

И.А. Болдырев

СЕКУЛЯРНАЯ МИСТИКА У БЛОХА И БЕНЬЯМИНА

ЧТО ТАКОЕ МИСТИКА? Есть два простых способа ответить на этот вопрос. Первый способ – исторический. Рассуждая исторически, мы просто фиксируем те мыслительные традиции, которые когда-то назывались мистикой. Тогда перед нами прошествуют Мейстер Экхарт и Мехтильда Магдебургская, Исаак Лурия и Якоб Бёме. Мистическими в разные периоды назывались или называли себя самые разнообразные духовные объединения – к мистике имели отношение орфики и пифагорейцы, гностики и схоласты Сен-Викторской школы, византийские исихасты и алхимики эпохи Ренессанса. “Мистическими” можно назвать духовные практики Лойолы и материалы кружка “Ацефал”, *cognitio Dei experimentalis* у средневековых богословов и эпифании у Джойса.

Есть другой способ – попытаться построить феноменологию мистического, выделить то, что роднит всех или почти всех мистиков и соответствует общей интуиции, с ними связываемой. Мистическое – это всегда нечто таинственное, загадочное, не-объективируемое и неопосредуемое, а значит – неизречимое, невыразимое.

Что касается исторического подхода, то ранняя философия Эрнста Блоха так или иначе была подвержена воздействию мистических традиций, в этом сомнений нет. В случае с Вальтером Бенямином тоже очевидно, что воздействие было, и не только со стороны еврейской мистики (интерес к которой у него вызвал, конечно, его друг Шолем), но изнутри немецкой традиции, особенно романтизма – прежде всего в философии языка¹.

Но как быть с явленностью мистического, как “работают” мистические идеи в текстах Бенямина и Блоха и вообще – в какой мере их мировоззрение можно назвать “мистическим”?

Важнейшая особенность мистических текстов – указание на некий специфический личный и религиозный *опыт* – опыт непо-

средственного общения и/или достижения тождества с божественным. В философской работе Блоха и Бенямина этот опыт как таковой не осмысливается. Иными словами, его как бы и нет. На самом деле он опосредован (квази)теологической и философско-исторической спекуляцией и подвергнут литературной обработке. Сосредоточение мистика становится усилением художественной экспрессии.

Попытаемся конкретизировать эту идею. Хорошим ориентиром здесь могут служить рассказы и зарисовки из книги Блоха “Следы”. А. Чайка показывает особенности литературного стиля Блоха в “Следах”, пользуясь различием эпического и библейского стилей по Э. Ауэрбаху². Библия, как считает Ауэрбах, отличалась от гомеровского эпоса тем, что на место абсолютной имманентности повествования была поставлена новая инстанция потустороннего, указание на совершенно иное, к чему не сводится текст, но что мы можем усмотреть лишь через текст и благодаря тексту. Вот и в текстах Блоха нет исчерпывающего, всеобъемлющего описания, он лишь немногими штрихами, словно второпях, набрасывает контуры ситуаций, на короткое время дает выступить нескольким образам, но при всей схематичности ему удается намекнуть на то, сколь глубок их смысл, он делает текст и загадочным, и лаконичным, побуждая читателя к интерпретации.

В “Следах” есть история про одного венского актера, который, возвращаясь вечером домой, в одной из улочек, где стояли дома терпимости, увидел девицу. Высунувшись из окна, она предложила ему зайти, уверяя, что сделает все “по-мексикански”. Пообещав зайти в другой раз, он прошел мимо, но потом, через несколько кварталов, задумался над тем, что именно эта девица имела в виду. Когда актер вернулся, намереваясь все разъяснить, ни дома, ни тем более его обитательницы он не нашел, и лишь затем стало ясно, что в образе венской проститутки каждые сто лет на землю спускается ангел, которому претят нравы и принципы земной жизни и который готов открыть тому, кто услышит его, великую тайну, способную изменить мир человеческий всецело. Но пока это странное послание еще никто не разгадал, и ангел всякий раз возвращался на небо – теперь уже, возможно, он уже больше никогда не вернется³.

