

*С.Н.Земляной*

### **Доброта как эсхатологическая категория. 1-я и 2-я этики в переписке Георга Лукача и Пауля Эрнста**

Обсуждаемая в переписке 1915 года между Георгом Лукачем и Паулем Эрнстом (о них позже) тема философии морали или этики как философии: а именно соотношение между 1-й и 2-й этиками, основанной на интериоризации институциональных требований государства и общества этикой долга и обязанностей, с одной стороны, и этикой, основанной на «императивах души» (Лукач), — эта тема сегодня философски интересна и значительна с нескольких точек зрения. Во-первых, в той или иной форме, с теми или иными вариациями эта тема важна для всех цивилизаций и культур, может быть, за исключением китайской (в христианстве эта тема предстает как соотношение между ветхозаветной этикой Закона и новозаветной этикой благодати). Между тем в России не изучен сам требуемый для освещения поставленных в помянутой переписке проблем материал: прежде всего, сама эта переписка, а также другие открытые в 70-е гг. и опубликованные в 70–80-е гг. прошлого века тексты и источники к ним Лукача того же периода, в первую очередь — заметки к ненаписанной им, но крайне важной для понимания его творчества книги о Достоевском. Во-вторых, изучение этого материала показывает, что более полно раскрыть философский потенциал русской классической культуры стремились не только отечественные мыслители Серебряного века, но и первоклассные западные умы того же времени. В-третьих, здесь мы воочию можем видеть таинство превращения некоторых мотивов этической рефлексии, проходящих через тысячелетия развития многих культур, в писанную этику с колоссальными философ

скими притязаниями. В-четвертых, суть этой этики как онтологии человеческого существования (души как подлинной реальности и ее рещающих категорий) оказалась созвучной всему XX веку.

### **Исторический контекст**

Несколько слов о spectacularных обстоятельствах открытия упомянутых текстов Лукача, включая его переписку с Эрнстом. В 1973 году на глаза одному из служащих Гейдельбергского Немецкого банка попала небольшая, карманного формата книжка Фрица Раддаца, вышедшая в свет в Гамбурге (1972 г.) и посвященная известному философу и политическому деятелю Венгрии Георгу Лукачу, весьма популярному в интеллигентских кругах тогдашних обеих Германий, ФРГ и ГДР, хотя очень по-разному в них оценивавшемуся. Банковскому клерку пришла в голову неожиданная мысль: а не являются ли герой книги Раддаца и неизвестный персоналу банка клиент Георг фон Лукач, который 7 ноября 1917 года положил на хранение в сейфе Немецкого банка объемистый чемодан, но так за полвека с лишним его не истребовал, — 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 хозяине, 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 гг.: 1600 писем, записные книжки, дневник и рукописи произведений, которые не были завершены философом и которые 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.

Переписка Лукача и Эрнста после ее опубликования в 1974 году (Paul Ernst und Georg Lukacs. Dokumente einer Freundschaft. Hrsg. von K.A.Kutzbach, Paul-Ernst Gesellschaft. — Duesseldorf, 1974) стала предметом исследований многих теоретиков, породила международную литературу. Что до самих авторов анализируемых тут писем, Лукач (1885–1971) у нас более или менее известен, он жил в СССР, был сотрудником Института философии и защитил здесь свою вторую докторскую диссертацию. Полезно для дальнейшего обозначить некоторые вехи его жизненного пути в 1907–1915 гг. В 1906–1907 гг. Лукач лично знакомится с Георгом Зиммелем, в 1908–1909 гг. находится в Берлине, где в университете Фридриха Вильгельма слушает его лекции; посещает частный семинар Зиммеля на его квартире и становится одним из высоко ценимых Зиммелем учеников последнего; в 1909–1911 гг. Лукач вновь в Берлине у Зиммеля, но больше занимается неокантианской и феноменологической философией (Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Гуссерль). В 1911 году Лукач перебирается во Флоренцию, где живет как свободный художник. В 1912 году Лукач — уже в твердыне юго-западного неокантианства Гейдельберге, где слушает лекции Виндельбанда и Риккерта и входит в знаменитый кружок Макса Вебера (Тённис, Зомбарт, Альфред Вебер, Виндельбанд, Риккерт, Трёльч, Бубнов и др.) в качестве его выдающегося представителя. Попытка Лукача реабилитироваться в Гейдельберге не увенчалась успехом.

