
Сергей ЗЕМЛЯНОЙ

ПОБЕДОНОСНОЕ ПОРАЖЕНИЕ

Ненаписанная книга Георга Лукача о Достоевском

2 августа 1915 года Георг Лукач, которому грозил призыв на военную службу, написал своему постоянному корреспонденту тех лет Паулю Эрнсту: «20 сентября решится, уничтожит меня молох милитаризма или нет. (Мой друг Эмиль Ласк, профессор Гейдельбергского университета, погиб на фронте в мае этого года.) Сжатые сроки очень мешают моей работе. Я бросил книгу о Достоевском, которая стала слишком велика. Из нее получилось готовым одно большое эссе: “Эстетика романа”. Мне интересно, что вы на это скажете»¹. Речь шла о знаменитой «Теории романа», которая появилась в 1916 году в журнале «Zeitschrift fuer Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft» под названием «Теория романа. Философско-исторический опыт о формах большой эпики» и принесла автору европейскую известность. Лукач предварил эту публикацию таким вводным замечанием: «Нижеследующее изложение является фрагментарным более чем в одном отношении. Оно было написано в качестве вводной главы к эстетическому философско-историческому труду о Достоевском. Его сущностная

¹ Переводы фрагментов писем Лукача Эрнсту сделаны по изданию: *Lukacs Georg. Briefwechsel. 1902–1917 / Herausgegeben von Eva Karádi und Eva Fekete. Budapest: Corvina Kiadó, 1982.*

цель была негативной: очертить как под углом зрения литературной формы, так и под углом зрения философско-исторической соотнесенности последней тот задний план, от которого отделяется Достоевский как провозвестник нового человека, творец, образовавший новый мир, открывший в первый или второй раз форму, столь же новую, сколь и древнюю. Позитивный анализ его произведений и философско-исторического значения таковых мог бы, как я надеюсь, довести до полной очевидности посредством дополнительного контраста то, о чем здесь сказано лишь намеком. Мой призыв на военную службу вынудил меня прервать работу, и проистекающая отсюда неуверенность относительно того, когда может быть закончена эта книга, если она вообще будет закончена, побуждает меня предать данное исследование гласности в этой форме; ведь оно рассматривает, насколько это возможно в данном объеме, некий ограниченный предмет исчерпывающим образом. Даже если предлагаемому опыту, в силу внешних обстоятельств, недостает не только искомой систематической упорядоченности, но и, в некоторых местах, последнего лоска, я прошу тем не менее читателя не возлагать вину за это на меня одного и по возможности держаться при чтении позитивного и достигнутого: специфической проблемы данного фрагмента». При издании «Теории романа» отдельной книгой в 1920 году Лукач исключил это предисловие. Все сказано. Дальнейшее — молчание, заметил бы Шекспир. И Лукач молчал по поводу своей ненаписанной книги о Достоевском более полувека.

Материалы к этой книге и переписка Лукача с Эрнстом были обнаружены через 56 лет при довольно неординарных обстоятельствах. В 1973 году на глаза одному из служащих Гейдельбергского Немецкого банка попала небольшая, карманного формата, книжка Фрица Раддаца, вышедшая в свет в Гамбурге (1972) и посвященная известному философу и политическому деятелю Венгрии Георгу Лукачу, весьма популярному в интеллигентских кругах тогдашних обеих Германий, ФРГ и ГДР (хотя оценивавшемуся в них очень по-разному). Банковскому клерку пришла в голову неожиданная мысль: а не являются ли герой книги Раддаца и неизвестный персоналу банка клиент Георг фон Лукач, 7 ноября 1917 года положивший на хранение в сейфе Немецкого банка объемистый чемодан, но так за полвека с лишним его не истребовавший, — не являются ли эти Лукачи одним и тем же лицом?

После сличения биографических данных обоих Лукачей соответствующая служба Немецкого банка в Гейдельберге пришла к однозначному выводу: да, это один и тот же человек.

Попавшая в СМИ информация об этой находке и ее хозяйке, который к тому времени уже полтора года покоился в могиле, стала одной из сенсаций в немецкой прессе. В чемодане оказались ценнейшие источники, проливающие новый свет на биографию и творчество молодого Лукача в 1902–1917 годы: 1600 писем, записные книжки, дневник и рукописи произведений, которые не были завершены философом и не были знакомы ни с лупой исследователя и дешифровщика манускриптов, ни, тем паче, — с печатным станком. Наряду с этим главным ошеломлением для сотрудников будапештского Архива Лукача, куда все эти документы были переданы на хранение, была рукопись книги «Достоевский», которую Лукач стал писать сразу после начала Первой мировой войны. И работу над которой бросил (иного слова и не подберешь!) — бросил на полпути в 1915 году.

К этой рукописи по своему содержанию тесно примыкают письма Лукача к уже упомянутому Эрнсту. Два слова о нем. Пауль Эрнст (1866–1933) — немецкий драматург, актер, журналист, философ. В молодости был близок к германской социал-демократии и состоял в переписке с Энгельсом; в более поздние годы стал на консервативные позиции. Как драматург начинал в рамках немецкого натурализма, работал в русле, близком к Арно Хольцу, находился под влиянием Льва Толстого. В дальнейшем осуществил дрейф от натурализма — к неоромантизму, а после — к неоклассицизму. В годы Первой мировой войны сочувствовал великогерманскому шовинизму, что провело линию идейно-политического водораздела между ним и Лукачем, исповедовавшим резко антивоенные взгляды.

В письмах к Эрнсту Лукач неоднократно упоминал про книгу о Достоевском, над которой он работал в 1914–1915 годах, и затрагивал центральные для нее вопросы. В марте 1915 года Лукач пишет Эрнсту: «Я теперь наконец-то взялся за свою новую книгу: о Достоевском (“Эстетика” пока лежит без движения)². Книга, однако, будет чем-то намного большим, нежели только исследованием Достоевского: она будет содержать большие фрагменты моей — метафизической — этики и философии истории. Но об этом почти невозможно рассказать в письме: я очень охотно переговорил бы с Вами лично; специально в первой части обсуждаются многие вопросы эпической формы, и для меня было очень ценно обменяться с Вами мнениями об этом. Но что поделать? Как только появится

² Речь идет о систематическом трактате Лукача по эстетике, который он намеревался представить при своей габилитации в Гейдельбергском университете.

сколько-нибудь законченная рукопись, я пошлю ее Вам и буду просить Вас высказать свой взгляд на нее».

