианскому ритму подчинены герои трагедии, романа, барочной «драмы скорби», мессианство задает логику литературных жанров.

Конечно, мы должны спрашивать, чем в наши дни может стать наследие Блоха, с его навязчивой идеей о том, что все сны когда-нибудь сбудутся, с его странноватым оптимизмом и с проповедью гуманистических ценностей от имени Маркса. Сможет ли философия утопии сегодня, когда с новой силой заявляет о себе апокалиптическое сознание, стать для нас вполне подходящим языком описания и стилистическим ориентиром?

Важный философский урок, который неустанно воспроизводится у Блоха, состоит в том, что *нет абсолютной инстанции, способной судить утопическую мысль*, что рациональная наукообразная трезвость, пытающаяся развенчать утопию как «воздушные замки» или Аристофановы «облака», сама оказывается беспомощной перед нестабильностью мира, в котором мы живем. Законченность форм, точность понятий и определений могут быть не только чертами совершенной красоты или прогрессивной науки, но и характеристикой догматического, авторитарного сознания. Блох сумел со всей решимостью высказать эту мысль на понятном своему веку языке, и она — осознанно или нет — стала ориентиром не только для современного искусства, в котором поиск и сама возможность формы постоянно ставятся под вопрос или даже упраздняют сами себя, но и для многих направлений новейшей философии. И здесь оказался решающим опыт Бенямина.

Конечно, именно Блох был одним из первых в XX в., для кого марксизм и теология могли свободно монтироваться в одном концептуальном ряду. Но когда появились работы Бенямина,

сменился и стиль Блоха — от апокалиптической мистики он перешел к мистике секулярной и вместе с Беньямином принялся свидетельствовать о мире, в котором имманентность смысла ушла (РН, 354), но, уйдя навсегда, оставила по себе следы утопии. Беньямин, по-видимому, был для Блоха тем, кто показал непрочитаемость, неисчерпаемость этих следов. Молния на грозовом небе истории может, конечно, на краткий миг осветить темный ландшафт истины, но такой опыт нельзя произвольно повторить, и на следующий день от этого ландшафта уже ничего не останется. Обратной стороной парадоксальности, присутствующей в утопическом проекте, как раз и оказывается эта дрожь смутного, непроницаемого мгновения, принципиальное недоумение перед опытом времени и поиск решений, которые помогли бы с этим временем обращаться.

В философии Блоха утопия, несомненно, была жизненной средой, помещавшейся в самое средоточие истории. Это сказывалось и на эстетике: Блох, поддерживая экспрессионистов, отказался при этом от идеи автономного, «чистого» искусства, свободного от политики и никак не взаимодействующего с исторической ситуацией. То свершение себя, о котором постоянно и на разных уровнях говорится в его текстах, тоже исторично. Эта историчность у него была тесно связана с идеей праксиса, «спасавшей» утопию и вместе с тем грозившей пошатнуть ее и без того хрупкие основы — ведь несмотря на то что для Блоха утопия никогда не сводилась к социальной технологии достижения лучшего будущего², соблазн мыслить ее как «проект» в традиционном значении оставался. Оставалась и проблема «инфляции» утопических смыслов³ в требовании постоянных инноваций, каждодневной напряженной актуальности, пресловутой «открытости изменениям», от которой лишь шаг до цинизма и безразличия по отношению к происходящему, чреватого беспамятством и поверхностностью «фельетонной эпохи».

Мы видели, что на поверку философские и политические идеалы Блоха не менее уязвимы, чем банальная, абстрактная утопия. Несмотря на то что Блох не хотел фетишизировать утопическое начало, считая, что именно оно позволяет нам соучаствовать в современности (РН, 366f.), настаивая на том, что для глубоких

² Ueding G. Utopie in dürftiger Zeit... S. 58.

³ См.: Schmidt B. Ernst Bloch. S. 102.

и желательных социальных преобразований всегда нужна, как мы бы сказали, маниловщина, — сам он помимо проницательных характеристик своего времени часто демонстрировал, как и многие другие его современники, непростительную политическую близорукость. Когда в 1937 г. в СССР начались массовые репрессии, он намеренно отказывался их осуждать, ссылаясь то на недостаток информации, то на оправданность жестких мер перед лицом возможной гражданской войны, которая ослабила бы единственного влиятельного союзника европейских коммунистов и антифашистов. Получается, что даже грезы метафизика могут быть дурными, а мечты и утопии — чудовищными.

Это, однако, не значит, что утопия сегодня осталась в памяти или как страшный сон, или как повод для насмешек. Разве левые, коммунистические идеалы не изгонялись отовсюду в конце XX в., разве историю коммунистических движений по всему миру нельзя считать историей ошибок и неудач, историей побежденных, тех самых, чье наследие так призывал сбечь Вальтер Беньямин?

Я, кроме того, пытался показать, что идеал Блоха — это отнюдь не беспомощный гуманизм, за которым скрывается желание полюбить сонную посредственность обывателя, а с нею — и его скучный, бесцветный, давно случившийся мир. Гуманизм у Блоха — это осознание открывшейся ему в новом искусстве тайны и стремление прояснить эту тайну человечности и нравственности. А бесчисленные парадоксы составляют формулу этого номадического философствования, поскольку Блох не только разъясняет, но и *поэтизирует* свою историческую ситуацию. Его утопия так же далека и недостижима и так же привлекательна, как прекрасное произведение искусства. Блох — писатель, чья философия свидетельствует о том, что художественное усилие порой неотличимо от усилия мысли и что строгость художественного жеста, непререкаемая эстетическая убедительность ничуть не уступает традиционной логике философской аргументации. Многое зависит от того, найдем ли мы верное толкование этому жесту, удастся ли нам распознать едва слышное посреди вселенского шума звучание утопии — распознать, когда придет ее время, *в должный срок*.