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, был близок к Арно Хольцу, находился под влиянием Льва Толстого. В дальнейшем осуществил дрейф от натурализма к неоромантизму, а от него — к неоклассицизму. В годы первой мировой войны был близок к велико-германскому шовинизму, что провело линию идейно-политического водораздела между ним и Лукачем, исповедовавшим резко антивоенные взгляды.

Следует отдавать себе отчет в том, что проблемы переписки Лукача и Эрнста о 1-й и 2-й этиках не могут быть адекватно поняты без привлечения к их рассмотрению, с одной стороны, их предыстории в раннем творчестве Лукача, с другой — вне контекста работы Лукача над книгой о Достоевском. Начну с предыстории.

## Дуализм души и жизни

Лукач прошел школу немецкой «философии жизни»: Вильгельм Дильтей был в его глазах непревзойденным мастером «наук о духе», у Георга Зиммеля, повторяю, Лукач прошел школу в Берлинском университете. В идейном русле «философии жизни» складывались основные понятия Лукачевой метафизики, его философии высокой культуры и искусства, которая нашла свое первое выражение в книге «Душа и формы» (1911), восхитившей Томаса Манна, и в сборнике статей «Эстетическая культура» (1913). Ученик Лукача Дердь Маркус в статье «Душа и жизнь. Молодой Лукач и проблема «культуры»» отмечает: основополагающими категориями «философского, метафизическо-экзистенциального анализа являются для Лукача понятия «жизни» («обыкновенной» жизни, «души» и, коррелятивно с этим, понятие «действительной», «живой» жизни) и «форм». *Жизнь* — это прежде всего «мир механических, равнодушных к нам сил» [Лукач — С.3.], мир косных, чуждых человеку формообразований (институтов и конвенций); некогда они, будучи направляемы целями и рассудком, были созданы *душой*, но потом стали и становятся в силу необходимости чисто сущими, внешними силами». Стали и становятся «второй природой», которая, как и первая, определяется в качестве совокупности познанных, чужеродных смыслу закономерностей. Этому понятию «жизни» соответствует не только тип социальной, межчеловеческой объективности, но и приуроченная к ней субъективность. «Эмпирический индивид обыкновенной жизни [в понимании молодого Лукача — С.3.] одинок и изолирован; в потемках он неустанно ищет путь к Другому, но вследствие конвенциональности форм общения никогда не может найти этот путь, и также поэтому он является человеком, переживающим лишь периферически. В этой жизни возможны только два основных типа поведения: или человек погружается в мир конвенций и тем самым утрачивает свою подлинную личность, или он убегает от гнета иррациональных внешних потребностей в чистую душевность»<sup>1</sup>.

Напротив, подлинным бытием для Лукача обладает душа. В метафизическом разрезе она является субстанцией человеческого мира, творящим и образующим принципом всякого общественного института и всякого культурного явления. Душа есть

аутентичная индивидуальность, то «ядро», благодаря которому всякая личность становится абсолютно неповторимой и незаменимой, обретает собственную ценность. Как полагает Дьердь Маркус, «острый дуализм «жизни» и «души», неподлинного и подлинного бытия составляет, по-видимому, самый характерный момент в философии молодого Лукача»<sup>2</sup>.