14 апреля 1915 года Лукач в своем письме разворачивает тему соотношения души и институтов, ключевую для рукописи книги о Достоевском. Отправляясь от мысли Эрнста о власти конвенций, Лукач отмечает: «В сравнении с действительным бытием власть институтов (*der Gebilde*), по-видимому, постоянно прибывает. Но мы, — для меня это переживание, связанное с войной, — не должны соглашаться с этим. Мы обязаны вновь и вновь подчеркивать, что тем не менее единственно существующим являемся мы сами, наша душа, что даже ее вечно априорные объективации (по меткому выражению Эрнста Блоха) — это лишь бумажные деньги, ценность которых зависит от их обмениваемости на золото. Разумеется, нельзя отрицать реальную власть институтов. Однако смертным грехом по отношению к духу является то, чем преисполнено немецкое мышление после Гегеля: метафизическое освящение любой власти. Да, государство — это власть, сила (*eine Macht*); но может ли оно поэтому быть признано в качестве бытия, в утопическом смысле философии: в сущностно деятельном смысле истинной этики? Мне кажется, что — не может. И я надеюсь в неэстетических разделах моей книги о Достоевском выразить против этого энергичный протест. Государство (со всеми проистекающими из него институтами) является силой; но силой являются и землетрясение или эпидемия. Землетрясение и эпидемия суть более непреодолимая сила, [чем государство,] ибо с ними мы способны бороться лишь механическими средствами, в то время как в случае государства в нашем распоряжении находятся этические средства (я, естественно, рассуждаю как философ и — что до меня — как этик; практическо-политический вопрос является крайне запутанным, о нем следует говорить, а не писать)».

В связи с обсуждением книг Бориса Савинкова (В. Ропшина) «Конь бледный» и «Воспоминания террориста» Лукач 4 мая 1915 года формулирует свою центральную идею о наличии двух разных этик, *первой* и *второй*: «Относительно государства (и прочих институтов объективного духа) стоило бы попытаться сблизить [наши] точки зрения при личной беседе. Когда вы говорите: “Государство есть часть самости”, — это правильно. Когда вы говорите: “Оно есть часть души”, — это неверно <...> Когда из самости делают душу, это не отвечает истине: вследствие такого шага “институты” приобретают вещьность и метафизичность, ибо всякое субстантивирование субъекта означает придание субстанциальности соответствующему объекту. А метафизической реальностью обладает только душа. И это никакой не солипсизм.

Проблема состоит именно в том, чтобы найти пути от души к душе. А все остальное — лишь инструментарий, лишь подспорье. Я считаю, что очень многие конфликты исчезли бы, если бы обеспечивался абсолютный приоритет этой области над производными областями (над правами и обязанностями, которые следует выводить из этически интериоризированных институтов). Не для того, естественно, чтобы сделать жизнь совершенно бесконфликтной, а с тем, чтобы конфликтом становилось лишь то, что ставит душу на распутье. Я отнюдь не отрицаю, что существуют люди, чьи души — по меньшей мере, отчасти — укладываются в объективный дух и его институты. Я протестую лишь против того, что эти отношения рассматриваются как нормативно существенные, что они выступают с претензией, будто каждый должен связать с ними судьбу своей души. (Поэтому я рассматриваю современную всеобщую воинскую повинность как самое мерзкое рабство, которое когда-либо существовало на свете.) Я вижу в книге Ропшина — понятой как документ, а не как художественное произведение — не картину болезни, а новую форму проявления старого конфликта между 1-й этикой (обязанности по отношению к институтам) и 2-й этикой (императивы души). Ценностная иерархия всегда претерпевает специфические осложнения, когда душа сориентирована не на себя, а на человечество, как это имеет место в случае политического деятеля, революционера. В этом случае, чтобы спасти свою душу, надо ею пожертвовать: исходя из мистической этики, надо стать жестоким реальным политиком и нарушить абсолютную заповедь “Не убий”, которая не несет в себе долженствования по отношению к институтам. В конечном счете речь идет об очень старой проблеме, которую геббелевская Юдифь сформулировала с особой четкостью: “И если Бог ставит между мной и моим деянием грех, то кем мне надо быть, чтобы от него уклониться?”»...

Прежде чем обращаться непосредственно к рукописи Лукача «Достоевский», стоит остановиться еще на одном существенном моменте: молодой Лукач и религия. Был ли он тогда религиозным, точнее, конфессионально религиозным человеком и мыслителем? Ответить на этот вопрос далеко не просто. Отец Лукача, еврей из Сегеда по имени Йозеф Левингер, в 1890 году принял христианство и свою фамилию переименовал на венгерскую: Лукач. В 1899 году он получил потомственное дворянство и прибавку к фамилии «фон». Таким образом, Георг Лукач унаследовал от отца дворянский титул и христианскую веру, в которой он был воспитан. Его еврейские корни стали иметь для него значение примерно после 1910 года, когда он увлекся хасидизмом, еврейской и христианской мистикой. Однако религи-

озным в тесном смысле слова молодой Лукач не был: скорее, по его собственному выражению, он был атеистом, который верит в Бога. В иудео-христианской традиции для Лукача были важны отчетливая постановка проблемы трансценденции, эсхатология и концепция Мессии и его второго пришествия. Когда Лукач в 1912 году объявился вместе с Эрнстом Блохом в Гейдельберге и стал в кружке Макса Вебера проповедовать свой «религиозный атеизм», Эмиль Ласк сочинил меткий афоризм: «Кто такие четыре евангелиста? Матфей, Марк, Лукач и Блох». Марианна Вебер в своих воспоминаниях пишет о молодом Лукаче как о подающем большие надежды философе, которого «лишили покоя эсхатологические надежды на пришествие нового посланника надмирного Бога»³. Религиозность молодого Лукача, поскольку о ней вообще можно говорить, носила философско-экспериментальный характер, характер подлежащей теоретической интерпретации метафоры или этического жеста. Обращаясь к иудео-христианской традиции, к еврейской и христианской мистике и апокалиптике, Лукач искал в них некие теологические модели, которые он мог бы секуляризировать в своей философской этике. Эсхатологическое событие, конец старого мира и старого времени и утверждение «нового неба и новой земли» молодой Лукач мыслил не как событие внутри мира, а как метафизическое событие, связанное с метанойей, умпеременной, метаморфозой, революцией души как главной и, по существу, центральной, наряду с трансценденцией, метафизической реальностью. В заметке № 101 в рукописи о Достоевском Лукач пишет: «Душа и Бог являются единственными реальностями, но они недостижимы для чистого познания, а достижимы и переживаемы благодаря (2-й) этике». Достойно упоминания то, что молодой Лукач примеривался и к социализму как возможному инструменту приближения конца света: «Пролетариат, социализм могли бы стать единственной надеждой, — писал Лукач в 1910 году. — Но вполне возможно, что несмотря на все, у социализма отсутствует религиозная сила, способная исполнить всю душу человека, та сила, которая в столь высокой мере была присуща первоначальному христианству»⁴.