ЛИТЕРАТУРА

Философские взгляды Блоха начиная с 1950-х годов стали предметом анализа и критики как в Германии, так и за ее пределами. Сейчас этой теме посвящены уже сотни статей и книг. Хотя значительная часть литературы о Блохе в книге прямо или косвенно учтена, сделать это более или менее исчерпывающе, разумеется, нет возможности. То же относится и к библиографии. Предложенное здесь деление ее на рубрики условно и служит лишь для удобства ориентирования.

ЭРНСТ БЛОХ

Собрание сочинений

В оригинале собрание сочинений Блоха, остающееся главным материалом для исследователей, вышло (почти целиком при его жизни) и переиздается в издательстве Suhrkamp. В скобках указаны год первой публикации работы и год выхода в свет соответствующего тома (иногда они совпадают). Многие тексты, издававшиеся ранее, для этого собрания были переработаны и объединены под одной обложкой. Нумерация страниц при переизданиях томов не менялась. В тексте сочинения Блоха цитируются с указанием аббревиатуры тома (здесь выделенной курсивом) и — через запятую — номеров страниц. Цитаты из собрания сочинений, если не оговорено обратное, привожу в собственном переводе.

Gesamtausgabe: in 16 Bde. + 1 Erg.-Bd. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1959–1978.

Bd. 1. Spuren (1930, 1969) *S*

Bd. 2. Thomas Münzer als Theologe der Revolution (1921, 1969) *TM*

Bd. 3. Geist der Utopie. 2. Fassung (1923, 1964) *GU2*

Bd. 4. Erbschaft dieser Zeit (1935, 1962) *EZ*

Bd. 5. Das Prinzip Hoffnung (написано в 1937–1948, 1959) *PH*

Bd. 6. Naturrecht und menschliche Würde (1961) *NW*

Bd. 7. Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz (написано в 1936–1937, 1972) *M*

Bd. 8. Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (1951, 1962) *SO*

Bd. 9. Literarische Aufsätze (1965) *LA*

Bd. 10. Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie (1969) *PA*

Bd. 11. Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz (1970) *PM*

Bd. 12. Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte (1977) *ZP*

- Bd. 13. Tübinger Einleitung in die Philosophie (1963/64, новое, расширенное издание 1970) *TE*
- Bd. 14. Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (1968) *AC*
- Bd. 15. Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis (1975) *EM*
- Bd. 16. Geist der Utopie. 1. Fassung (1918, 1971) *GUI*
- Дополнительный том: Tendenz — Latenz — Utopie (1978) *TL*
- Письма: Briefe 1903–1975. Bd. I–II / Hrsg. v. K. Bloch u.a. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1985. *Br*¹

Отдельные издания

На русском языке

- Принцип надежды // Утопия и утоп. мышление. М.: Прогресс, 1991. С. 49–78.
- Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997.
- Марксизм и поэзия // Космополис. 2004–2005. № 4 (10). С. 134–141.
- Интеллектуал и политика // Философия и о-во. 2006. № 3 (44). С. 79–86.

На иностранных языках

- Avicenna und die aristotelische Linke. Berlin: Rütten & Loening, 1952.
- Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien. Bd. 1. 1961. S. 155–171.
- Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1964.
- Über Methode und System bei Hegel. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1970.
- Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze 1934–1939 / Zsgest. v. V. Michels. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1972.
- Gespräche mit Ernst Bloch / Hrsg. v. R. Traub u. H. Wieser. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1975.
- Landmann M. Talking with Ernst Bloch: Korcula, 1968 // Telos. 1975. Vol. 25. P. 165–185.
- Interview with Ernst Bloch (Ernst Bloch, Michael Löwy and Vicki Williams Hill) // New German Critique. 1976. Autumn. No. 9. P. 35–45.

¹ Цитируется с указанием номера тома (римскими цифрами). Нумерация страниц (как и в двухтомнике писем Беньямина) сквозная.

- Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch / Hrsg. v. A. Münster. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1977.
- Abschied von der Utopie? Vorträge / Hrsg. u. mit einem Nachw. vers. v. H. Gekle. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1980.
- Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919 / Hrsg. v. M. Korol. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1985.
- Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956. Bd. I–IV / Hrsg. v. R. Römer u. B. Schmidt. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1985.
- Ins Gelingen verliebt. Aphorismen / Ausgew. v. K. Weigand. Fr.a.M.: Insel, 2000.
- Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlaß 1923–1949 / Hrsg. v. G. Cunico. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2000.
- “Wir haben das Leben wieder vor uns”. Briefwechsel mit Wieland Herzfelde 1938–1949 / Hrsg. v. J. Jahn. 2001.
- Das Abenteuer der Treue — Briefe an Karola 1928–1949 / Hrsg. v. A. Czajka. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2005.
- Der unbemerkte Augenblick. Feuilletons für die “Frankfurter Zeitung” 1916–1934 / Hrsg. v. R. Becker. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2007.
- Symbole: les Juifs / R. Lellouche (ed.). P.: Éditions de l'éclat, 2008.