Категория «обычной», неподлинной жизни становится у Лукача синонимом *отчуждения*, а само отчуждение — сущностной чертой человеческого существования, которая яростно им отрицается, но оказывается метафизической непреложностью. Данную концепцию отличает от «классической» философии жизни Дильтея и Зиммеля, отождествлявшей творческую субъективность, «душу» — с иррациональным потоком переживаний, *артикулированный антипсихологизм и антирелятивизм* Лукача: «душа» для него не сводится к «переживаниям», это есть высшая ступень развертывания присущих каждому индивиду волевых потенций, его способностей и «душевных энергий». *Душа — это то, чем человек может и должен стать, дабы обрести свою личность.*

Категория возможности занимает одну из ключевых позиций в философской концепции молодого Лукача. Коль скоро аутентичная жизнь выступает как активное проявление души человека, как ее выражение в действиях, в самоосуществлении неповторимой личности, *концентрирующем всю жизнь в одно единство*, то само это самоосуществление означает одновременно *достижение чего-то надличного*, что уже находится за рамками чистой индивидуальности. Самоосуществление есть претворение возможности жизни, возможности человека — в деяние, в факт, которые не способен повторить никто, но которые для каждого являются нормативными и образцовыми. «Таков путь души: отринуть все, что не есть действительно ее, сформировать душу как действительную индивидуальность; но сформированное перерастает чистую индивидуальность. Поэтому такая жизнь является образцовой. Это так, ибо реализация одного человека знаменует собой возможность реализации каждого человека» (Георг Лукач. «Эстетическая культура»)<sup>3</sup>. Лишь из этого экзистенциального экстремизма, из этой форсированной борьбы души с жизнью может произрасти нечто, в чем индивид достигает настоящей всеобщности, вечной всечеловечности и абсолютности. По словам Лукача, «из нашей нищеты и ограниченности рождается спасение»<sup>4</sup>.

## Доброта как эсхатологическая категория

Здесь я подошел в рассмотрении идейного наследия молодого Лукача к тому пункту, с которого открывается возможность широкого обзора того значения, того места и той роли, которые имели в мышлении и творчестве молодого Лукача Федор Достоевский, русская идея, русская мистическая революционность. И которые вместе с другими (метафизическими, философско-историческими, культуркритическими, этическими) мотивами этого мышления завязались в один неразъемный узел в его переписке с Эрнстом и ненаписанной книге «Достоевский», составляющим одно целое. Задолго до начала непосредственной работы над ней (1914–1915 гг.) Достоевский оказался в фокусе нравственно-философских исканий молодого Лукача, преформировал своими романами, прежде всего «Преступлением и наказанием», «Идиотом», «Подростком» и особенно «Братьями Карамазовыми», его этическое кредо, его «метафизическую этику». С не допускающей никаких сомнений очевидностью это явствует из эссе Лукача «Эстетическая культура» (1910), завершающегося «священным именем Достоевского», и прежде всего из диалога «О нищете духа» (1911).

В указанном диалоге Лукач обсуждает устами его участников тему «душевной доброты» (die Güete der Seele). Той доброты, которая находится вне рамок любой писанной этики, любой очерченной формы. И того непосредственного познания, которое из нее проистекает. Ввиду важности идей этого диалога для последующего позволю себе привести пространные цитаты. «Познание людей, — говорит герой диалога, — это истолкование высказываний и знаков, и кто знает, истинны они или лживы? Достоверно одно: мы истолковываем по нашим собственным законам то, что происходит вечно неисповедимом мире другого. Но доброта — это благодать (Gnade). Задумайтесь, каким образом Франциску Ассизскому открывались тайные мысли других? Он не угадывал их. Нет. Они открывались ему. Его знание — по ту сторону знаков и толкования. Он добр. В такие моменты он и есть другой».

Согласно Лукачу, подобную душевную доброту нельзя мерить обычными мерками. Герой диалога, философ, спрашивает свою собеседницу Марфу (Марфа — одна из двух сестер, принимавших Иисуса в своем доме; та, кому Господь сказал: «Мар

фа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно» — Лк. 10, 41): «Но подумайте: Соня, князь Мышкин, Алексей Карамазов у Достоевского! <...> Разве вы не видите, что их доброта тоже бесплодна, она сбивает с толку и остается без последствий. Она выламывается из жизни, непонятная и вводящая в заблуждение, — точно так же, как одиноко великое художественное произведение. Кому помог князь Мышкин? Разве он, напротив, не посеял повсюду трагедии? И на самом ли деле это не входило в его намерения! Сфера, где он живет, конечно, лежит за гранью трагического, которое является чисто этической или, если угодно, чисто космической сущностью. Но князь Мышкин покинул пределы трагического, подобно тому, как приносящий жертву Авраам у Кьеркегора оставил мир трагических конфликтов и героев, мир приносящего жертву Агамемнона».