Эта история, помимо уже знакомого нам ощущения загадочности, таящейся в повседневной жизни, фактически содержит типичный внутренний конфликт мистического мирозерцания: непроизносимость, непостижимость мистической (ибо переданной непосредственно) истины. Возможно, нам так никогда и не удастся до конца понять, прояснить эту смутную основу мира, но это не значит, что нужно отчаиваться, наоборот, надо осваивать тайный язык вещей и тайнопись истории. Так возникает еще одна мистическая тема – прояснение темного мгновения через проникновение в тайны Я, чуткость к внутреннему свету. Она легко рифмуется со свойственной Блоху и раннему Лукачу гностической метафорикой света и тьмы и человеческих душ как рассыпанных по свету искр. В поэтике Блоха и Беньямина загадочность проявляется еще и в том, что и сам текст, и его читатель словно остаются в подвешенном состоянии, под вопросом, показывая нам всю тяжесть, невозможность подчас, но и настоящую потребность обретения ясности.

Проникновение в тайны у Блоха осмысляется и как необходимое соприкосновение с иллюзиями, мороками, миражами. Они не просто добавляют миру таинственности, не просто заставляют путь к цели – ведь это часть мира, а в динамической вселенной не всегда можно понять до конца, было ли что-то миражом/мифом/сказкой или реальностью. У нас (еще) нет конечной инстанции, к которой мы могли бы обратиться и которая свершила бы последний суд. Более того, саму суть человеческой жизни, ее экзистенциальный смысл Блох усматривает в этом непрестанном поиске самости, неотделимом от загадок и призраков. Жизнь не будет прожита всецело, путь не будет пройден понастоящему, если не будет иллюзий, которые нужно преодолеть (но не привязывая себя к мачте, как Одиссей, а вступая с сиренами в диалог, как Орфей⁴), если не будет загадок и слепых троп, по которым мы идем в этом поиске. Согласно Адорно, Блох всю свою философию мог скорее окрестить иллюзией, видимостью, нежели пасть духом и кинуться в объятья позитивных, прочных оснований бытия⁵.

С таким вниманием к образности⁶, к жизни, постоянно потребляемой литературой, Блох просто не мог мыслить еще не слу-

чившееся бытие только эпистемологически. В принципе эпистемологическая трактовка его философской конструкции (согласно которой мы просто чего-то еще не знаем, отсюда и вся недосказанность мира) имеет право на существование. Беньямин тоже подчеркивал этот негативный момент:

«Кто хотел бы узнать, какое устройство обретает “спасенное человечество”, каковы условия, необходимые, чтобы достичь этого устройства, и когда можно на такое достижение рассчитывать, – тот задает вопросы, на которые ответа нет»⁷.

Но такое прочтение не соответствовало бы духу времени и вообще всей стилистике ранних текстов Блоха, стремившихся стать пророчеством и потому неотделимых от сосредоточенного, одержимого поиска последних начал через концентрацию, предельное “сжатие” утопического материала⁸. Этот “дух времени” жил и в эссеистике раннего Лукача, и в первых текстах Беньямина. Герои Блоха – будь то люди, идеи или обстоятельства (а все они в “Следах” оказываются героями) – разрушают границы очевидного мироустройства, отказываются соглашаться с данностью. С одной стороны, Блох портретирует самого себя, с другой – придает форму аффективным и метафизическим установкам своей утопической философии: неожиданности мгновения, удивлению, надежде. Литература помогает разрушать привычные формы существования – Блох как бы приглашает читателя приобщиться к этому художественному действию, призывая на помощь сбивчивый ритм текста и нечеткую образность.

Эти образы не обязательно зрительны. Более того, для раннего Блоха очевидна связь мистического откровения со звуком и слухом (это особенно характерно для его философии музыки). Звук оказывается более адекватным, чем слово, и даже поздний Блох посвящает специальную статью поэтике разговорной речи и анаколуфу – намеренному искажению синтаксиса, воссоздающему непосредственность живой, воспринимаемой на слух речи⁹. Звук – это первая попытка вырваться из природной непосредственности и выразить себя. Ритм же у Блоха мыслится как средство объективации внутренней интенсивности, ее

помещения в пространственный контекст. Вместе они и создают музыку, а музыка задает ритм откровения. Она есть искусство, основанное на особой продуктивной неопределенности, обостренном внутреннем ощущении времени, и при этом неотделима ни от внутреннего переживания, столь важного для мистика, ни от апокалиптических настроений, так значимых для авторов той эпохи. Не случайно и Франц Розенцвейг – выдающийся современник и собеседник Блоха и Бенямина – пишет о музыке в связи с концепцией откровения – как обретения немой самостью языка и превращения ее в рекущую душу¹⁰.