ГЕОРГ (ДЪЁРДЬ) ЛУКАЧ

На русском языке

- Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987.
- Своеобразие эстетического: в 4 т. Т. 4. М.: Прогресс, 1987.
- Теория романа // Новое лит. обозрение. 1994. № 9. С. 19–78.
- История и классовое сознание / пер. с нем. С.Н. Земляного. М.: Логос-Альтера, 2003.
- Метафизика трагедии // Логос. Междунар. ежегодник по философии культуры. 1912–1913. Кн. I–II. Репр. изд. М.: Территория будущего, 2005. С. 275–288.
- Экзистенциализм // Вестн. МГУ. Сер. 7 («Философия»). 2005. № 5. С. 23–48.
- Душа и формы. Эссе / пер. с нем. С.Н. Земляного. М.: Логос-Альтера: Ессено, 2006.
- Политические тексты. М.: Три квадрата, 2006.

На немецком языке

- Metaphysik der Tragödie: Paul Ernst // Logos. 1911. Bd. 2. S. 79–91.
- Von der Armut am Geiste // Neue Blätter. 1912. Bd. II. Hf. 5/6. S. 67–92.

- Rezension: Solovjeff W. Ausgewählte Werke. Bd. II. Jena, 1916 // Arch. für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1916–1917. Bd. 42.
- Die Theorie des Romans. 3. Aufl. Berlin: Neuwied, 1965.
- Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst. Berlin: Rowohlt, 1968.
- Heidelberger Philosophie der Kunst // Werke. Bd. XVI. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1974.
- Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1981.
- Briefwechsel. 1902–1917 / Hrsg. v. E. Karádi u. E. Fekete. Budapest: Corvina Kiadó, 1982.
- Dostojewski. Notizen und Entwürfe / Hrsg. v. J.C. Nyiri. Budapest: Akademiai Kiadó, 1985.
- Das Problem des untragischen Dramas // Jb. der Intern. Georg-Lukács-Ges. Bd. 2. Bern: Lang, 1998.

ВАЛЬТЕР БЕНЬЯМИН

На русском языке

- О понятии истории // Новое лит. обозрение. 2000. № 6 (46). С. 81–90. Озарения. М.: Мартис, 2000.
- Франц Кафка. М.: Ad Marginem, 2000.
- Происхождение немецкой барочной драмы. М.: Аграф, 2002.
- Маски времени. СПб.: Амфора, 2004.
- Сюрреализм. Моментальный снимок нынешней европейской интеллигенции // Новое лит. обозрение. 2004. № 68. С. 5–16.

На немецком языке

- Briefe: Bd. 1–2 / Hrsg. u. mit Anm. vers. v. T.W. Adorno u. G. Scholem. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1966².
- Gesammelte Schriften. Bd. I–VII / unter Mitw. v. T.W. Adorno u. G. Scholem; Hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1972–1989³.

² Это устаревшее, но в основном пригодное для наших целей издание писем Беньямина в тексте цитируется как Briefe с указанием тома и страницы.

³ В тексте цитируется как GS с указанием тома, если есть — полутома (через запятую) и страниц.

- Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Walter Benjamin 1892–1940: Kat. der Ausst. Marbach, 1990. (Marbacher Magazin. Bd. 55).
- Briefe. Bd. 3 / Hrsg. v. Ch. Götde, H. Lonitz. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1997.

СОВРЕМЕННОСТИ

На русском языке

- Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Унив. кн., 2000.
- Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое лит. обозрение. 1995. № 13. С. 80–102.
- Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 9–191.
- Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994.
- Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995.
- Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993.
- Вебер М. Избр. произв. М.: Прогресс, 1990.
- Гейм Г. Небесная трагедия. СПб.: Азбука-классика, 2005.
- Гофмансталь Г. фон. Письмо // Избр. М.: Искусство, 1995.
- Зиммель Г. Приключение // Избр.: в 2 т. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996.
- Мандельштам О. Шум времени // Об искусстве. М.: Искусство, 1995.
- Манн Т. Искусство романа // Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1961. С. 272–287.
- Он же. Культура и социализм // Аристократия духа. М.: Культурная революция, 2009. С. 181–189.
- Маркузе Г. Разум и революция. СПб.: Владимир Даль, 2000.
- Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. М.: Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992.
- Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
- Он же. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- Шелер М. Положение человека в космосе // Избр. произв. М.: Гнозис, 1994. С. 129–194.

- Шмитт К.* Римский католицизм и политическая форма (1923) // Полит. теология. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2000. С. 99–154.
- Шолем Г.* Вальтер Беньямин и его ангел // Иностран. лит. 1997. № 12. С. 186–192.
- Он же.* Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004.
- Эйзенштейн С.М.* Монтаж (1938 г.) // Монтаж. М.: ВГИК, 1998.

На немецком языке

- Adorno T.W.* Noten zur Literatur II. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1961.
- Idem.* Gesammelte Schriften (Noten zur Literatur III). Fr.a.M.: Suhrkamp, 2003.
- Benn G.* Einleitung // Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts. München: DTV, 1962.
- Bergmann H.* Die Heiligung des Namens (KIDDUSCH HASCHEM) // Vom Judentum. Ein Sammelbuch / Hrsg. v. Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. Leipzig: Kurt Wolff, 1913. S. 32–43.
- Brecht B.* Kehren wir zu den Kriminalromanen zurück! // Große kommentierte Berliner u. Frankfurter Ausg. Bd. 21. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 128–132.
- Buber M.* Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte. München; Leipzig: Kurt Wolff, 1916.
- Idem.* Der Jude und sein Judentum. Köln: Melzer, 1963.
- Idem.* Moses. Heidelberg: Lambert Schneider, 1966.
- Harnack A.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1921.
- Heidegger M.* Hegels Begriff der Erfahrung // Gesamtausg. Abt. I. In 16 Bde. Bd. 5: Holzwege. Fr.a.M.: Klostermann, 1977.
- Horkheimer M.* Was wir "Sinn" nennen, wird verschwinden // Der Spiegel. 1970. Nr. 1–2. S. 79–84.
- Kracauer S.* Prophetentum // Schriften. Bd. 5, 1. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1990. S. 196–204.
- Marcuse H.* Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung // Ztschr. für Sozialforschung. 1934. Bd. 3. Hf. 2. S. 161–194.
- Mauthner F.* Beiträge zu einer Kritik der Sprache: in 3 Bde. Stuttgart; Berlin: Cotta, 1901–1902.
- Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Scholem G.* Briefe: in 3 Bde. Bd. 3. München: Beck, 1999.
- Simmel G.* Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München; Leipzig: Duncker & Humblot, 1918.