На представления молодого Лукача о мировой ситуации наложили глубокий отпечаток раннехристианский и еврейский эсхатологизм, христианская и еврейская мистика, в том числе хасидизм, воспринятый Лукачем через призму Мартина Бубера (с которым Лукач состоял в переписке с 1911 по 1921

³ *Weber Marianne, Weber Max. Ein Lebensbild. Tuebingen. 1926. S. 474.*

⁴ *Siehe: Loewy Michael. Der junge Lukács und Dostojewski // Georg Lukács. Jenseits der Polemiken. Frankfurt-am-M.: Sandler, 1986. S. 26.*

годы), гностицизм Маркиона и Карпократа, концепция современной эпохи как «века законченной греховности» Фихте. Мировая ситуация в трактовке молодого Лукача окрашена ожиданием неминуемой гибели этого мира или эона, то есть века законченной греховности, в результате второго пришествия Мессии. В материалах к книге о Достоевском Лукач пересказывает работу Петера Беера об учениях иудейских религиозных сект, где говорится о знамениях, сопровождающих приближение Мессии: «Еврейство: Обращение: Все святое, что произошло из еврейской религии, должно вернуться в нее, прежде чем Мессия сможет прийти. Другой аргумент: Мессия не сможет прийти, прежде чем люди не станут или совершенно добродетельными, или совершенно греховными». То, что модерн есть век законченной греховности, является для Лукача вернейшим признаком надвигающегося конца света. Отсюда понятно, почему для Лукача ближе всего к Богу — атеисты.

Стоит отметить, что Лукач с великим философским энтузиазмом подхватил в ненаписанной книге о Достоевском постановку вопроса о возможности и путях постатеистической веры, имплицитную романам Достоевского. Вопрос о вере после смерти Бога, возвешенной Гегелем и Ницше. В набросках к книге «Достоевский»⁵, в заметке № 42, Лукач сделал тонкое, хотя небесспорное, наблюдение: «Атеисты (Ставрогин, Иван) всегда провозглашают воззрения Достоевского». В заметке № 40 Лукач фиксирует конструктивную роль атеизма и нигилизма в творчестве и мировоззрении Достоевского: «Различие между Достоевским и другими [писателями]: в том, что нигилизм является не убеждением, а переживанием <...> У Достоевского бог мертв — у других: разъяснилось заблуждение. Поэтому лишь у Достоевского благодаря атеизму нечто происходит (Базаров, Нильс Люне... они такие же, как всякий другой, — только не верят в бога)»⁶.

Отталкиваясь от Достоевского, Лукач проводит в заметке № 39 резкую черту, разделяющую русский атеизм и атеизм европейский: «Не существует никакого европейского атеизма, только русский (и буддистский). Следовало бы воспользоваться средневековым [способом] аргументации и сгруппировать

⁵ Здесь и далее ссылки на эту работу в соответствии с номером или индексом заметки даются в тексте по изданию: *Lukács Georg. Dostojewski. Notizen und Entwuerfe.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985; пунктуация автора сохранена.

⁶ Базаров, Нильс Люне — герои романов И. С. Тургенева «Отцы и дети» и Й. Якобсена «Нильс Люне».

атеистические аргументы, выделив среди них онтологические, физико-телеологические и моральные. Точно так же следовало бы центрировать всю проблему атеизма вокруг проблемы реализма (снова на средневековый манер: реализм = реализм понятий). Поскольку настоящий номинализм существует только в XIX веке (значение Фейербаха для России), имеется и точка отсчета во времени: в Западной Европе, однако, проблема осознается только как личная (эгоистическая) (Нильс Люне): может возникнуть лишь атеистическое понятие героя (он представлен в России Базаровым). Но это есть трагически-динамический тип и ведет к линии Геббель — Ибсен — Пауль Эрнст: как можно умереть без бога? (Ницше со своим сверхчеловеком здесь не более чем побочная линия рядом с геббелевско-гегелевской.) Достоевский же спрашивает: как можно так жить?⁷ (Иван, Алеша.) Или: что произойдет (в космическом, а не в человеческом смысле)?»

Эта разделительная черта между европейским и русским атеизмом важна для венгерского философа, ибо она позволяет отчетливее разглядеть, к чему ведет та или иная атеистическая позиция. В заметке № 10 Лукач отмечает в связи с Иваном Карамазовым: «Последнее колебание Ивана как типа атеиста: [колебание] между бытием и небытием Бога (атеисты этого типа верят в Бога; наверное, Кириллов представляет собой исключение). Отсюда как следствие небытия Бога [вытекает]: не новая мораль, а [постулат] “все дозволено” <...> Надо изобразить — намеком — нового, молчащего, нуждающегося в нашей помощи Бога и его верующих (Каляев), которые тоже считают себя атеистами». Террорист-эсер Иван Каляев как религиозный атеист, верующий в «нового, молчаливого, нуждающегося в нашей помощи Бога» — это предвосхищенная Достоевским и угаданная Лукачем ослепительно яркая фигура эпохи.

Уместно сказать несколько слов об «инкогнито» как категории 2-й этики Лукача. В заметке о Достоевском № 69 Лукач говорит об «агностицизме абсолютного», об «инкогнито идеи в явлениях». Он ссылается здесь на философа права Штала, который писал о том, что «господствующая и объединяющая сила человеческого общего состояния не соответствует идее». В разделе, озаглавленном «Категории 2-й этики», Лукач возвращается к понятию «инкогнито» (№ 128): «Инкогнито. “Все знамения двусмысленны” [Кьеркегор]». Далее: «Самоубийство как конец “абсолютно сокрытого” [индивида]. Здесь проблема Клейста: в инкогнито имеются уровни». И наконец: «Инкогнито Бога —

⁷ Без Бога.

оно не может устранить возможность скандала⁸. Запертость [Иисуса Христа] в инкогнито». О чем здесь толкует Лукач? О той странности в поведении Иисуса, вступившего на путь своего служения, про которую рассказывают Евангелия: теологи называли ее «мессианской тайной» Иисуса. Иисус хранил в тайне свое мессианское призвание, так что даже Иоанн Креститель был вынужден через своих учеников выпытывать признание о нем у Иисуса, своего крестника; Иисус запрещал рассказывать об этом призвании и своих чудесах распознавшим его ученикам; впервые Иисуса отождествили с Мессией и Сыном Божиим беды. Мнения экзегетов Нового Завета на этот счет разделились. Одни, как Мартин Бубер, признают наличие проблемы «мессианской» тайны, трудного перехода от сокровенности Мессии к его открытости: «Сперва удаленный из земной сферы, взятый Богом из жизненного состояния потаенности, затем, однако, вступающий в мессианскую открытость, а не в новую потаенность, Иисус должен прийти свыше, ибо одарен теперь иной, приводящей в осуществление план Божественного спасения властью, которой он прежде наделен не был»⁹. Другие, как Давид Флуссер, отрицают наличие проблемы «мессианской тайны»: «Содержание некоторых высказываний о грядущем Сыне Человеческом ясно показывает: Иисус не всегда высказывался о Сыне Человеческом как о “другом” — а если и высказывался, то вовсе не потому, что он хотел сохранить в тайне свое мессианское инкогнито. Скорее всего, он сначала ждал “другого”, но в конечном счете все более и более убеждался в том, что он сам — грядущий Сын Человеческий»¹⁰. Но как бы то ни было, молодой Лукач считал «инкогнито» той категорией, которая выражает специфический способ онтологической презентности абсолютного, абсолютных ценностей 2-й этики в этом мире, в этом эоне, которому они, ценности, уготовили неминуемую гибель. Дух «дышит, где хочет»: в рыбаках, проститутках, сборщиках налогов, кадровых военных, фарисеях и т. д.