Выше было сказано о связи мистического с невыразимым. По Блоху, соотнося жизнь с утопией, мы соотносим ее с тем, чего еще нет, что еще не выражено, а значит, и не может быть выражено здесь и сейчас. Совершенно очевидно, что и Блох, и Бенямин постоянно обсуждают вопросы, балансирующие на грани сказываемости, апеллируют к опыту, описать который в точности нельзя, противятся логической стройности, не могут отказаться от парадоксов, от несоизмеримости обычных форм познания с новыми мессианскими смыслами. Именно такой они видели философию, адекватную их исторической ситуации, и констатировали, что иначе мыслить “о последних предметах” невозможно, прежние формы знания уже не справляются с этой задачей. Они оба культивируют максимальную *чувствительность* по отношению к этим таинственным содержаниям, к легким касаниям смысла. (Это одновременно и рецептивность, и способность активно творить новое.) Оба безусловно – и прежде всего в своей литературной деятельности – вдохновлялись *мистикой вещей*¹¹. Предмет мистического знания – то, что слишком близко, повседневно¹² и потому невидимо. Вот как пишет об этом Бенямин:

“Любое серьезное исследование оккультных, сюрреалистических, фантазмагорических способностей и феноменов имеет предпосылкой такое диалектическое переплетение, которое никогда никакой романтик не освоит. Дело в том, что мы не подвинемся ни на шаг, если патетически или фанатически будем подчеркивать загадочную сторону в загадочном; более того, мы проникнем в эту тайну лишь в той степени, в какой мы обретаем ее в повседневном, в силу некой диалек-

тической оптики, которая опознает повседневное как непроницаемое, а непроницаемое как повседневное”¹³.

Ключевой образ, одинаково важный и для Блоха, и для Бенямина, – это глубокомысленное речение “раввина”, который в “Следах” говорит:

“Чтобы мир воцарился на земле, не следует уничтожать всякую вещь и потом начинать все заново; нет, нужно лишь немного подвинуть эту чашку, или вон тот куст, или камень, и так всякую вещь. Но оттого, что это немного так трудно сделать, а меру его – так трудно отыскать, люди осуществить такое в целом мире не способны, и к ним для этого придет мессия”¹⁴.

Легенда о минимальном, неуловимом смещении, после которого наш мир станет мессианским царством, перешла затем и к Адорно, и к Агамбену¹⁵. Блох же фиксирует здесь мистический принцип: понять, что все изменилось, будет нелегко, но раскрыть тайные контуры будущего мира можно будет сразу, в единое – счастливое – мгновение. У каждой вещи есть свое имя, которое она еще не обрела, но субъект может даровать ей это имя, вдруг поняв, почувствовав его. В поэтике Блоха (особенно в “Следах”) это мгновение зачастую фиксируется как некое несоответствие, недочет в реальности, источник беспокойства, а кроме того – ожидания и надежды, т. е. начала пути. Адорно, характеризуя “мистический” аспект анализируемого Блохом отсутствия идентичности человека с самим собой, пишет:

“Эмпирическое, психологическое Я, характер – это не та самость, которая приписывается каждому человеку, а тайное имя... Укрытость, потаенность – это не онтологически приукрашенная расположенность (*Befindlichkeit*)¹⁶, в которой можно было бы жить, а нотабене для чего-то, указывающее, чем ему следовало бы быть, но что оно еще не есть”¹⁷.

Однако, повторяюсь, заранее заданного плана у этого пути нет – Блох не верит в его существование, идя вслед за глубокомыслен-

ным речением раввина лишь постольку, поскольку и никакой закономерности в этом неуловимом смещении не найти. Но чем непонятнее и туманнее следы, тем больше мы уверены, что именно здесь и надо искать¹⁸.

Потаенные контуры будущего открываются нам не только в удивлении, но и через образы высшей жизни, которые обладают “морально-мистической” очевидностью¹⁹. Именно *этика* не дает мистике замкнуться в скорлупе собственного Я, не позволяет ему заикливаться на собственных откровениях и созерцаниях. “Морально-мистическая” открытость по отношению к другому, провидческая способность увидеть и понять другого стала основополагающим опытом для философии Бубера, Розенцвейга, Левинаса, об этом много писал и ранний Бахтин.