И далее: «Князь Мышкин и Алеша добры: что это значит? Я не могу сказать об этом по-иному: их познание стало деянием, их мышление рассталось с чистой дискурсивностью познания; их взгляд на людей стал интеллектуальным созерцанием. Они суть *гностики дела* (курсив мой — С.З.). [«Гностик дела» — это нерасхожее выражение навсегда останется в арсенале Георга Лукача: «гностиком дела» он через десятилетия назовет своего яростного оппонента Бела Куна. Я не знаю, каким иным образом сделать это для вас понятным, нежели обозначая теоретически невозможное как ставшее действительным в их деянии. Оно выступает в качестве всепроясняющего познания людей, такого познания, в каком объект и субъект совпадают: добрый человек уже больше не истолковывает душу другого, он читает в ней, как в своей собственной; он становится другим. Поэтому доброта есть чудо, благодать и спасение. Схождение неба на землю. Если угодно, это истинная жизнь, живая жизнь, независимо от того, как на нее смотреть: сверху вниз или снизу вверх. Она покидает область этики: доброта не является этической категорией, ни в одной последовательной этике вы ее не найдете. И это правильно. Ибо этика есть нечто всеобщее, обязующее и чуждое человеку; она является первым, самым примитивным возвышением человека над хаосом обыкновенной жизни; она есть уход от себя, от своего эмпирического состояния. А доброта представляет собой возврат к действительной жизни, обретение человеком дороги домой. Что мне за дело до того, какую жизнь вы называете «жизнью»? Вся суть в том, чтобы строго отделить друг от друга две эти жизни».

Для участника диалога «О нищете духа» есть один-единственный непоправимый проступок — неоднозначность выбора одной жизни из этих двух. Марфа заявляет философу: «В ваших глазах существует, стало быть, лишь один грех: умножение каст». Речь идет о кастах, которые создаются самой жизнью. «Эти касты не являются общественными: это касты жизни как таковой. Каста «обыкновенной жизни»; каста форм, в которую гомогенный медиум втискивает тех, кто продуцирует «произведения», — в качестве объективаций; третьей является каста «живой жизни», которая находится за пределами любой формы, которая вдребезги разбивает все формы, — каста тех, кому выпала благодать доброты»<sup>5</sup>.

Обычное понятие греха неприменимо к «доброй» жизни. «Нельзя, — говорит герой, — хотеть быть слишком добрым и прежде всего никогда нельзя хотеть быть добрым по отношению к кому-то. Хотя спасения, а действуют скверно, жестоко, тиранически, и каждое деяние может стать греховным. Но даже грех не является противоположностью доброты, а если чем и является, то лишь необходимым диссонансом в музыкальном сопровождении. Оглядка, мысли о себе и других, передний план, тонкость, сдержанность, скепсис — здесь перед вами все, что бесчеловечно, безжизненно, богооставлено и поистине греховно. Я хотел бы вести чистую жизнь, прикасаясь ко всему лишь осторожно и боязливо вымытыми руками! Этот способ жизни есть применение к жизни ложной категории. Чистым должно быть отделенное от жизни произведение, жизнь же не может ни стать, ни быть чистой. Обыкновенная жизнь не имеет ничего общего с чистотой, в ней чистота является только бессильным отрицанием; это не путь из смутений, а, напротив, их умножение. И великая жизнь, жизнь добрых больше не нуждается в такой чистоте, у нее есть иная, более высокая чистота. Чистота в жизни — не что иное, как простое украшение; ей никогда не стать действенной силой поведения». Весь представленный набор идей и постижений Лукача о доброте как конца света прямо вводит нас в тайное тайных его ненаписанной книги «Достоевский», в ключевую для нее концепцию «второй этики». Именно здесь, в заметке «Философия истории 2-й этики» (№ 88) in pace содержится этическая эсхатология Лукача с добротой в качестве взрывчатки для старого мира: «2-я этика не имеет более узких содержаний <...> Все должно быть разбито — из-за возможности иеговическо-люциферического» [об этом позже — С.3].