Венгерский мыслитель, размышляя о «революционере как мистике» (заметка № R/a), обращается к текстам Фридриха Шлегеля, ссылаясь на следующее место: «Немногие революционеры, которые действовали во время революции, были мисти-

⁸ Реплика по поводу высказывания Кьеркегора: «Христос, богочеловек, может страдать и умереть за людей, но возможности скандала он не способен устранить».

⁹ *Бубер Мартин*. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 300.

¹⁰ *Флуссер Давид*. Иисус, свидетельствующий о себе. Челябинск: Урал-LTD, 1999. С. 138.

ками, как это свойственно лишь французам этого века. Они конституировали свою сущность и деяние как религию, и в будущем это покажется высочайшим назначением и достоинством революции». И Лукач в заметке № R/b отыгрывает революцию Маркса с помощью революции В. Ропшина (и Фридриха Шлегеля): «Проблема Ропшина: борьба 1-й этики (Розенштерн, Ипполит) и 2-й этики (Болотов, Сережа). Маркс: победа первой [этики]: борьба против Иеговы: развитие революционной идеи (отступление субстанции). Истинной жертвой революционера, стало быть, является (буквально): принести в жертву свою душу: из 2-й этики сделать лишь 1-ю. (Маркс: не пророк, а ученый.) Опасность: фарисейство (реальная политика). В другом случае: этический романтизм. Необходимое, но не повolenное преступление (Болотов и кучер, 338) — индивидуальное и коллективное преступление (Сережа Слезкин и Драгонер, 132). Неизбежный грех (246): нельзя (убивать. — С. 3.), но надо». Лукач оперирует здесь ситуациями и фигурами из книг Бориса Савинкова. Террорист под их, Савинкова и Лукача, пером предстает как «гностик дела», самый посвященный служитель нового, истинного Бога. Лукач заявляет без обиняков: «Святой должен стать грешником».

Как уже отмечалось выше, из смерти Бога и проистекающего отсюда подлинного — русского — атеизма возможны два следствия: во-первых, деятельность под лозунгом «все дозволено»; во-вторых, деятельность в русле «новой, мистической этики». Независимо от того, правильно или нет истолковал Лукач постулат «все дозволено», все, кто придерживается его на практике, являются преступниками. Нужно, однако, учитывать, что Лукач в материалах к книге о Достоевском использует не юридическое, а этическое и философско-историческое понятие преступления. Что значит, по Лукачу, быть преступником? Это значит, согласно заметке № 19, «идти до конца (взрывать “институты”, 2-я этика), совершать преступление (например, Рогожин — Мышкин)». Отсюда вытекает онтологическая, метафизическая значимость для венгерского философа криминального романа, к расцвету которого в XIX—XX веках был причастен Достоевский: «криминальный роман», по формуле Лукача, — это «прорыв в действительности» (заметка № 25). В криминальном романе происходит «выхождение из права и этики».

Лукач не отказывал преступлению и в этических импликациях. Преступника, террориста и революционера (двух последних в качестве «грешников поневоле») Лукач подводит под категорию «бунтаря», с ее романтической подоплекой (Байрон): «Периферическое в государстве как ослабление “признания” “закона” и “долг” “бунта” против него (дезертирство: эстетическое

отвращение), — пишет Лукач в заметке № 31 под рубрикой “Преступление”. — Поэтому государственный комплекс в целом может проходить по линии иеговического (естественный закон)¹¹. — Террорист как герой, чья сущность выражается в виде бунта против этого иеговического — но если вдруг борьба против Иеговы имеет своим центром нечто другое? (Иеговическое в системе права: русское понимание: преступник как “несчастный”; также критика юстиции в “Воскресении” Толстого»..) Венгерский мыслитель, однако, не ставит Толстого и Достоевского в один идейный ряд: «Русское понятие преступления, — пишет он в заметке № 64/а, — преступник — несчастный; б) законодатель как преступник: всякая пролитая кровь есть преступление (Раскольников — I, 422)¹². Это упразднение объективного духа: линия Толстого. Переосмыслить опыты Достоевского: преступление как метафизически сущее и очевидность сознания (лишь атеизм затуманивает это: невозможные преступления Мышкина — II, 29). Тем самым часть объективного духа становится абсолютным духом, — а другая часть тонет в бессущественности (подобно тому как у Толстого семья etc. становится природой)».

Стоит отметить специально, что оппозиция «иеговическое — люциферическое» оказала мощное воздействие на таких известных современников Лукача, как Эрнст Блох, Макс Вебер и Томас Манн, что совсем не отмечалось в нашей литературе. Блох писал о категории люциферического: «Люциферическое стало для Лукача излюбленной категорией, естественно, почерпнутой у нашего великого учителя Маркиона, жившего через 200 лет после Христа»¹³. Речь идет о великом гностике Маркионе Синопском (85 — около 160 от Р. Х.), создавшем совершенно оригинальную концепцию двух богов: бога мира сего — справедливого и деспотичного Иеговы — и неизвестного и чуждого благого Бога¹⁴. Что Лукач всерьез воспринимал эту концепцию, показывает его полузабытая статья

¹¹ Под «иеговическим» Лукач понимает все аналоги безжалостного и формального «Закона», который правоверные евреи возводили к своему Богу Иегове. Противоположностью иеговического в этике Лукача является люциферическое, отмеченное бунтом Люцифера против Иеговы.

¹² В подобных цитатах римская цифра обозначает раздел, арабская — фрагмент книги Лукача о Достоевском.

¹³ *Loewy Michael. Der junge Lukács und Dostojewski. S. 23.*

¹⁴ См. в данной связи: *Земляной Сергей*. Человек, который изобрел христианство. Историчность Иисуса, гностический миф о Христе и биографизм Нового Завета в перспективе экстремального христианства Маркиона из Синопа // Русский исторический журнал. Т. III. 2000. № 1–4. С. 383–465.