Ziegler L. Zur Metaphysik des Tragischen. Eine philosophische Studie. Leipzig: Dürr'sche Verl.-Buchh., 1902.

СПЕЦИАЛЬНЫЕ РАБОТЫ

На русском языке

Булгакова О. Теория как утопический проект // Новое лит. обозрение. 2007. № 6 (88). С. 39–79.

Вершинин С.Е. Жизнь — это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха. Екатеринбург: Изд-во Гуманитар. ун-та, 2001.

Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер. СПб.: Владимир Даль, 2009.

Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата. Георг Лукач и ранняя франкфуртская школа (1920–1930-е гг.). СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М.: Летний сад, 2004.

Земляной С.Н. Доброта как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Пауля Эрнста // Этич. мысль. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2002. С. 189–209.

Он же. Левая эстетическая теория о мимесисе и катарсисе. Заочные дебаты между Лукачем и Брехтом 30-х годов XX века // Синий диван. 2004. № 5. С. 106–122.

Он же. Победоносное поражение. Ненаписанная книга Георга Лукача о Достоевском // Вопр. лит. 2009. № 1. С. 9–33.

Кравченко И.И. Бытие политики. М.: ИФ РАН, 2001.

Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002. (Löwith K. Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Zürich; N.Y.: Europa-Verl., 1941.)

Лукин А.А. Блох, Эрнст // Соврем. зап. философия: словарь. М.: Политиздат, 1991. С. 41–43.

Магун А.В. Опыт и понятие революции // Новое лит. обозрение. 2003. № 64. С. 54–79.

Он же. Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2008.

Михайлов А.В. Стилистическая гармония и классический стиль в немецкой литературе // Михайлов А.В. Языки культуры. М.: Языки рус. культуры, 1997.

Он же. Из лекций // Михайлов А.В. Обратный перевод: Рус. и западноевроп. культура: проблемы взаимосвязей. М.: Языки рус. культуры, 2000.

Плотников Н.С. Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер // Вопр. философии. 1994. № 12. С. 178–184.

- Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Мол. гвардия, 2002.
- Свасьян К.А.* Философское мировоззрение Гёте. 2-е изд. М.: Evidentis, 2001.
- Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- Ханиш Э.* О философском псевдомарксизме Эрнста Блоха // Филос. науки. 1974. № 5. С. 104–112.

На иностранных языках

- Bahr E.* Ernst Bloch. Berlin: Colloquium Verl., 1974.
- Bartsch G.* Bloch und Lukács // Geist u. Tat. 1969. Hf. 3. S. 142–147.
- Becker R.* Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Benjamin-Handbuch. Leben — Werk — Wirking / Hrsg. v. B. Lindner. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2006.
- Benseler F.* Freundschaft in der Pestzeit. Ernst Bloch und Georg Lukács // Sinn u. Form. 2002. Jg. 54. Hf. 4. S. 485–498.
- Blechman M.* “Not Yet”. Adorno and the Utopia of Consciousness // Cultural Critique. 2008. Fall. Vol. 70. P. 177–198.
- Blumentritt M.* Das Dunkel des gelebten Augenblicks und das präreflexive Cogito // Existenz & Utopie (Sonderband v. System & Struktur. Bd. VII. Hf. 1–2) / Hrsg. v. R.E. Zimmermann, K.-J. Grün. Cuxhaven; Dartford: Junghans, 1999. S. 23–38.
- Bolz N.* Erlösung als ob. Über einige gnostische Motive der Kritischen Theorie // Religionstheorie u. Politische Theologie / Hrsg. v. J. Taubes. Bd. II: Gnosis u. Politik. München u.a.: Fink: Schöningh, 1984.
- Idem.* Der Geist des Kapitalismus und die Utopie // Verdinglichung u. Utopie. Ernst Bloch u. Georg Lukács / Hrsg. v. M. Löwy, A. Münster, N. Tertullian. Fr.a.M.: Sandler, 1985.
- Idem.* Mystische Theokratie // Religionstheorie u. Politische Theologie / Hrsg. v. J. Taubes. Bd. III: Theokratie. München u.a.: Fink: Schöningh, 1987.
- Bouretz P.* Witnesses for the Future. Philosophy and Messianism. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2010.
- Caysa V.* Hegel im Bann des anamnesticen Materialismus; contra Ernst Blochs materialistische Anamnesis der Hegelschen Philosophie // Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig / Dok. u. komment. v. V. Caysa, P. Caysa, K.D. Eichler, E. Uhl. Fr.a.M.: Hain, 1992. S. 301–339.
- Christen A.* Ernst Blochs Metaphysik der Materie. Bonn: Bouvier, 1979.

