

8
русс

Дискуссии о современном гностицизме в Германии

Артём Соловьёв

*Кандидат философских наук, проректор по научной работе
Алматинской православной духовной семинарии
ул. Ашимбаева, 26, Алматы, Казахстан
E-mail: artstudium@yandex.ru*

Дискуссии о современном гностицизме в послевоенной Германии и перформативный аспект концепции «гностического рецидива» Одо Маркварда

Аннотация

В статье рассматривается круг теорий современного гностицизма в послевоенной Германии, которые задают контекст формирования концепции «гностического рецидива» немецкого философа Одо Маркварда (1928–2015). В связи с этим контекстом в статье определяются конкретные контуры перформативного аспекта данной концепции. Предлагается использовать для этого методологическую установку Кембриджской школы изучения интеллектуальной истории. В статье указывается, что современные научные работы обходят стороной вопрос о перлюкутивном (перформативном) аспекте концепции «гностического рецидива» Маркварда или характеризуют его крайне обобщенно. Для конкретизации этого аспекта

Дискуссии о современном гностицизме в послевоенной Германии

у Маркварда выявляются позиции основных участников дискуссии о связи гностицизма и модерна в немецкой мысли второй половины XX века. Также определяются основные контуры философской антропологии и философии современной цивилизации самого Маркварда. Рассматривается его понимание модерна как способа преодоления средневекового гностицизма и философий истории Нового времени как антимодерных гностических явлений. В итоге через понятие «герменевтических гражданских войн» Маркварда определяется, что перформативный аспект его концепции «гностического рецидива» состоит в призыве к отказу от борьбы за «абсолютный текст», к культивированию плюральной герменевтики, «полимифичности», «мультиверсальной истории», «просвещенного политеизма» и приятия мира как он есть, что достигается с помощью «разделения власти», то есть через скепсис, устраняющий возможность установления монополий в любых сферах жизни общества.

Ключевые слова

модерн, гностицизм, неогностицизм, философия истории, герменевтика, перформативный аспект текста, Скиннер, Марквард, Блюменберг, Таубес, Фёгелин

Присутствие в современных интеллектуальных практиках трансформированных элементов античного гностицизма за последнее столетие неоднократно отмечалось разными исследователями. Помимо тех работ и исследований, которые будут указаны далее в тексте статьи, тема современного гностицизма активно разрабатывалась в 1990–2020-е годы — у А. Рассидакис (Rassidakis 1999), С. Фолленвайдера (Vollenweider 2000), С. О’Ригана (O’Regan 2001), П. Козловски (Koslowski 2003), Б. Лазье (Lazier 2003; 2008), П. Слотердайка (2005), Й. Хотам (Hotam 2007; 2013) и Д. Узланера (2020). Они и их предшественники полагали, что гностическое мировосприятие — это либо сущностная характеристика модерна, либо то, что преодолевается модерном.

Для тех, кто писал о современном гностицизме, важно было не только связать модерн и гностицизм или диссоциировать их, но и определить отношение к нему, а точнее к его динамике. Для большинства мыслителей послевоенной Германии гностицизм — явление негативное. Но представляет ли гностицизм собой исчезающий феномен, или же он распространяется и пронизывает своей негативностью всю современную культуру вплоть до тех ее форм, которые сейчас называют «постмодерном» и «метамодерном»? Отношение к этой динамике распределяется по шкале между полным принятием модерна (в случае его понимания

как средства преодоления гностицизма) и полным неприятием модерна (понимаемого как гностическая эпоха).

Эти крайние позиции, как и те, которые расположены между ними, представлены в немецкой послевоенной мысли именами Мартина Бубера, Карла Шмитта, Гершома Шолема, Ханса Йонаса, Эрика Фёгелина, Ханса Блюменберга, Якоба Таубеса, Одо Маркварда (см.: Taubes 1984; Styfhals 2020). Если строго подходить к выделению именно послевоенных мыслителей, то темой гностицизма после войны начинают заниматься четверо последних. Остальные, как и А. фон Гарнак (см.: Taubes 1984), Э. Блох (см.: Болдырев 2012: 152–164), Д. Лукач (см.: Болдырев 2012: 90 и сл.; Дмитриев 2004) и В. Беньямин (см.: Jacobson 2003), еще до 1933 года писали о гностицизме.