## Этика и террор

Но тут следует отметить один очень важный момент: с начала 1914 года, фактически после женитьбы на эсерке-террористке Елене Грабенко и особенно после вступления Европы в первую мировую войну *Георг Лукач все больше рассматривал творчество Достоевского через оптику русского мессианского революционаризма и терроризма.*

Этот особый поворот нравственно-философского мышления Лукача как раз и документирует его переписка с Паулем Эрнстом (1974)<sup>6</sup>. В письмах Лукача к Эрнсту 1915 года также с неподражаемой свежестью предстают сам *изначальный замысел* книги о Достоевском, те зовы и вызовы времени, ответом на которые должна была стать данная работа.

В этом плане особо выделяется письмо Лукача Эрнсту из Гейдельберга, датированное мартом 1915 года: «Я теперь наконец-то взялся за свою новую книгу: о Достоевском («Эстетика» пока лежит без движения). [Речь идет о систематическом трактате Лукача по эстетике, который он намеревался представить при своей реабилитации в Гейдельбергском университете. — С.3.] Книга, однако, будет чем-то намного большим, нежели только исследованием Достоевского: она будет содержать большие фрагменты моей — метафизической — этики и философии истории <...> В связи с книгой, — обращается Лукач к Эрнсту, — я хотел бы попросить вас об одной любезности. В 1910 году в «Berliner Tageblatt» вышел в свет роман Ропшина «Конь бледный» [В.Ропшин — писательский псевдоним эсера-террориста Бориса Савинкова; речь идет о его одноименной повести 1909 года, переведенной на немецкий язык. — С.3.]. Мне крайне важно его прочесть (с точки зрения психологии русского терроризма, о чем я буду много писать в связи с Достоевским), но «Berliner Tageblatt» нет в здешней библиотеке». Лукач просит своего адресата помочь ему достать соответствующие номера «Berliner Tageblatt».

Эрнст не сумел выполнить эту просьбу Лукача, и в письме от 14 апреля последний благодарил писателя за хлопоты и сообщал: «Книга [немецкий перевод повести Савинкова — С.3.], как бы важна она для меня ни была, все-таки не имеет такого значения, чтобы мне понадобилось из-за этого прервать работу над рукописью. Моя жена тем временем читала мне вслух русское издание с переводом на немецкий; важные для меня части она попробует перевести письменно. Поскольку главное для меня

здесь заключается прежде всего в этической проблеме терроризма, и поскольку я рассматриваю эту книгу в качестве документа, а не в качестве художественного произведения (ее автор был одним из самых знаменитых террористов, участвовал в покушениях на Плеве, великого князя Сергея и других и близко знал тех героев, которые меня интересуют), постольку этого должно быть достаточно).

В письме к Лукачу Эрнст назвал книгу В.Ропшина «картиной болезни» («Krankheitsbild»). Венгерский философ ответил своему корреспонденту, что он «видит в книге Ропшина — понятой как документ, а не как художественное произведение — не проявление болезни, а новую форму проявления старого конфликта между 1-й этикой (обязанности по отношению к институтам) и 2-й этикой (императивы души)».

Имя Достоевского, конечно, не случайно раз за разом всплывает в переписке. Лукач абсолютным слухом человека, умеющего внимать «музыке истории», распознал неожиданные созвучия с ней в романах Достоевского. И пренебрег ради этих единственно существенных для него тогда созвучий всем прочим в его наследии, включая кричащие диссонансы. Главное же состоит в том, что в лихолетье первой мировой войны Лукач принял — умом и душой — «русскую идею», «русского Бога», «русскую общину» Федора Достоевского. Принял как *разгадку мировой истории и надвигающейся революции*, как единственное нравственно-философское обетование того, что «эпоха окончательной греховности» завершится, что забрезжит заря лучшего будущего. Со всем Иного. «Грядущий свет. (Восход солнца, заря). Нищета духа — доброта», — такова формула надежды. Формула выхода молодого Лукача из кризисов, антиномий и катастроф XX века («Абрис» книги о Достоевском, 1-й вариант). Нищета духа — это ведь формула Нового Завета: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». В указанной формуле отразилось мессианство молодого Лукача, который вслед за еврейскими мессианистами полагал, что страшные беды мира сего суть безошибочное знамение того, что близится приход Мессии и наступление нового, благого мирового состояния<sup>7</sup>.