- Claussen D. Adorno. One Last Genius / transl. by R. Livingstone. Cambridge, MA; L.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2008.
- Czajka A. Das "Gespräch" der Religionen und der Messianismus. Margarete Susman und Ernst Bloch // VorSchein. Jb. 2002 der Ernst-Bloch-Assoziation. Berlin: Philo, 2003. URL: www.babelonline.net/home/003/agora/Czajka_bloch-susmann.pdf.
- Idem. Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literaturauffassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.
- David C. Adorno et la conception blochienne de l'utopie // Europe. 2008. Mai. P. 55–64.
- Denecke A. Jüdisch-marxistischer Messianismus bei Ernst Bloch und der christliche Messiasglaube // Bloch-Almanach. 1993. Bd. 13. S. 61–76.
- "Denken heißt Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch, 1885–1977 / Hrsg. v. K. Bloch. Fr.a.M.: Europäische Verl.-Anst., 1978.
- Deuber-Mankowsky A. Walter Benjamin's *Theological-Political Fragment* as a Response to Ernst Bloch's *Spirit of Utopia* // Leo Baeck Inst. Yb. 2002. Vol. 47. No. 1. P. 3–20.
- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Hanegraaf W.J. (ed.). Amsterdam: Brill, 2006.
- Dietschy B. Gebrochene Gegenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Gesellschaftsbild der Moderne. Fr.a.M.: Vervuert, 1988.
- Dobbins J., Fuss P. The Silhouette of Dante in Hegel's *Phenomenology of Spirit* // Clio. 1982. Vol. 11. No. 4. P. 387–413.
- Eco U. Il filosofo della speranza // Corriere della Sera. 1963. 18 Aug.
- Eidam H. Strumpf und Handschuh. Der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruierbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum "Geist der Utopie" Ernst Blochs. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.
- Ernst Bloch. Sonderband Text + Kritik / Hrsg. v. K.L. Arnold. München: Edition Text + Kritik, 1985.
- Ernst Bloch — Utopische Ontologie / Hrsg. v. G. Flego, W. Schmied-Kowarszik. Bd. II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Bochum: Germinal Verl., 1986.
- Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk. [Festschrift zum 80. Geburtstag] / Hrsg. v. S. Unseld. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1965.
- Ernst Blochs Revision des Marxismus / Hrsg. v. R.O. Gropp. Berlin: VEB-Verl., 1957.
- Eßbach W. Radikalismus und Modernität bei Jünger und Bloch, Lukács und Schmitt // Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage / Hrsg. v. M. Gangl, G. Raulet. Fr.a.M.: Campus, 1994.

- Faber R.* Politische Dämonologie: über modernen Marcionismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Fehér F.* The Pan-Tragic Vision: The Metaphysics of Tragedy // *New Literary History*. 1980. Vol. 11. No. 2. P. 245–254.
- Idem.* Lukács, Benjamin, Theatre // *Theatre J*. 1985. Vol. 37. No. 4. P. 415–425.
- Idem.* Lukács and Benjamin: Parallels and Contrasts // *New German Critique*. 1985. Winter. No. 34. P. 125–138.
- Gekle H.* Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewußten und Freuds Theorie des Unbewußten. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Gethmann-Siefert A., Stemmrich-Köhler B.* Faust: die "absolute philosophische Tragödie" — und die "gesellschaftliche Andersartigkeit" des West-östlichen Divan. Zu Editionsproblemen der Ästhetikvorlesungen // *Hegel-Studien*. 1983. Bd. 18. S. 23–64.
- Gluck M.* Georg Lukács and His Generation. Cambridge, MA; L.: Harvard Univ. Press, 1985.
- Goldmann L.* Recherches dialectiques. P.: Gallimard, 1959.
- Idem.* Lukács et Heidegger. P.: Denoel-Gonthier, 1973.
- Habermas J.* Ernst Bloch, ein marxistischer Schelling // *Habermas J. Philosophisch-politische Profile*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1971. S. 141–167.
- Harth D.* Gesellschaftsdämmerung in Heidelberg. Zur Kritik der Moderne in Lukács' und Blochs Frühschriften // *Auch eine Geschichte der Univ. Heidelberg* / Hrsg. v. K. Buselmeier, D. Harth, C. Jansen. Mannheim: Edition Quadrat, 1985. S. 251–269.
- Idem.* Georg Lukács in Heidelberg 1912–1918 // *Heidelberger Universitätshefte*. 1986. Jg. 38. Hf. 74. S. 130–133.
- Holz H.H.* Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1975.
- Honneger R.* Goethe und Hegel // *Jb. der Goethe-Ges.* Bd. 11. Weimar, 1925. S. 38–111.
- Horster D.* Ernst Bloch. Eine Einführung. Wiesbaden: Panorama, 1987.
- Hörisch J.* Objektive Interpretation des schönen Scheins // *Profane Erleuchtung u. rettende kritik* / Hrsg. v. N. Bolz, R. Faber. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1982. S. 37–55.
- Hudson W.* The Marxist Philosophy of Ernst Bloch. N.Y.: St. Martin's Press, 1982.
- "Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst". Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs / Hrsg. v. J.R. Bloch. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Jacobson E.* Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. N.Y.: Columbia Univ. Press, 2003.
- Idem.* Locating the Messianic: In Search of Causation and Benjamin's Last Message // *J. for Cultural Research*. 2009. Vol. 13. No. 3. P. 207–223.