В первом издании “Духа утопии” Блох завершает эссе о Канте и Гегеле такими словами:

“Цель будет достигнута тогда, когда удастся то, что прежде никогда не удавалось собрать вместе: говорение языками²⁰ и пророчество, душу и космическую тотальность свести воедино; так... чтобы... силы освобождения, исходящие от общества, и силы воспитания и теургии, исходящие от церкви, были тщательно и объективно продуманы и выстроены – и чтобы лишь затем из этих великих обсерваторий упорядочить внутреннее, душу, как подлинный космос, встречу с самим собой, как содержание всех ценностей культуры, врагов и гениев универсальной, абсолютной встречи с самим собой в апокалипсисе, который только и может всецело представить механизм пробуждения и мистического исполнения себя в тотальности”²¹.

Иными словами, мистика Блоха не только этическая, но и *политическая*. Что это значит? Прежде всего то, что утраченный Абсолют возвращается в “Духе утопии” в новом облике – в облике еще не обретенного утопического царства и сообщества. Это мистика, доставшаяся на долю тех, кто живет в богооставленном мире, у кого больше нет ни мифической энергии, ни полноты и завершенности бытия. На место Бога приходит царство Божье, которое – лишь другое имя для мистической встречи с самим собой – той самой теургической “магии субъекта”, благодаря ко-

торой движение вовнутрь, самоуглубление, отождествляется с движением вовне, реализацией messiанского царства. Душа, еще не встретившаяся сама с собой, устремленность к утопическому братству душ, которые вступают друг с другом в непосредственное общение, – вот место свершения messiанской идеи, где вспыхивает та искра, которую носит каждый из нас. Именно эта внутренняя интенсивность утопического субъекта и делает политику мистической – постольку, поскольку мистик у Блоха – это всегда бунтарь и еретик.

Политический момент в прозе Блоха хорошо описан у Адорно, который подчеркивает связь “окультурных”, “суеверных” историй с острашением. Адресат этих историй, согласно Адорно, – это тот, кто в них не верит и потому, слушая их, может наслаждаться “свободой от мифа” и вместе с тем прозревать – с помощью рассказчика – сколь мал и тесен несвободный мир²².

Еще один важный мотив в мистике раннего Блоха – это учение о переселении душ. В “Духе утопии” он обсуждает тему смерти и бессмертия и настаивает, во-первых, на неустранимости, феноменологической очевидности внутренней, душевной жизни, сводить которую к физическим явлениям нельзя, а во-вторых, на абсурдности абсолютной смерти, полного исчезновения этого экзистенциального “ядра”, которое, появившись, уже не может исчезнуть. Метемпсихоз в тот момент казался Блоху именно той доктриной, в которой можно было объединить две метафизические “загадки” – воспоминание и надежду – и понять, что движение и жизнь есть не только в посюстороннем мире. Он находит (в согласии с современной ему эзотерической литературой) идею метемпсихоза в большинстве мировых религиозных традиций – при этом явно находясь под впечатлением Лессингова трактата о воспитании человеческого рода²³.

Эта идея позволяет рассматривать земную жизнь как часть более обширного плана, как момент тайного движения, придав тем самым целостность и смысл историческому процессу. Даже воплощение Христа Блох толкует как некое перевоплощение божественного, как переселение Бога на землю, подобное переселению души²⁴. В свете этой доктрины перед нами открывается гностический ландшафт (и гностическая метафорика): весь мир,

все вещи в мире закованы в клетку, замурованы в плоть, в материю и ждут освобождения. Человек же избавляется от томящей, абсурдной ограниченности своего жизненного пути, от заброшенности своей, от заданности своих социальных обязательств, с которыми приходится как-то жить, наконец, от полной бессмысленности этой короткой жизни. Он может, живя здесь и сейчас и пытаясь разгадать загадки своего ограниченного бытия, принимать участие в событиях прошлого и будущего, свидетельствовать о разных эпохах, дышать воздухом всемирной истории. Это, однако, не означает предопределенности, ибо поверх всякой обусловленности явного мира тайным историю ведет ожидание абсолютной, – но не предначертанной с достоверностью! – встречи окончательно очистившихся душ с самими собою, мессианского спасения, которое есть абсолютный центр реальности²⁵.