Доказывать, что разразившаяся мировая война придала этим экзотическим надеждам, революционаристским чаяниям, мессианским ожиданиям, мистическим упованиям («Утренняя заря», в свою очередь, есть неполное название книги великого немецкого мистика Якоба Бёме) молодого Лукача особую напряжен

ность, — значило бы ломиться в открытые двери. Война из этих надежд, ожиданий, чаяний, упований, спроецированных на творчество Достоевского и претерпевших переплавку в тигле философских исканий венгерского философа, создала весьма специфическую идейную амальгаму. Некоторое представление об этом сплаве разнородных и противоречивых тенденций в мышлении Лукача дает опять-таки его переписка с Паулем Эрнстом военных лет.

В письме Лукача Эрнсту от 14 апреля 1915 года после обсуждения книги В.Ропшина «Конь бледный» и плана издания на немецком языке избранных воспоминаний участников первой русской революции 1905–1907 гг. с собственным предисловием (Лукач: «Меня очень интересует этот план, так как, на мой взгляд, здесь мы имеем в наличии новый тип человека, который очень важно узнать»), после сообщения о том, как движется работа над книгой о Достоевском, — после всего этого, оттолкнувшись от случайного повода, автор делает мощное отступление на краугольную для себя тему. На тему соотношения метафизической действительности души и всевластных институтов, аппаратов, конвенций: «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 существенным 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 непреоборимая сила, [чем государ

ство] ибо с ними мы способны бороться лишь механическими средствами, в то время как в случае государства в нашем распоряжении находятся этические средства».

В ответном письме Эрнста Лукачу от 28 апреля 1915 года писатель в вежливой, но жесткой и концептуальной форме выразил свое несогласие с тезисами своего корреспондента. Прежде всего — с его трактовкой русского террориста как «нового типа человека» (угаданного, как выяснится из последующего, Достоевским): «Книгу Ропшина я прочитал, по вашему совету, и прочитал с глубочайшей увлеченностью <...> Книга рисует картину болезни (ein Krankheitsbild). Если бы я был русским, я тоже стал бы революционером и, весьма вероятно, террористом. Но то, от чего страдает ее автор в самой глубине своей души, — не преследование, не нужда, не наказание, страх и т.д., все это внешнее. Он страдает от чувства, что государство, а с ним, наверное, и нация, больны. Он честный человек, к каковым, мне кажется, могу быть причислен и я; и это ужасно, что честный человек в подобной ситуации неизбежно должен совершать преступления. Ибо неудавшаяся революция есть преступление. И люди знают, что их действия бессмысленны, т.е. преступны. Я не уверен, сумел ли я выразиться понятно».

Эрнст далее подверг сдержанно имманентной критике антигосударственническую позицию Лукача, отказывавшего государству в подлинном бытии, и ее антивоенные обертоны: «Идея государства, или идея семьи, или идея права кажутся мне существующими в той же малой степени, что и любые другие овеществления существительного или прилагательного. Но я — это не только Я сам, я живу и в Других. Во время этой войны, очевидно, происходит стяжение (eine Contraction) Я и нации. Здесь есть гармония, и поэтому я чувствую государство как нечто священное». Эрнст противопоставил Лукачу именно то отношение к государству, против которого тот яростно боролся: *отношение к государству как верховной святыне*, пред которой блекнут все иные ценности. Более того, именно это отношение Лукач, судя по материалам к книге о Достоевском, считал одним из глубочайших оснований назревавшей германской государственной и немецкой национальной катастрофы.