Это обрисовывает круг мыслителей, обращавшихся к теме присутствия элементов гностического мировоззрения в современности. При этом Блоха, Шмитта, Шолема, Йонаса можно выделить в отдельную группу, поскольку они связывают довоенные и послевоенные дебаты о гностицизме в модерне. Надо упомянуть и таких примыкающих к этой группе мыслителей, как Мартин Хайдеггер (см.: Йонас 1998: 319–339), Карл Лёвит (см.: Griffioen 2020), Йоахим Риттер (см.: Marquard 1994b), которые никогда напрямую к теме гностицизма не обращались, но чьи интерпретации и оценки модерна имели значение для теорий связи гностицизма и модерна. Далее внимание будет уделено Одо Маркварду и различиям в понимании связи гностицизма и модерна у Фёгелина, Таубеса и Блюменберга, поскольку именно они сформировали идейный контекст концепции «гностического рецидива» Маркварда. Как будет показано, этот контекст позволяет определить перформативный аспект интерпретации соотношения модерна и гностицизма у Маркварда, что и является основной целью данной статьи.

Для выявления особенностей различных позиций в дискуссии о современном гностицизме недостаточно ограничиться лишь их локутивным аспектом, говоря в терминах Д. Остина (1999) и К. Скиннера (2018). Необходимо обращаться и к иллокутивной стороне исследуемых текстов, то есть к рассмотрению высказываний, сформировавшихся как ответы на тексты оппонентов в контексте дискуссий, связанных с гностицизмом в модерне. Не менее важно выявить и перлокутивные, или перформативные аспекты высказываний, которые формируют у читателя деятельную установку, если не на изменение своей жизни и не на принятие политических решений в определенном направлении, то, по крайней мере, на изменение понимания себя самого и мира в целом.

Локутивные и иллокутивные аспекты текстов Фёгелина, Блюменберга, Таубеса и Маркварда в последние годы стали предметом больших исследований Виллема Стифхалса (Styfhals 2015; 2019; 2020) и Шурда Гриффиуна (Griffioen 2020). Работы Стифхалса прямо посвящены дискуссиям о современном гностицизме в послевоенной Германии. Гриффиун исследовал дебаты о секуляризации в послевоенной Германии в связи

с идеями Карла Лёвита, Карла Шмитта и Ханса Блюменберга. Он прямо обращается к методологии Кембриджской школы интеллектуальной истории, но дебаты о гностицизме для него — это фон некоторых дискуссий о секуляризации. Его обращение к теме гностицизма обусловлено иллокутивным аспектом отдельных теорий секуляризации в Германии. Гриффиун не затрагивает вопрос о перформативном аспекте теорий современного гностицизма, поскольку это не является целью его работы.

С исследованием Стифхалса ситуация иная. Свою работу он рассматривает как «сиквел» (Styfhals 2020: 14) к исследованию Б. Лазье «Прерванный Бог. Ереси и европейское воображение между мировыми войнами» (Lazier 2008). Стифхалс отмечает, что его методология — это история идей или, что для него примерно то же самое, история понятий. Такая неопределенность вызывает недоумение, но в итоге он кратко указывает перформативные аспекты теорий современного гностицизма:

Один из возможных ответов на этот вопрос оставался фундаментально гностическим. Если современный мир лишен какого-либо духовного или божественного значения, было бы разумно отказаться от него или полностью отменить его. Во многом по той же причине мир можно было представить как радикально злой. Эта позиция была воплощена в апокалиптическом подходе Таубеса: «Пусть все рухнет. Я духовно не вкладывался в этот мир, каков он есть»¹. В целом Шолем разделял это отношение.

<...>

Для более консервативных мыслителей, таких как Фёгелин, Йонас и Марквард, спасение мира от его современной гностической бессмысленности должно было быть мыслимо. Они показали, как процессу устранения божественного, разрушающему духовный смысл мира,

¹ Важный момент: Таубес высказывает эту мысль на английском языке в сборнике своих немецкоязычных текстов о Карле Шмитте, где делает акцент на антисемитизме Шмитта и отмечает: «Пока можно найти какую-то, сколь угодно изощренную, юридическую формулу, это должно быть сделано. Позднее Шмитт назовет это *kat-echon*, Удерживателем, не дающим разрастись хаосу, напиранию снизу. Это не мое мировоззрение и не мой опыт. Но как апокалиптик я могу себе это представить: мир должен погибнуть. *I have no spiritual investment in the world as it is*» (Таубес 2021: 166). Словосочетание «*spiritual investment*» Таубес приводит и в своей статье 1984 года в цитате М. Бубера, где тот говорит о духовном вкладе Маркиона в разрушение Израиля (в смысле отрицания Ветхого завета Маркионом) (Taubes 1984: 12). Таубес, вероятно, указывает на то, что Шмитт, как и гностик Маркион, «духовно вкладывался», и даже двояко: в то, чтобы легитимировать необходимость *kat-echon*'а, и в то, чтобы «разрушить Израиль», то есть легитимировать Холокост. В этом смысле Таубес показывает, что гностическое объяснение кого-то «источником зла» предполагает политическую репрессивность и ради будущего прогрессивного процветания всех людей, и ради защиты «носителей добра», которые пока еще «удерживают», консервируют то «спасительное благо», что еще сохранилось в мире с их точки зрения.