- Jameson F.* Marxism and Form: 20th Century Dialectical Theories of Literature. Princeton: Princeton Univ. Press, 1974.
- Jay M.* Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1984.
- Jimenez M.* Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité. P.: Klincksieck, 1983.
- Jonas H.* Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis // Gnosis u. Gnostizismus / Hrsg. v. K. Rudolph. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 1975.
- Jung W.* The Early Aesthetic Theories of Bloch and Lukács // New German Critique. 1988. Autumn. No. 45. Spec. iss. on Bloch and Heidegger. P. 41–54.
- Kambas Ch.* Hugo Ball, Ernst Bloch, Walter Benjamin. Die Jahre bei der "Freien Zeitung" // Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball u. die Kritik der Moderne / Hrsg. v. B. Wacker. Paderborn; München: Schöningh, 1996. S. 69–92.
- Kessler A.* Ernst Blochs Ästhetik. Fragment, Montage, Metapher. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Klatt G.* Vom Umgang mit der Moderne. Ästhetische Konzepte der dreißiger Jahre. Lifschitz, Lukács, Lunatscharski, Bloch, Benjamin. Berlin: Akademie, 1984.
- Kolakowski L.* Main Currents of Marxism. Oxford: Clarendon Press: Oxford Univ. Press, 1978.
- Korngiebel W.* Bloch und die Zeichen. Symboltheorie, kulturelle Gegenhegemonie und philosophischer Interdiskurs. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.
- Lacoste J.* Ernst Bloch et Faust. La lecture paradoxale // Europe. 2008. Mai. P. 84–95.
- Landmann M.* Das Judentum bei Ernst Bloch und seine messianische Metaphysik // Landmann M. Jüdische Miniaturen. Bd. I: Messianische Metaphysik. Bonn: Bouvier, 1982.
- Lehmann G.* Stramin und totale Form: Der Kunstphilosoph Georg Lukács und sein Verhältnis zu Ernst Blochs Ästhetik der Hoffnung // Weimarer Beitr. 1985. Bd. 31. S. 533–557.
- Letschka W.* "Geburt der Utopie aus dem Geist der Destruktion": Anmerkungen zu allegorischen Strukturen in der Geschichtsphilosophie Blochs und Benjamins // Bloch-Almanach. 1999. Bd. 18. S. 43–69.
- Lévinas E.* Dieu, la mort et le temps. P.: Grasset, 1993.
- Lilienfeld R.* Music and Society in the 20th Century: Georg Lukács, Ernst Bloch, and Theodor Adorno // Intern. J. of Politics, Culture, and Society. 1987. Vol. 1. No. 2. P. 120–146.
- Löwy M.* Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity. Stanford: Stanford Univ. Press, 1992.

- Idem.* Lumières du romantisme chez Adorno et Bloch // Europe. 2008. Mai. P. 96–108.
- Luther A.* Variationen über die Endzeit. Bloch kontra Benjamin // Bloch-Almanach. 1984. Bd. 4. S. 57–73.
- Markun S.* Ernst Bloch. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek: Rowohlt, 1977.
- Marotzki W.* Der Bildungsprozess des Menschen in Hegels “Phänomenologie des Geistes” und Goethes “Faust” // Goethe Jb. 104. 1987. S. 128–156.
- Massalongo M.* Die Entdeckung schmaler Kontinente. Spuren eines topographischen Denkens // Spuren. Lektüren / Hrsg. v. E. Locher. Innsbruck: Studienverl., 2008.
- Materialien zu Ernst Blochs “Prinzip Hoffnung” / Hrsg. v. B. Schmidt. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1978.*
- Mayer H.* Von Lessing bis Thomas Mann. Pfullingen: Neske, 1959.
- Mendes-Flohr P.R.* “To Brush History against the Grain”: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch // J. of the American Acad. of Religion. 1983. Vol. 51. No. 4. P. 631–649.
- Idem.* Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Detroit, Mich.: Wayne State Univ. Press, 1991.
- Menninghaus W.* Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1980.
- Mosès S.* L’Ange de l’Histoire. P.: Gallimard, 2006.
- Munich D.* Ernst Bloch et la théologie de l’action // Europe. 2008. Mai. P. 109–118.
- Münster A.* Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1982.
- Idem.* De l’amitié à la polémique. À propos de correspondance Adorno — Bloch (1928–1968) // Europe. 2008. Mai. P. 15–35.
- Münz-Koennen I.* Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität utopischen Denkens bei Bloch, Adorno, Habermas. Berlin: Akademie, 1997.
- Negt O.* Nachwort zu: E. Bloch. Vom Hasard zur Katastrophe. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1971.
- Oittinen V.* Die “ontologische Wende” von Lukács und seine Faust-Interpretation // Lukács 2001. Jb. der Intern. Georg-Lukács-Ges. / Hrsg. v. F. Benseler, W. Jung. Bielefeld: Aisthesis, 2001. S. 67–99.
- Paetzold H.* Neomarxistische Ästhetik I: Bloch — Benjamin. Düsseldorf: Schwann, 1974.
- Pauen M.* Dithyrambiker des Untergangs. Gnosis und die Ästhetik der Moderne // Deutsche Ztschr. für Philosophie. 1992. Bd. 40. Hf. 8. S. 937–961.
- Idem.* Dithyrambiker des Untergangs: Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne. Berlin: Akademie, 1994.