1916 года, где он заявляет: «Но что если все-таки есть какой-то бог? Что если умер только один бог, а другой, более молодого поколения, с другой сущностью и в других отношениях к нам сейчас приходит? Что если тьма нашей бесцельности есть лишь тьма ночи между закатом одного бога и утренней зарей другого бога? <...> Из этой двойственности возникли герои Достоевского: рядом с Николаем Ставрогиным — князь Мышкин, рядом с Иваном Карамазовым — Алеша Карамазов».

Лукач рассматривал люциферическое как «метафизическую нишу эстетического». Как отмечает Норберт Болц, по книге которого «Исход из расколдованного мира» я только что цитировал Лукача: «Люцифер означает энергию негативности в самом боге, направленную против закосневшего игровического, гностического наместника Сына Человеческого», то есть Мессии¹⁵. Из этого толкования люциферического исходила чета Веберов — Марианна Вебер точно так же, как и Макс Вебер. В частности, Марианна Вебер писала: «Для Лукача великолепие внутримирской культуры, прежде всего эстетической, означает нечто противобожеское, “люциферическую конкуренцию с деятельностью бога”»¹⁶. В знаменитой академической речи Макса Вебера «Наука как призвание и профессия» содержатся явственные аллюзии на Лукачев сюжет люциферического в искусстве: «Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли это царство искусства, может быть, царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против Бога»¹⁷. Разумеется, Макс Вебер лишь использовал ход мысли молодого Лукача в своих целях, но сама эта реминисценция чрезвычайно знаменательна. Тем более, что история рецепции Лукачевой идеи люциферического на этом не заканчивается.

Когда в 1924 году вышел в свет роман Томаса Манна «Волшебная гора», пропитанный живыми голосами еще не отгревшего времени, читатели-современники стали искать прообразы его главных героев, в том числе такого из ряда вон выходящего, как Нафта. Сегодня можно более или менее опреде-

¹⁵ Bolz Norbert. Auszug aus der entzauberten Welt. München: Fink, 1989. S. 16.

¹⁶ Karádi Eva. Ernst Bloch und Georg Lukacs im Max Weber-Kreis // Max Weber und seine Zeitgenossen. Goettingen und Zürich: Vandenhoeck&Ruprecht, 1988. S. 695.

¹⁷ Вебер Макс. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 720.

ленно утверждать, что когда Манн выписывал своего Нафту, он держал в уме своего знакомого д-ра фон Лукача. В романе устами Нафты и его антипода Сеттембрини вся европейская культура объявлена бунтом «люциферической мысли» против Бога, который будет, наконец, подавлен в грядущем мироустройстве: «Нафта заявил холодно и резко, что он берется показать, — и тут показал с почти ослепительной очевидностью, что церковь, как воплощение религиозно-аскетической идеи, внутренне очень далека от того, чтобы служить поддержкой и защитой всему, что хочет устоять, то есть светскому образованию и государственному порядку (иеговическому! — С. 3.), она, напротив, издавна и решительно провозглашала мятеж против этого; и всё, что мнит, будто оно достойно сохраниться, всё, что пытаются сберечь трусы, пошляки, консерваторы и мещане, а именно — государство, семью, светское искусство и науку, — всегда, сознательно или бессознательно, находилось в противоречии с религиозной идеей, с церковью, исконным стремлением и неизменной идеей которой является уничтожение всех земных установлений и перестройка общества по образу идеального коммунистического града Божиего» (Томас Манн, «Волшебная гора»).

Путь к граду — революция. В заметке под № R/c Лукач набрасывает очерк «этики революции». Каковая, как было выяснено выше, внутренне отмечена борьбой между 1-й и 2-й этиками:

«1) должно ли мне пожертвовать самим собой?

2) Юдифь:

а) кто такой Бог?

б) что такое деяние? Очевидность греха: только тому, для кого убийство — грех, дозволено убивать.

3) требование этического минимума.

4) проблема политики: в этике — трансценденция, в политике — действие.

5) абстрактное добро (любовь к человечеству): Люцифер и Параклет (Сатана и Спаситель. — С. 3.). Чернышевский о сострадании (Масарик — II, 48).

6) насилие: вечный мир как идеал; однако терпеть можно только желательное состояние. Проблема: имеет ли внешнее преобразование мира этическую ценность (трагедия Маркса как пророка). Отношение этики к иеговическому.

7) очевидность веры:

а) незнание доктринера;

б) знание в *credo quia absurdum* (еретик).

8) отступление сущности из объективного духа; упразднение лжи. Михайловский: «Чувство личной ответственности

за собственное общественное положение” (Масарик — II, 172). Отсюда: революция как долг (марксизм).

9) нельзя действовать без греха (но и недеяние есть деятельность = грех) [;положение:] Утверждение иеговического (против Толстого). “Собственный” грех (жертва чистоты).

10) совершенная прозаичность (Болотов как романтик, 232). Нам не дано знать, 133, 247, 339».

В заметках Лукача к книге о Достоевском, как явствует из вышеизложенного, время от времени мелькает Карл Маркс. Маркса молодой Лукач расценивает как пророка 2-й этики, логикой истории отброшенного к 1-й этике. Сила Маркса состояла в том, что он открыл новый фронт «борьбы с иеговическим» (№ R/b): «Абсолютная дезиллюзионизация; всякая реализация тормозит борьбу; всякое трансцендирование (к Параклету) сдерживает движение к законченной имманентности (возможность действительной трансценденции): стало быть, играет на руку иеговическому, является “опиумом народа”. (Поэтому Маркс ставит знак равенства: блаженство = счастье = иллюзорное счастье). Программа: дезиллюзионизация». И Лукач цитирует работу Маркса «К критике гегелевской философии права», которая известна у нас в неточном переводе: «Критика религии разочаровывает человека, чтобы он мыслил, действовал, формировал свою действительность как разочарованный, пришедший в рассудок человек, чтобы он двигался вокруг самого себя и своего действительного солнца». Однако Маркс обратился к политике, а для молодого Лукача остается под вопросом, «имеет ли внешнее формирование мира этический смысл». У 2-й этики иное «отношение к иеговическому», чем у политизировавшегося марксизма: в этой политизации состоит «трагедия Маркса как пророка» (№ R/c). «Революция как долг (марксизм)» — вот в чем камень преткновения: 2-я этика ничего не знает о долге. Тем не менее в борьбе с иеговическим Маркс является союзником: «Возможность познания истинной структуры объективного духа, — отмечает Лукач в заметке № 59, — должна быть содеяна с философско-исторической позиции; в этом заключается значение Маркса».