Эрик Якобсон противопоставляет теорию бессмертия Беньямина и Блоха, настаивая на том, что для Блоха *restitutio in integrum* мыслится чуть ли не как материалистическое понятие. Комментируя пассаж из “Духа утопии” о том, что перед наступлением конца времен, когда рухнет весь мир, дом человечества должен остаться невредимым и озаренным изнутри, чтобы Бог мог поселиться в нем и помочь людям²⁶, Якобсон говорит, что в этом переходе от учения о переселении душ к “истинной социальной и политической идеологии” Блох становится “материалистом”, у него теряется “духовное” измерение избавления, тогда как Беньямин говорит о самоустранении мирского, но не о самоуничтожении священного²⁷. Однако здесь привлекается комментарий Блоха к эссе Лукача “Метафизика трагедии”²⁸, из которого явствует, что Бог должен покинуть сцену, но остаться зрителем. Вряд ли такой перифраз из Лукача можно считать концепцией “самоупразднения” священного.

С другой стороны, материалистом называл себя и сам Беньямин²⁹. Более того, он называл себя “историческим материалистом” – в том смысле, что в конкретных предметах и событиях, в мимолетных впечатлениях он, подобно бодлеровскому фланеру, видел современность, ощущал ее физически, и это ощущение, эта “иннервация” давала ему возможность жить не только внут-

ри своих фантазмов и истерии, но и приобщаться к трепетанию исторического бытия³⁰.

Что же мистического есть у Беньямина, помимо его загадочного образа, который в “Теолого-политическом фрагменте” показывает, как мирское связано с мессианским? Надо сказать, что у Беньямина не было разработанной в явном виде *теории субъективности*, а ведь именно этот элемент совершенно необходим любому мистик и именно теория субъекта в центре философских интересов Блоха в “Духе утопии”. Поэтому мистика у Беньямина – набор интуиций, необходимый, но не оформляющийся в какое-то особое знание.

С каждым годом Беньямин отыскивал все более отчетливые образы и характеристики, адекватные, как ему казалось, историческому моменту. Одна из основных мистических метафор у Беньямина – это метафора пробуждения (*Erwachen*) – пробуждения от снов, которыми грезил современное ему искусство, пробуждение, тесно связанное с тем, как общественные классы могут придать новое направление своей исторической судьбе. Растворение мифологии в пространстве истории, как пишет Беньямин, возможно лишь “через пробуждение (*Erweckung*) еще не осознанного знания о бывшем”³¹. (Характерно, что Беньямин здесь использует терминологию Блоха.) Пробуждение – это и есть то самое “короткое замыкание” между прошлым и настоящим, запечатленное в застывшем диалектическом образе, болезненное состояние, разлом между миром сна и миром реальным, в котором все вещи вдруг становятся на свои места и наступает момент истины, когда человечество, просыпаясь от сна XIX в., протирает глаза, а историк толкует его сновидения³².

Эта метафора, безусловно, важна и для Блоха, правда, в несколько ином свете: его лирический герой культивирует в себе повышенную чувствительность³³, даже мечтая, в дневных грезах, он бдителен, и его сон – необходимая часть утопического пути. Интересная параллель здесь – постоянная бдительность и трезвость мобилизации, которую провозглашает Эрнст Юнгер. Несомненная близость стиля (в котором ощутима попытка овладеть временем и представить наиболее интенсивное его переживание) не должна тем не менее скрадывать судьбоносных проти-

воречий: ключевая задача Юнгера – реставрация, это консервативный мессианизм, которого и Блох, и Беньямин стремились избегать, называя себя в 1930-е годы марксистами и непрестанно критикуя “иррационализм”³⁴. Однако это не мешало им проблематизировать иррациональное в разных сферах культуры, и их тексты – свидетельство постоянной конфронтации с религиозно-мистическими традициями. Эта конфронтация была им нужна постольку, поскольку их не удовлетворяли достижения современной им академической философии. Блох видел в рассудочной философской трезвости неокантианцев, равно как и в хтоническом трансe консерваторов, лишь пустое желание “сохранить все, как есть”, и когда он писал свою первую мессианскую книгу, в столе у Беньямина уже лежали рукописи работ “О программе грядущей философии” и “О языке вообще и о языке человека”, где предлагалось пересмотреть Кантову теорию опыта и инструментальную концепцию языка, взамен которых предлагалась иная философия, в которой он отдал должное интеллектуальной дерзости старых и новых мистиков.