можно противодействовать путем переоценки достоинства космоса. Это может быть сделано с помощью извлечения досовременных источников смысла — платонико-христианского понимания существования как промежуточного (метаксия) по Фёгелину; греческого представления о природе как о физическом существе, которое в основе своей является живым, по Йонасу; политеистического мировоззрения по Маркварду. Возврат к этим системам может возродить духовные инвестиции в мир и легитимировать существование мира таким, как он есть. Однако есть и другой способ преодолеть гностическое уничтожение реальности и спасти легитимность мира. Третий возможный ответ принадлежал Блюменбергу. Вместо того чтобы возвращать старые «духовные инвестиции», он считал, что современность открыла новые «духовные инвестиции» в мир как таковой. <...> Поскольку мир потерял свое духовное значение, современные люди могут наделить его своими ценностями, концепциями и проектами (Styfhals 2020: 264–265).

В приведенной выше цитате исследователь различает позиции по предлагаемым выходам из гностической ситуации, то есть как раз по перформативному аспекту теорий современного гностицизма. В работе Стифхалса также делается вывод о значении тем секуляризации, нацизма и Холокоста как связанных с дискуссией о современном гностицизме (Ibid.: 253–262). Для его исследования (и это определяется именно методологией истории понятий) важнее выявление метафоричности понятия «гностицизма», которое позволило мыслителям послевоенной Германии увязать указанные выше разрозненные исторические явления, проследить их генеалогию и теоретически обосновать свое отношение к ним. Но это относится уже не к перформативному, а к иллюкутивному, дискуссионно-контекстуальному аспекту теорий современного гностицизма.

Вряд ли можно отнести к перформативному аспекту этих теорий попытку немецких послевоенных мыслителей предупредить читателя о том, что секуляризация, нацизм и Холокост не должны повториться. Или, может быть, относительно секуляризации как раз наоборот: предупредить о том, что надо ее культивировать и поддерживать в каком-то смысле. Просто перформативный аспект текста вообще не включает в себя предупреждение. Адресованное оппонентам, а затем читателям, предупреждение — это иллюкутивная сторона текста, направленная на демонстрацию опасности позиции идейных противников.

Скиннер прямо отмечает принадлежность «предупреждения» к иллюкутивной стороне высказывания:

Это, конечно, применимо и к ситуации предупреждения. Предупредить кого-то, значит указать им, обратить их внимание на то, что они в опасности. Таким образом, успешно осуществить иллюкутивный акт предупреждения, значит успешно донести до них этот факт (Скиннер 2018: 301).

Несмотря на то что внимание Стифхалса сконцентрировано на иллюкутивной стороне концепций современного гностицизма, ему удастся охарактеризовать перформативную сторону работ Фёгелина, Блюменберга и Таубеса. Перформативную установку Таубеса он даже выносит в название своей книги. Но в отношении Маркварда ситуация иная: исследователь не проясняет конкретные черты призывов Маркварда к «политеизации» модерна. Притом что сам Марквард пишет не о «возврате» к политеизму, как утверждает Стифхалс (Styfhals 2020: 265), а о движении к «просвещенному политеизму» или «полимифичности».

За рамками работ Стифхалса и Гриффина остается важное, как представляется внимательному читателю текстов Маркварда, понятие «герменевтических гражданских войн». Далее будет видно, что утверждение Маркварда о необходимости герменевтического преодоления «мономифической установки», ведущей к «борьбе за абсолютный текст», оказывается у него основой для снятия противоположности между принятием модерна (Блюменберг) и его отрицанием (Фёгелин и Таубес). А это имеет прямое отношение к перформативному аспекту концепции современного гностицизма (точнее, «модерного гностического рецидива») у Маркварда.

Поэтому ответ на основной вопрос данного исследования о том, каковы основные черты перформативной стороны концепции «модерного гностического рецидива» Маркварда, может быть дан в ходе выявления характеристик 1) интерпретаций связи модерна и гностицизма в дискуссиях в послевоенной Германии как контекста формирования философии Маркварда, 2) дескрипции модерна в трудах Маркварда, 3) концепции «гностического рецидива» в модерне у Маркварда в связи с ролью теодицеи в модерне, 4) связи перформативного аспекта концепции «модерного гностического рецидива» с понятием «герменевтических гражданских войн» у Маркварда.