Было бы опрометчиво полагать, что эти глубокие и оригинальные этические рефлексии не найдут себе выхода в более поздних произведениях Лукача, не вплетутся каким-то образом в ткань его философских раздумий на темы «креста революционеров», «морали и политики», «тактики и этики» (так называлась одна из первых книг Лукача-марксиста). Понять, в чем состоял этот крест, дают возможность воспоминания старого коммуниста Йозефа Лендела, довольно критично на-

строеного по отношению к Лукачу. Лендел повстречался с так называемыми «этиками», то есть группой людей, пришедших вместе с Георгом Лукачем в коммунистическую партию, в начале 1919 года. «Помимо товарища Лукача, — сообщал Лендел, — главную роль играла Елена Андреевна Грабенко, жена Лукача, бывшая эсерка. Прямо или косвенно они прихватили с собой из Гейдельбергского университета философию немецкого мистика Фихте, датчанина Кьеркегора, преимущественно Гегеля и немножко социологии Макса Вебера, смещав все это с воззрениями Маркса». Лендела призывали «наконец-то прочесть “Братьев Карамазовых” Достоевского. Это-де намного глубже, чем Толстой! Прежде всего, я должен был прочесть речи старца Зосимы о “долгом подвиге”, ибо такой подвиг есть нечто большее, чем смерть за какое-то дело. Умереть, твердо и смело совершить нечто великое — это легко. Но следует попытаться жить, как святой! — Я прочитал речи старца; прекрасно, великолепно; но как это касается меня? — Когда я затем я узнал, что за проблемы обсуждаются в кружке Лукача, я буквально открыл рот и глаза. Вот одна из проблем: “Мы, коммунисты, как евреи. Наша кровавая работа состоит в том, чтобы распинать Христа. Но эта греховная работа есть вместе с тем наше призвание; только через смерть на кресте Христос становится Богом, и это необходимо, чтобы спасти мир. Значит, мы, коммунисты, берем на себя грехи мира, чтобы спасти мир”». А вот одна из иллюстраций к этим тезисам, приводимых в книге: в 1919 году, будучи политкомиссаром одной из дивизий венгерской красной армии, Лукач лично отдал приказ о расстреле каждого шестого солдата из дезертировавшего батальона.

Когда в 1919 году развернулась международная кампания в защиту Лукача, эмигрировавшего после поражения Венгерской революции в Австрию, которого власти Вены намеревались выдать белым властям Будапешта, что означало для него верную смерть, Эрнст Блох опубликовал в журнале «Die weissen Blätter» (1919, № 6) статью «Спасите Лукача». В ней он говорил о Лукаче как о моральном гении, в книге которого о Достоевском он видел внутренне совершенно очерченное главное произведение, которое должно стать его «Этикой». Широкой и строгой, как произведение Спинозы, но с еще большим правом на это превосходящее всякую дисциплинарность название: «Лукач в теории пройдет до конца тот путь, который ему показали Толстой и Достоевский». В каком-то высшем смысле это произошло.

Лучшая ученица Лукача, ведущая представительница «Будапештской школы» Агнеш Хеллер писала в своей статье

«Лукач и святое семейство»: «Главной задачей Лукача была не эстетика, а этика. Он хотел возвести стену, разделяющую истинное и ложное, чтобы суметь различать между добром и злом. Одновременно он разделял точку зрения Адорно (и Бен-ьямина), что современная философия должна стать философией искусства и найти прибежище в единственном дефетишизирующем опредмечивании, дабы избежать морального застоя нашего столетия, исчезновения коллективной нравственности»¹⁸. Философия искусства, эстетика была для Лукача ключом к этике, хотя дважды он брался за написание систематического труда по этике: в 1914—1915 годах и в конце 60-х годов XX века.

* * *

Некомментированные фрагменты рукописи «Достоевский». Перевод с немецкого сделан по изданию: *Lukács Georg. Dostojewski. Notizen und Entwuerfe* / Hrg. von J.C. Nyiri. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.

Абрис (Aufriss):

Вариант В.

Учреждение

Одиночество

Возмущение

II

1. Учреждение.

а) бессмысленная закономерность — государство как вторая природа. Выданность (Камень Маркса — и Спинозы) — элиминация (Vergeben) понятия субстанции;

физикотелеологическое доказательство онтологическое доказательство небытия Бога.

б) мораль учреждения: «станет лучше». Социализм — все люди;

моральное доказательство (против христианства).

2. Одиночество.

Понятие свободы как приуроченности.

Абстрактный человек и его мораль.

Его реальность. Солипсизм.

¹⁸ Georg Lukács. Jenseits der Polemiken. Beitrage zur Rekostruktion seiner Philosophie. Frankfurt-am-M.: Seidler. 1986. S. 154.

Проблема реальности.

3. Возмущение.

Абстрактный идеализм и его (трагические) последствия.

Все дозволено. Проблема терроризма.

III

Трагедия Германии. Концовка к II:

Нищета духа.

Русская мистика.

Непонимание самого себя Достоевским: (История жизни):

а) все люди;

б) Достоевский и христианство.

Заметки и наброски:

87

Достоевский и Данте: вторая этика как априори формообразования в эпосе. Совершенно своеобразное местоположение обоих: обратное, чем у прочих (Данте и образовательный роман). Контраст обоих. (Также: выпадение из развития — другой пример: Сезанн и импрессионизм.)

88

Философия истории 2-й этики: сравнение Данте и Сервантеса с Достоевским. 2-я этика не имеет более узких содержаний (взаимосвязь с Грецией, иерархией и адекватной системой). Все должно быть разбито — из-за возможности люцифериически-иеговического. Потому — только сегодня новое содержание (в книге: глава об атеизме перед 2-й этикой; но Достоевский сам себя не знает). Байрон.

89

Данте. Психология души: Фосслер — 176 и далее. Отделенная от тела душа познает себя непосредственно, как ангелы (Штекль — II, 605).

94

Роман и эпос. Не возникает ли роман из отъединения (Vereinsamung)? Илиада — Одиссея — Дон Кихот. Серая Сибилла Гете.

(Вывести отсюда прозу и стих: Германн и Доротея).

Различие чисто метафизического одиночества драмы (1-я этика как «носитель», «символ» 2-й этики) и земного и зримо-го одиночества романа. Поэтому борьба этик и тоска души в романе. Здесь должны быть постигнуты обе формы: нетрагическая драма и Данте — Достоевский.

Эпос: природа; роман: общество. (Место религии: Индия, Данте.) Толстой как эпик в сравнении с Флобером (проблематик). «Природа» у Гете является общественной (избирательные средства). Проблемы трансценденции!

Критика конвенции у Толстого.

Новеллистический дар у эпика.

Профессия и Duree.

При переходе к Толстому от Гете — Нильс Люне.

Романы о разочарованных иллюзиях. Дон Кихот как прототип. (Наверное, формально: возникновение из романа приключений; однако «новизна», без аналогий до Достоевского. Qu. — D. Как противоположность. Буддийский нигилизм Толстого как концовка: Толстой совершенный европеец в этом смысле, к этому также как контраст: Европа Достоевского.)