Вещи и сообщества – вот предмет секулярной мистики Блоха и Беньямина, аллегореза и символизация (которые сами непрестанно проблематизируются), вот для них самый адекватный способ постижения времени индивидуальной жизни и времени исторического. Если и называть Блоха и Беньямина мистиками, то только не в смысле апофатического богословия, абсолютной запредельности и недоступности потаенного знания для человека. Все наоборот: главное и самое загадочное в человеческой жизни – непосредственно переживаемый опыт, “мгновение ока”, позволяющее увидеть историческую монументальность в мелочах, а world in a grain of sand, по слову Уильяма Блейка. Но главное – это уже иная, нетрадиционная мистика, ибо она предъявлена миру, утратившему имманентность тайны, наглядность и прозрачность адамического языка. В таких условиях мистика становится иронической и может, как в “Следах”, родиться из анекдота. На ее долю выпадают лишь обломки, руины, фрагменты былого совершенного пространства и абсолютного времени – мир после грехопадения. В немецкой культуре первыми, кто пытался в подобной исторической ситуации воспользоваться ми-

стикой как способом сосредоточения духовных сил, были романтики. В каком-то смысле Беньямина и Блоха можно считать их наследниками.

- 1 *Menninghaus W.* Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Frankfurt a. M., 1980.
- 2 *Czajka A.* Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literatúrauffassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. B., 2006. S. 216.
- 3 *Bloch E.* Spuren // Bloch E. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1969. Bd. 1. S. 79f.
- 4 *Ibid.* S. 187f.
- 5 *Adorno T.W.* Blochs Spuren // Noten zur Literatur II. Frankfurt a. M., 1961. S. 143.
- 6 Анна Чайка (Poetik und Ästhetik des Augenblicks) хорошо показывает, как Блох реабилитирует образность в философии, наделяя ее способностью полагать смысл и тем самым служить неким содержательным априори познания, одновременно выполняя эвристические функции.
- 7 *Benjamin W.* Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M., 1974. Bd. I, 3. S. 1232.
- 8 *Bloch E.* Spuren. S. 90.
- 9 *Bloch E.* Gesprochene und geschriebene Syntax: das Anakoluth // Bloch E. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1965. Bd. 9. Literarische Aufsätze. S. 560–567.
- 10 *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. M., 1988. S. 221.
- 11 Вот что пишет об этом Кракауэр, обращаясь к Блоху в его юбилейном сборнике: “Я объясняю себе особенности твоего философского языка... твоим стремлением сказать не просто необходимое, но несказанное, которое необходимо так пленить, рассказывая, чтобы его, сколь бы недостаточным это ни было, можно было испытать... Ты хранишь в себе нечто от колдовской магии вещей, которые ты расколдовываешь” (*Kracauer S.* Zwei Deutungen in zwei Sprachen // Ernst Bloch zu ehren / Hrsg. S. Unsel. Frankfurt a. M., 1965. S. 146).
- 12 *Bloch E.* Das Prinzip Hoffnung // Bloch E. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1959. Bd. 5. S. 343.
- 13 *Беньямин В.* Сюрреализм. Моментальный снимок нынешней европейской интеллигенции // Новое литературное обозрение. 2004. № 68. С. 14.
- 14 *Bloch E.* Spuren. S. 201f. Ср.: *Беньямин В.* Франц Кафка. М., 2000. С. 88. См. также: GS IV, 419. “Имей в виду, – пишет Шолом Беньямину в июле 1934 г. – встречающийся, например, у Блоха великий раввин с глубокомысленным изречением о мессианском царстве – не кто иной, как я сам; вот так и оказываешься в чести! Это была одна из моих первых идей относительно каббалы” (Из переписки с Гершомом Шоломом // Беньямин В. Франц Кафка. С. 155).
- 15 *Adorno T.W.* Negative Dialektik // Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M., 2003. Bd. 6. S. 294; *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество. М., 2008. С. 52.