- Pelletier L.* Ernst Bloch à la rencontre de la phénoménologie // Bloch-Almanach. 2009 / Hrsg. v. K. Kufeld. Mössingen; Talheim: Talheimer Verl., 2009.
- Petrovic G.* Bloch und Hegel oder über die Möglichkeit des philosophischen Systems heute // Hegel-Studien. Beih. 17. (Stuttgarter Hegel-Kongress, 1975). S. 651–664.
- Rabinbach A.* In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1997.
- Radnóti S.* Bloch and Lukács: Two Radical Critics in a “Godforsaken” World // Telos. 1975. Fall. No. 25. P. 156–166.
- Raulet G.* Critique of Religion and Religion as Critique: The Secularized Hope of Ernst Bloch // New German Critique. 1978. No. 9. P. 71–85.
- Idem.* Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité. P.: Klincksieck, 1982.
- Idem.* Le caractère destructeur. P.: Aubier, 1997.
- Idem.* La mélancolie de l'exaucement // Europe. 2008. Mai. P. 157–184.
- Reinicke H.L.* Materie und Revolution. Eine materialistisch-erkenntnistheoretische Untersuchung zur Philosophie von Ernst Bloch. Kronberg: Scriptor Verl., 1974.
- Retterath M.* Die Metaphysik des moralischen Subjekts bei Emmanuel Levinas und Ernst Bloch. Hamburg: Kovač, 2000.
- Riedel M.* Gewaltrecht des Guten? Moraldämonismus und das ursprüngliche Problem der Moral bei Bloch und Lukács // Sinn u. Form. 1993. Hf. 3. S. 423–435.
- Roberts R.H.* Hope and Its Hieroglyph. A Critical Decipherment of Ernst Blochs *Principle of Hope*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Rockmore T.* Fichte, Lask, and Lukács's Hegelian Marxism // J. of the History of Philosophy. 1992. Vol. 30. No. 4. P. 557–577.
- Sandkaulen B.* Hegel G.W.F. // Goethe-Handbuch / Hrsg. v. B. Witte, T. Buck, H.-D. Dahnke, R. Otto. Bd. 4/1. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2004. S. 468–471.
- Schelsky H.* Die Hoffnung Blochs. Kritik der marxistischen Existenzphilosophie eines Jugendbewegten. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- Schiller H.-E.* Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs. Königstein; Ts.: Forum Academicum in d. Verl.-Gruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1982.
- Idem.* Bloch-Konstellationen. Utopien der Philosophie. Lüneburg: zu Klampen, 1991.
- Idem.* Bloch und Hegel. Erneute Lektüre von “Subjekt — Objekt” im 175. Todesjahr Hegels // Bloch-Almanach. 2007. Bd. 26. S. 39–60.
- Idem.* Tod und Utopie: Adorno, Lukács, Bloch // Adorno-Handbuch. Stuttgart: Metzler, 2011.

- Schmid Noerr G.* Bloch und Adorno. Bildhafte und bilderlose Utopie // Ztschr. für Kritische Theorie. 2001. Bd. 13. S. 25–55.
- Schmidt B.* Ernst Bloch. Stuttgart: Metzler, 1985.
- Schmidt E.* Einleitung [in Goethes "Faust I"] (1903) // Aufsätze zu Goethes "Faust I" / Hrsg. v. W. Keller. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 1974.
- Schmitt H.-J.* Der Streit mit Georg Lukács. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1978.
- Scholem G.* Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1975.
- Idem.* Wohnt Gott im Herzen eines Atheisten? Zu Ernst Blochs 90. Geburtstag // Der Spiegel. 1975. Hf. 28. S. 110–114.
- Idem.* Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum // Judaica I. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1986 [1963]. S. 7–74.
- Schopf W.* Auf den "Spuren" Blochs zu Suhrkamp // Bloch-Almanach. 2009. Bd. 28. S. 105–129.
- Seminar zur Philosophie Ernst Blochs / Hrsg. v. B. Schmidt. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1983.
- Siep L.* Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2000.
- Simons E.* Hoffnung als elementare Kategorie praktischer Vernunft. Kants Postulatenlehre und die kritische Verwandlung konkreten Handlungs- und Gestaltungsverständnisses durch Hegel und Bloch // Philosophisches Jb. 1981. Bd. 88. S. 264–281.
- Idem.* Das expressive Denken Ernst Blochs. Kategorien und Logik künstlerischen Produktion und Imagination. Freiburg; München: Alber, 1983.
- Taubes J.* Vom Kult zur Kultur. Baustein zu einer Kritik der historischen Vernunft // Gesamm. Aufsätze zur Religions- u. Geistesgeschichte / Hrsg. v. A. u. J. Assmann. München: Fink, 1996.
- Idem.* Walter Benjamin — ein moderner Marcionit? // Der Preis des Messianismus. Briefe v. Jacob Taubes an Gershom Scholem u.a. Materialien / Hrsg. v. E. Stimilli, A. Ment. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Thaler J.* Dramatische Seelen. Tragödientheorien im frühen zwanzigsten Jahrhundert. Bielefeld: Aisthesis, 2003.
- The Origins of Gnosticism = Le Origini dello Gnosticismo: Colloquium of Messina / Bianchi U. (ed.). Leiden: Brill, 1970.
- Thielen H.* Eingedenken und Erlösung: Walter Benjamin. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Tihanov G.* The Master and the Slave. Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
- Tillich P.* Hegel und Goethe. Zwei Gedenkreden. Tübingen: Mohr, 1932.
- Über Walter Benjamin. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1968.