99

Царство Божие в вас. Душевная субстанция (вторая этика) мира Достоевского обуславливает то, что состояние спасенности (Erloestheit) дано как жизненная проблема; во всяком другом поэтическом создании ищут свою душу — поэтому эмпирический мир наличествует неустранимым образом. У Достоевского он виден как бы сквозь туман: его мир есть мир этического солипсизма. Поэтому: тоска по всеобщему прощению (ибо в этом случае был бы преодолен и солипсизм): man erlebt: лишь один шаг, лишь одно движение — и туман рассеется; и если это невозможно, то ненавидят либо других, либо себя, в зависимости от того, как ощущается причина. Очень сильно — Ипполит. Как позитивное мировоззрение: умерший брат старец Зосима.

45

Мистика безбожности.

62

Аксиома государства, что все люди злы (Макиавелли, Фихте).

Об объективном духе. Имеет место дилемма субстанциальности: душа или государство (объективный дух). (Сформировать соответствующие понятия о боге.)

Объективный дух: VI.

<...> Возможности.

а) Я совершенно иллюзорно — объективный дух: Я не существует — Индия.

б) Я познано — дефинировано, исходя из объективного. Адекватная философия и полис — греческое — немецкое (здесь априорно продемонстрировать, почему из Афин получается Рим, из Германии — Пруссия. — Люциферическое).

в) Я непознаваем, но субстанциально существую; объективный дух методологически экзистентен — русское — еврейское.

(Шелер).

Против продуктивности рассудка (466–468). Снова: естественный человек: юмовская природа и гоббсовский человек нуждаются в синтезе. Гречизм Шелера: и проекция 2-й этики перед первой. Конечно, «душа» изначально «дана» (с материальными — и только с материальными априорностями) — но эта «данность» принципиально отлична от всех других.

Шелер не способен понять (верное) учение Канта о сферах 1-й этики — а у Канта вообще нет никакой 2-й этики.

<...> Кант как 1-я этика — V, 179 (Фихте. Сочинения: Имеет место концепция, в которой «мир рассматривается как закон порядка и равного права в системе разумных существ <...> Закон для этого мировоззрения является первичным, тем, что наличествует, *есть* как единственно истинное, и благодаря чему все прочее, что наличествует, наличествует впервые. Свобода и человеческий род для этого мировоззрения есть нечто вторичное, что присутствует просто потому, что в свободе закон необходимо полагает свободу и свободные существа: и единственным основанием и доказательством самостоятельности человека в этой системе является открывающийся в его душе нравственный закон. Наконец, чувственный мир является для него

чем-то третьестепенным; он есть не что иное, как сфера свободной деятельности человека, и только; он существует только потому, что свободная деятельность необходимо полагает объекты этой деятельности. В плане вытекающих из этого воззрения наук сюда принадлежит не только правоведение, устанавливающее юридические отношения людей, но также обыкновенное учение о нравах, которое исходит из того, что каждый не причиняет другому ничего неправомерного, и что каждый не делает ничего противоречащего долгу независимо от того, запрещено ли это категорическим законом государства или нет. Нельзя привести примеры данного воззрения на мир, почерпнутые из обыденного жизнепонимания, поскольку последнее, коренясь в материи, даже не поднимается до такого воззрения; но в философской литературе таким примером является Кант, если проследить его философское поприще не далее “Критики практического разума”, самого показательного и последовательного образчика указанного воззрения — подлинный характер этого способа мышления, который выше мы сформулировали следующим образом, что реальность и самостоятельность человека доказуемы только благодаря правящему в нем нравственному закону и что только благодаря последнему он сам по себе становится чем-то, *Кант* выражает теми же самыми словами») — 2-я этика. Платон—Якоби — там же, 182 (Фихте вводит точку зрения, «закон» которой, в противоположность вышеозначенному, «является не просто *упорядочивающим* наличное законом, но, напротив, *созидающим* новое и попросту неналичное, внутри наличного, законом <...> Экземпляры подобного воззрения встречаются в человеческой истории, — правда, они различимы лишь для того, у кого есть глаз для их открытия. Только благодаря более высокой моральности и благодаря ее поборникам в мир пришла религия, и в особенности христианская религия, пришли законодательство и культура, пришло все хорошее и достойное уважения, чем мы обладаем. В литературе, помимо поэтов, обнаруживаются, распыленно, немногие следы этого воззрения: среди древних философов некоторое понятие о нем, наверное, было у Платона, среди новых Якоби порой блуждал в этом регионе»). Якоби против Фихте в защиту 2-й этики («Закон сделан ради человека, а не человек ради закона»). Якоби о Боге и 2-й этике: «Человек находит Бога, так как вместе с Богом он может найти себя; и сам он для себя является неисповедимым, так как для него необходимо неисповедимым является существо Бога».

С. Франк. Единство существенной души. Но оно определяется панлогически (содержательно), а не онтологически, поэтому истина становится парадоксом. Ослабляется тезис:

«Существует только одна добродетель и один грех»; не происходит ухода от действительности, ведь ее содержания упорядочиваются в соответствии с категориями 2-й этики, в то время как они (в крайнем случае) должны относиться к ней аллегорически. Здесь возникает нужда в гегелевском упразднении принципа исключения противоречий: Россия.

Иеговическая проблема: «Бог и его благодать суть всемогущие сила и воля, которой никто не способен противостоять. Но он желает не всего того, что он может. Он способен был бы всех нас в одно мгновение сделать блаженными или умертвить, испортить во плоти. Но он этого не желает. Первое запрещает ему его доброта. Второе — его *справедливость*».

175

<...> Трагизм в том, что идейный мир 2-й этики может быть колеблющимся или обманчивым: социология у Достоевского. Но никогда не предпринимается ни малейшей попытки из опасного приключения 2-й этики вернуться в 1-ю (как, например, у Ибсена). Достоевский не является революционером, он не знает потерянного рая.

195

Еврейство. Обращение: Все святое, что пришло из еврейской религии, должно в нее вернуться, прежде чем мессия сможет прийти <...> Другой аргумент: мессия не может прийти до тех пор, пока люди станут либо совершенно добродетельными, либо совершенно порочными. Отпадение в величайший грех, ergo...

128

Категории 2-й этики:

Отчаяние «непосредственного здоровья духа не существует вообще» (Кьеркегор. Болезнь к смерти) — понятие философско-исторически! (Взаимосвязь с проблемой реальности.)

Конкретное находится по ту сторону конечного и бесконечного.

Самоубийство есть преступление против Бога, что видел Кириллов. — Наряду с этим, однако, самоубийство как финал «абсолютной потаенности». Здесь возникает старая проблема Клейста: существуют ступени инкогнито.

Смертный грех. «Христос хотел быть униженным» (Кьеркегор).

Философия истории 2-й этики:

Кьеркегор о монастыре: «Достоинны рассмотрения два пути: безропотного рассеяния и отчаянного напряжения: путь к зоопарку и путь к монастырю».