Щадя национально-патриотические чувства Эрнста, Лукач впрямую не затрагивал в своих посланиях сюжеты германского шовинизма и империализма. Равно как и особо близкий Эрнсту сюжет прусского милитаризма. В разбираемом письме к Лукачу

в связи со своей урапатриотической драмой «Прусский дух» Эрнст отмечал: «<...> Я полагаю, что мне не хотелось бы «метафизически освящать» государство как нечто стоящее надо мной; с ним слита часть моей самости. Но это образное выражение. Мне думается, что Германскую империю и Прусское государство 1915 года нельзя отделить от моей нации; что я сам только в них есть то, что я есть, подобно тому как я также только в родном ландшафте есть то, что я есть. Наверное, можно говорить о некоем расширенном Я?».

В ответном письме Эрнсту от 4 мая 1915 года, представляющем собой философский мини-трактат, Лукач сжато охарактеризовал свои мировоззренческие и политические установки, в сути своей противоположные эрнстовским. Оговорив то, что «относительно государства (и прочих институтов объективного духа) стоило бы попытаться сблизить [наши] точки зрения при личной беседе», Лукач далее вступил в прямую конфронтацию с Эрнстом: «Когда вы говорите: «Государство есть часть самости», — это правильно. Когда вы говорите: «Оно есть часть души», — это неверно. Все, к чему мы устанавливаем какое-либо отношение, является частью самости (даже математический предмет); однако эта самость, которая «создает» данные объекты (в смысле синтетической функции разума) и тем самым нерасторжимо связывает их с собой, — эта самость есть абстрактное, методологическое понятие, а причастность возникшего таким образом объекта к самости есть методологическое отношение, значимое во внутренних границах методологической сферы. Когда из самости делают душу, это не отвечает истине: вследствие такого шага «институты» приобретают вещность и метафизичность, ибо всякое субстантивирование субъекта означает придание субстанциальности соответствующему объекту. А метафизической реальностью обладает только душа. И это никакой не солипсизм».

Здесь в ткань «общих» философских рассуждений Лукача вплетаются нити, ведущие к романам Достоевского, к новой этике, к темам революции и террора. Согласно Лукачу, «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, — пояснял Лукач, — 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 существующие, 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.)

Главным действующим лицом разыгравшейся на страницах частного письма идейной коллизии, видимым только «умным зрением», опять-таки выступал Федор Достоевский. Суть в том, что Борис Савинков в своих повестях о террористах, побудивших молодого Лукача к столь широкому и глубокому нравственно-философскому обобщению, представил в них моральную фабулу, производную от фундаментального сюжета Достоевского, через призму которого венгерский мыслитель воспринимал содержание упомянутых книг о террористах.

Стоит пометить, что Лукач с великим философским энтузиазмом подхватил постановку вопроса о *возможности и путях постагностической веры*, имплицитную романам Достоевского. Вопросы о вере после смерти Бога, возвешенной Гегелем и Ницше. В набросках к книге «Достоевский» (ссылки на эту работу в соответствии с номером или индексом заметки даются в тексте статьи по изданию: Georg Lukacs. Dostojewski. Notizen und Entwuerfe. Budapest: Akademiai Kiado. 1985), 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)».

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 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, осознается только как личная (эгоистическая) проблема (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 [без Бога — С.3.] (Иван, Алеша). Или: что произойдет (в космическом, а не в человеческом смысле)?» (Курсив и пунктуация Г.Лукача — С.3.).

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.

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 мистиками, 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/v 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 [убивать — С.3.] надо». Лукач оперирует здесь ситуациями и фигурами из книг Бориса Савинкова<sup>8</sup>. Террорист под их, Савинкова и Лукача, пером предстает как «гностик дела», самый посвященный служитель нового, истинного Бога. Лукач не обинуясь заявляет: «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 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 вв. был причастен Достоевский: «криминальный роман», по формуле Лукача, — это «прорыв в действительности» (заметка № 25). В криминальном романе происходит «выхождение из права и этики» (Op. cit.). Лукач не отказывал преступнику 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). [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 против Иеговы — С.3.] — 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) 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) [курсив, пунктуация, ссылки Г.Лукача — С.3.].