- Ueding G.* Utopie in dürftiger Zeit. Studien über Ernst Bloch. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- Ujma C.* Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus: Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin. Stuttgart: M & P, Verl. für Wiss. u. Forschung, 1995.
- Utopie — marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible: En hommage à Ernst Bloch pour son 90e anniversaire (Coll. «Critique de la Politique») / Raulet G. (ed.). P.: Payot, 1976.
- Vattimo G.* Ernst Bloch interprete di Hegel // Incidenza di Hegel: Studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo a cura di F. Tesitore. Napoli: Morano, 1970. P. 911–926.
- Vidal F.* Kunst als Vermittlung von Welterfahrung. Zur Rekonstruktion der Ästhetik von Ernst Bloch. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- Vosskamp W.* “Hochstes Exemplar des utopischen Menschen”: Ernst Bloch und Goethes Faust // Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. u. Geistesgeschichte. 1985. Bd. 59. Hf. 4. S. 676–687.
- Walter Benjamin and The Arcades Project / Hansen B. (ed.). L.; N.Y.: Continuum, 2006.
- Weissberg L.* Philosophy and the Fairy Tale: Ernst Bloch as Narrator // New German Critique. 1992. Winter. No. 55. P. 21–44.
- Widmer P.* Die Anthropologie Ernst Blochs. Fr.a.M.: Athenäum Verl., 1974.
- Wieland R.* Zur Dialektik des ästhetischen Scheins. Königstein; Ts.: Forum Academicum in d. Verl.-Gruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1981. (2-е изд.: Schein, Kritik, Utopie. Zu Goethe und Hegel. München: Edition Text + Kritik, 1992).
- Wißkirchen H.* Die humane Kraft des Denkens. Zur frühen Philosophie Blochs und Benjamins // Bloch-Almanach. 1987. Bd. 7. S. 53–79.
- Wohlfahrt I.* “Immer radikal, niemals konsequent” // Antike u. Moderne. Zu Walter Benjamins “Passagen” / Hrsg. v. N.W. Bolz u. R. Faber. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986.
- Wolin R.* Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1982.
- Wunder B.* Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins: These I und das “theologisch-politische Fragment”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.
- Wurth M.* Antizipierendes Denken. Ernst Blochs Philosophie und Ästhetik des Noch-Nicht-Bewußten im Zusammenhang seiner Freud-Kritik. Fr.a.M. u.a.: Peter Lang, 1986.
- Zimmermann R.E.* Subjekt und Existenz. Zur Systematik Blochscher Philosophie. Berlin: Philo, 2001.
- Zudeick P.* Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit. Die Rechtfertigung der Utopie in der Philosophie. Bonn: Bouvier, 1980.

Idem. Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch — Leben und Werk. Baden-Baden; Moos: Elster, 1985.

Zyber E. Homo Utopicus: Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. (Trierer Studien zur Kulturphilosophie. Bd. 15).

ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ

На русском языке

Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.

Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.

Он же. Этика. Очерк о сознании зла. СПб.: Machina, 2006.

Бодлер Ш. Всемирная выставка 1855 года // Бодлер Ш. Об искусстве. М.: Искусство, 1986.

Валери П. Письмо о Малларме // Валери П. Об искусстве. М.: Искусство, 1993. С. 353–364.

Гарсия Маркес Г. Сто лет одиночества. М.: Ред. газ. «Труд», 1996.

Гегбель Ф. Юдифь // Избр.: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1978.

Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. М.: Искусство, 1968–1973.

Он же. Наука логики: в 3 т. М.: Мысль, 1970.

Он же. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970–1971.

Он же. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1974–1977.

Он же. Философия права. М.: Мысль, 1990.

Он же. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

Гёте И.-В. Собр. соч.: в 10 т. М.: Худож. лит., 1975–1980.

Гёте И.-В., Шиллер Ф. Переписка: в 2 т. М.: Искусство, 1988.

Деррида Ж. Маркс и сыновья. М.: Логос-Альтера, 2006.

Он же. Позиции. М.: Акад. проект, 2007.

Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. (Собр. соч.: в 6 т. / В. Дильтей; т. 3).

Достоевский Ф.М. Полное собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974.

Кьеркегор С. Понятие страха // Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 115–248.

Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93: ежегодник Лаб. постклас. исследований Ин-та философии РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 307–323.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 39 т. 2-е изд. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955–1981.

Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. Гл. XXV. О дьяволах // Избр. произв.: в 2 т. Т. 1. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. С. 160.

Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. М.: Искусство, 1983.

Эккерман И.П. Разговоры с Гёте. М.: Худож. лит., 1981.

Экхарт М. Проповеди и рассуждения. М.: Мусаргет, 1912.

На иностранных языках

Agamben G. Stato di eccezione. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

Böhme J. Von der Gnadenwahl, 1623 // Jakob Böhme's sämmtl. Werke / Hrsg. v. K.W. Schiebler. Bd. 4. Leipzig: Barth, 1842.

Goethe J.W. von. Ernst Stiedenroths Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen (1824) // Goethe J.W. von. Werke. Weimarer Ausg. II. Abt. Bd. 11.

Idem. Versuch einer Witterungslehre // Ibid. Bd. 12.

Göschel K.F. Hegel und seine Zeit, mit Rücksicht auf Goethe. Berlin: Duncker & Humblot, 1832.

Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 4. Hamburg: Meiner, 1968.

Idem. Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Meiner, 1988.

Koselleck R. Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte // Vergangene Zukunft / Hrsg. v. R. Koselleck. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1979.

Moltmann J. Theologie der Hoffnung. München: Chr. Kaiser Verl., 1964.

Novalis. Werke. Bd. 2 / Hrsg. v. H.-J. Mähl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 1999.

Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin: Duncker & Humblot, 1844.

Žižek S., Milbank J. The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic? Cambridge, MA: MIT Press, 2009.

Научное издание
Серия «Исследования культуры»

ИВАН БОЛДЫРЕВ

**ВРЕМЯ УТОПИИ:
ПРОБЛЕМАТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
И КОНТЕКСТЫ ФИЛОСОФИИ
ЭРНСТА БЛОХА**

Главный редактор
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Заведующая книжной редакцией
ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

Редактор
ОЛЬГА ШЕСТОПАЛОВА

Художник
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Компьютерная верстка
ОЛЬГА БЫСТРОВА

Корректор
ОЛЬГА КАМЕНКОВА

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
Тел./факс: (499) 611-15-52

Подписано в печать 12.05.2012. Формат 60×90/16
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 18,5. Уч.-изд. л. 17,5
Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Изд. № 1451. Заказ № 691

Отпечатано в ППП
«Типография „Наука“»
121099, Москва,
Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-7598-0910-4



9 785759 809104