- 16 Адорно здесь явно намекает на Хайдеггера.
- 17 Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 138.
- 18 Ibid. S. 131.
- 19 Bloch E. Geist der Utopie. Zweite Fassung // Gesamtausgabe. 1964. Bd. 3. S. 256–262.
- 20 Zungenreden, т. е. глоссолалия, невразумительное говорение (см., например: 1 Кор 14:9) или способность говорить на разных языках (Деян 2:4).
- 21 Bloch E. Geist der Utopie. Erste Fassung (1918) // Bloch E. Gesamtausgabe. 1971. Bd. 16. S. 294.
- 22 Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 144.
- 23 Во времена юности Блоха идеей переселения душ интересовались самые разные авторы. См.: Зimmel Г. Приключение // Зimmel Г. Избранное: В 2 т. М., 1996. Т. 2: Созерцание жизни. С. 216–217.
- 24 Bloch E. Geist der Utopie. S. 425.
- 25 Ibid. S. 430.
- 26 Ibid. S. 429.
- 27 Jacobson E. Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. N. Y., 2003. P. 49, 252.
- 28 Якобсон в своей книге вообще не ссылается на этот текст Лукача, важный для Бенямина.
- 29 Benjamin W. Briefe: In 2 Bd. / Hrsg. von G. Scholem und T.W. Adorno. Frankfurt a. M., 1966. Bd. 2. S. 523.
- 30 См.: Benjamin W. Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M., 1982. Bd. V, 1. S. 571f. “И у коллектива есть плоть. А природа [Physis], организующаяся в технике, производится в ее целостной политической и вещественной действительности лишь в том образном пространстве, которое делается для нас родственным через мирское озарение. Лишь когда в этом озарении плотское и образное пространство проникнут друг в друга так глубоко, что всякое революционное напряжение станет телесной коллективной иннервацией, а все телесные иннервации коллектива станут революционной разрядкой, — действительность превзойдет саму себя настолько, насколько этого требует Коммунистический манифест” (Бенямин В. Сюрреализм. С. 16).
- 31 Другой, не менее важный общий стилистический топос – молния (Blitz), молниеносное прозрение, вспышка, появляющаяся и у Бенямина в его VI тезисе “О понятии истории”, и впоследствии у Блоха – в общеметафизическом контексте (Bloch E. Tübinger Einleitung in die Philosophie // Bloch E. Gesamtausgabe. 1970. Bd. 13. S. 277, 365).
- 32 Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. V, 1. S. 580.
- 33 Ср. у Блоха о чувствительности гения к переходным моментам, моментам нестабильности (Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 143).
- 34 Но при этом, разумеется, не становясь “рационалистами” (Schmidt B. Ernst Bloch. Stuttgart, 1985. S. 83).

С.Н. Зенкин

ЖОРЖ БАТАЙ: МИСТИЦИЗМ БЕЗ БОГА

ПРЕДМЕТ ДАННОЙ СТАТЬИ – интеллектуальные рамки философско-мистического творчества Жоржа Батая на материале цикла “Сумма атеологии” (опубл. 1943–1947) и особенно книги “Внутренний опыт” (1943), образующей первую часть этого цикла по порядку публикации и по авторской композиции. Главным методом исследования будет имманентная реконструкция логики батаевской мысли, а не филологическое описание культурных (не обязательно мистических) традиций, с которыми эта мысль связана; некоторые из таких традиций будут упоминаться кратко, по большей части они уже отмечались другими исследователями Батая.

Опыт без знания

В философии Жоржа Батая резко разделены, разобщены два традиционных аспекта мистицизма – опыт и знание; целью Батая является только мистический опыт как таковой, без всяких попыток вынести из него какое-либо знание. Его мистика – не инициация и не дивинация. На одной из первых страниц “Внутреннего опыта” он прямо утверждает, что стремится к “не-знанию”:

“Мне хотелось, чтобы его [опыта. – С. 3.] принципом стало незнание [...] Опыт ничего не открывает, не может ни основать верование, ни исходить из него” (с. 15–16)¹.

Отчасти по этой причине Батай лишь с оговорками определяет свой “внутренний опыт” как *мистический*: в самом деле, с понятием мистики давно уже прочно связана идея обретения некоего высшего, запредельного знания. Это знание затем закрепляется, институционализируется в вероисповедных догматах, батаевская же мистика не зависит от вероисповедания.

“Вот уже около двух лет я погружался во внутренний опыт. Во всяком случае, мне перестали быть чужды состояния, описанные ми-