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». Речь идет о великом гностике Маркионе Синопском (85-около 160), создавшем совершенно оригинальную концепцию двух богов: бога мира сего справедливого и деспотичного Иеговы и неизвестного и чуждого благого Бога. Что Лукач всерьез принимал эту концепцию, показывает его полузабытая статья 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»<sup>9</sup>.

Лукач рассматривал люциферическое как «метафизическую нищу эстетического». Как отмечает Норберт Болц, по книге которого «Исход из расколдованного мира» я цитирую Лукача, «Люцифер означает энергию негативности в самом боге, направленную против закосневшего иеговического, гностического наместника Сына Человеческого», то есть Мессии<sup>10</sup>. 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 противоположное, «люциферическую конкуренцию с деятельностью бога»<sup>11</sup>. 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»<sup>12</sup>. 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 отгоревшего времени, читатели-современники стали искать прообразы его главных героев, в том числе такого из ряда вон выходящего, как Нафта. Сегодня можно более или менее определенно 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 по

рядку [иеговическому! — С.3.], она, напротив, издавна и решительно провозглашала мятеж против этого; и все, что мнит, будто оно достойно сохраниться, все, 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»<sup>13</sup>. 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 субстанции 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» [курсив, пунктуация, ссылки Г.Лукача — С.3.].

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). В чем был этот крест, дают возможность уразуметь воспоминания старого коммуниста Йозефа Лендьела, довольно критично настроенного по отношению к Лукачу. Лендьел 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 Лендьел, — главную роль играла Елена Андреевна Грабенко, жена Лукача, бывшая эсерка. Прямо или косвенно они прихватили с собой из Гейдельбергского университета философию немецкого мистика Фихте, дачанина Кьеркегора, преимущественно Гегеля и немножко социологии Макса Вебера, смешав все это с воззрениями Маркса». Лендьела 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 почему мы должны взять на себя грехи мира? И на это имелся ответ, и это был очень «ясный» ответ из «Юдифи» Геббеля: «И если Бог ставит между мной и моим деянием грех, то кто я такой, чтобы роптать из-за этого, чтобы от него уклоняться!» А вот одна из иллюстраций к этим тезисам, приводимых в книге: в 1919-м 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 Blaetter» (1919, #6) статью «Спасите Лукача». В ней он говорил о Лукаче как 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.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Markus G.* Die Seele und das Leben. Der junge Lukacs und das Problem der «Kultur» // Die Seele und das Leben. Studien zum fruehen Lukacs. Frankfurt a/M., 1977. S. 105 ff.
- <sup>2</sup> Ibid. S. 107.
- <sup>3</sup> Цит. по: Die Seele und das Leben. S. 110.
- <sup>4</sup> Ibid. S. 110.
- <sup>5</sup> *Heller A.* Von der Armut am Geiste. Ein Dialog des jungen Lukacs // Lehrstueck Lukacs. Frankfurt a/M., 1974. S. 116.
- <sup>6</sup> В дальнейшем все письма Лукача и Эрнста в моем переводе с немецкого языка цитируются по изданию: *Lukacs G.* Briefwechsel. 1902–1917. Budapest: Corvina, 1982. Отдельная сноска на это издание при цитировании писем не приводится; указывается только дата отправки письма.
- <sup>7</sup> См.: *Loewy M.* Der junge Lukasc und Dostojewski // Georg Lukacs — Jenseits der Polemiken. Frankfurt a/M., 1986. S. 23ff.
- <sup>8</sup> См.: *Савинков Б.* Воспоминания террориста. Конь бледный. Конь вороной. М., 1990.
- <sup>9</sup> *Loewy M.* Der junge Lukasc und Dostojewski. Op. cit. S. 30.
- <sup>10</sup> *Bolz N.* Auszug aus der entzauberten Welt. Muenchen: Fink, 1989. S. 16.
- <sup>11</sup> Цит. по: *Karadi E.* Ernst Bloch Georg Lukacs im Max Weber-Kreis // Max Weber und seine Zeitgenossen. Goettingen—Zuerich, 1988. S. 695.
- <sup>12</sup> *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 720.
- <sup>13</sup> *Манн Т.* Волшебная гора. Т. 2. М., СПб., 1994. С. 289.