Судьба и каузальность

Судьба и каста

<...> Эрос как люциферическая этика

Верность

Отпущение грехов

Этика незнания

Структура люциферической этики

Форма иеговического

Отстояние души и этическая типология

Этическая типология и иеговическая опасность

Проблема...

Этическое долженствование метафизического незнания

(Кант — Кьер.)

<...> Любовь

Уважение как этический анамнезис

Раскаяние

Удивление: люциферическое (Иуда, Никодим — Кьеркегор. *Einübung*). «Кто, собственно, может, если он сколько-нибудь знает людей, сомневаться в том, что Иуда был поклонником Христа. Но тот, кто является поклонником, совершенно верно становится предателем. Ибо так же легко, как звезды, легко вычислить то, что тот, кто в отношении к истине был только поклонником, когда приходит опасность, становится предателем. “Поклонник” лишь мирским и эгоистичным образом влюблен в великое. Священная история сохранила нам рассказ еще об одном поклоннике — Никодиме» (Кьеркегор).

Вера — любовь — надежда. Надежда (пророк): трансцендентность. Но откуда отчаивающийся знает о любви и добрый об отчаянии.

Первая этика как искус

Солипсизм

Конститутивное игнорирование

Логическое самоубийство

Обходной путь и благодать

Опасность (метафизически)

Смертный грех

Жертва

Парадоксальность доброты

Счастье и блаженство

Страдание: всегда по иеговическим мотивам: поэтому оно устранимо (старая теория... как ответ) — но у всякого глубоко-

го человека: эссеистично, страдают не из-за чего-то, но по поводу чего-то. Эта эссеистичность есть догадка об истинном, призывающем мессию страданий (это — в этической демократии / снятие иеговических «мотивов» / ясно выступит на свет божий). — Также здесь: Европа и Россия. С одной стороны: Данте — Кьеркегор; с другой «взятая на себя страдание»; Дмитрий из-за «дитяти» идет в Сибирь.

135

...«Доброта» есть реляционное понятие и применяется к Богу лишь в той мере, в какой он становится «Отче». Не изобличает ли себя здесь немецкий дух?: полная изоляция как единственно существенное. Не существует ли другой (русской) доброты, которая не является реляционной?

138

Категории 2-й этики:

Конкретное.

Действительность. Единство возможности и необходимости.

Грех. Важность его определения «до Бога» (масштаб и цель). Но — всякий ли грех «до Бога»? Или грех есть категория 2-й этики и все остальное (на этом уровне) является несуществующим?

Вера.

Противоположностью греха является вера.

137

Категории 2-й этики, II:

Справедливость не фигурирует. (Аглая и Лиза у Достоевского — обращение Гамлета к Полонию. Нагорная проповедь снимает — несмотря на противоположное представительство — справедливость, чтобы на ее место поставить доброту.) Резче всего: Мф. V, 38–40, также «Не судите» — VII, 1 и далее снимает справедливость. Метафизически вся судьба теодицеи (и ее противоположности) зависит от того, должно ли справедливости приписывать субстанциальную валентность (справедливость Штала есть справедливость идеи, общая для теологии и права). Доказать, что не только параклетическая, но и люциферическая 2-я этика должна трансцендировать справедливость (мудрец, трагический герой, интеллектуальная любовь к богу — unerwidert!) — преисподняя как необходимое следствие

справедливости (и проза пургатория): справедливость и первородный грех: неразрешимость: каждый должен быть проклят. Предопределение: Бог как фатум (благодать и справедливость несоединимы). — Наказание: уничтожение или страдание возмутителя. Уничтожение: манихейство. Страдание: дилемма: преисподняя-пургаторий: ужасы или проза: неопасно или безнадежно (справедливость есть фатум: естественный закон мирового процесса / регулятив переселения душ / а) воспрепятствование прорыву благодати; б) воспрепятствование ложному прорыву спасения. Фатум стоит — как власть — выше бога / естественная закономерность в греческой концепции *hybris*).

<...> Нигилизм «доброе» человека по аналогии Христос: Петр как утес: Мф. XVI, 18. Предательство: Мф. XXVI, 75; Ин. XIII, 38; XVIII, 12–27.

Божественность доброты.

Низости других <...> Только Христос не рассматривает это как провал — и строит свое царство на таком таинстве. То есть: двойное конституирование, игнорирование Иеговы: 1) как заповедание людям в отношении внешнего мира (Богу Богово, кесарю — кесарево), 2) как отвлечение от иеговического в человеке.

141

Метафизическая действительность. По ту сторону континуальности и дисконтинуальности. Глубина Бергсона в его отказе от элеатства <...> «История» как сущность действительности (поэтому «невозвратимое» в составе «прошлого»; хотя само свершающееся не имеет метафизической действительности, сущность, которую видят однажды и теперь, не является одной и той же; между тем произошло нечто «непреодолимое». Только поэтому исчезает прошлое: так как приходят в иной (сам по себе столь же мало метафизичный) пласт жизни (Павел, старец Зосима). Континуальность гетерогенных, метафизических моментов (этическая и философско-историческая).

Переселение душ.

1. «живут только раз»: как этическая проблема...

2. «интерес» к «спасению»: западноевропейский вопрос.

По-русски: откуда неспасенность: вообще не ставить вопрос.

Но переселение душ есть (за исключением для «посвященных») лишь «утешительная песнь». Этика, стало быть, — только регулятивна (как всякая метафизика — сказано против теософии с иеговизмом ее учения о карме).

Додумать до конца иеговическую метафизику! Туберкулез, силовое государство: все это в одинаковом отдалении от Бога (с одной стороны, месть, с другой, — Франциск Ассизский, Кириллов и старец Зосима). Победитель обретает право. Государство как организованный туберкулез; если бы бактерии чумы организовывались, они основали бы мировую империю. — Две возможности:

1) победитель приобретает право: победа и есть смысл.

2) все наличествует для возвеличивания некоего (не справедливого и не доброго) Бога (Кальвин). — В обоих случаях: отрицание конструктивности человеческих ценностей; прежде всего души.

Христос Иегове: уничтожать сорняки только при урожае. Мф. 23, 24–30, 37–43. Зло не сотворено Богом (Отцом): 23, 39; 15, 13.

Согласно Карпократу, Иегова (глава ангелов нижнего неба) не знал о высших небесах.

Люцифер и методология: категория восходит лишь к Адаму (старая метафизика иррационального). Лишь искусство к Люциферу. Поэтому оно: критичнее, чем все другие (более глубокий предмет), рефлексивнее: нужно достигать меньшего. Отсюда своеобразный теофанический характер искусства. Оно не подвержено процессу (отступление субстанции при приближении к Страшному Суду). По-другому сверхисторично, чем другие области. — Двойной порок.