Немецкая философия второй половины XX века о связи гностицизма и модерна

Перформативность текста формируется в результате поиска способов избежать или устранить опасность. Предупреждение об опасности — это иллюкутивный аспект текста, который, по Скиннеру, возникает в результате научных дискуссий. В дискуссии каждый стремится показать, что следовать утверждениям оппонентов опасно. Это приводит к возражениям, предупреждениям, порождающим новые тексты. Предупредить об опасности недостаточно — надо предложить способ нейтрализовать ее. Но прежде чем перейти к перформативному аспекту текстов Маркварда о модерне и современном гностицизме, необходимо сначала охарактеризовать дискуссии, в которых он участвует и которые формируют иллюкутивный аспект его текстов.

Начало дискуссий о современном гностицизме в послевоенное время связано с работами «Западная эсхатология» (1947) Якоба Таубеса и «Введение в новую науку политики» (1952) Эрика Фёгелина. Важнейшим текстом в этих дискуссиях становится «Легитимность Нового времени» (1966) Ханса Блюменберга, который выдвигает концепцию модерна как эпохи преодоления позднесредневекового номиналистического гностицизма. Непрямое противостояние Фёгелина и Блюменберга, опосредованное Якобом Таубесом (см. о нем: Muller 2022) при участии Маркварда, разворачивается в конце 1960-х — 1970-е годы.

В сборнике статей «Гнозис и политика» (1984) его главный редактор Таубес публикует важную для понимания споров о современном гностицизме статью «Введение. Железная клетка и исход из нее, или Спор о Маркионе в прошлом и сейчас». Статья начинается с указания на обнаружение признаков гностицизма в модерне мыслителями XIX и первой половины XX веков:

Вспомним работу Фердинанда Христиана Баура «Христианский гнозис, или Философия религии в ее историческом развитии», в которой тюбингенский богослов и церковный историк рассмотрел наличие гностических топосов в натурфилософии Шеллинга, философии религии Шлейермахера и Гегеля. Веком позже в своей книге «Гнозис и дух поздней античности» Ханс Йонас, используя средства *Dasein*-аналитики Хайдеггера, интерпретировал гностический дискурс так, что на поверхности оказалась гностическая форма самой философии Хайдеггера (Taubes 1984: 9).

История связи гностицизма и модерна далее раскрывается Таубесом через указание на труды Э. Блоха, А. фон Гарнака, М. Бубера и на ключевую роль концепций современного гностицизма в работах Фёгелина и Блюменберга.

Позиция Фёгелина заключается в том, что модерн является гностической реакцией на сущностные для христианства идеи бренности земного существования, негарантированности спасения, относительно усилий человека в его земной жизни. Модерн, по Фёгелину (и до-модерный средневековый гнозис в духе Иоахима Флорского и Филофея Псковского), убеждает человека в возможности этих гарантий. Такой гностицизм дает ощущение устойчивости и значимости земной жизни человека не в смысле ее связи с трансцендентным, но в смысле земных же перспектив ее «светлого будущего».

Фёгелин обнаруживает в античном гностицизме интерпретацию нынешнего состояния мира как результата деятельности злого (ветхозаветного по Маркиону) Демиурга, которому противостоит Спаситель, дарующий спасение через тайное знание, доступное избранным. Мир тут не просто «во зле лежит» (1 Ин. 5: 19), как об этом пишет апостол Иоанн в рамках христианской традиции, мир для гностиков и есть злое

творение демонического Демиурга. Эта идея, по Фёгелину, будучи имманентизирована, порождает современный гностицизм, приписывающий спасение, избавление от нынешнего зла не трансцендентному Богу, посылающему миру Спасителя, а условно-трансцендентному будущему «золотому веку» («Эре Святого духа», «Третьему завету», «Третьему Риму», «Третьему рейху», «Третьему интернационалу» и т. п.).

Не менее важной, по Фёгелину, в современном гностицизме оказывается сакрализация знания:

Сциентизм остался и в наши дни одним из сильнейших гностических движений в Западном обществе, и научно-имманенталистская гордыня настолько окрепла, что даже каждая из специальных наук отметилась в ней своим вариантом спасения — посредством физики, экономики, социологии, биологии и психологии (Фёгелин 2021: 270).

Фёгелин, говоря об имманентизации, подразумевает секуляризацию, но именно такую секуляризацию, которая понимается в духе «политической теологии» Шмитта как продолжение теологии «другими средствами». Только в отличие от Шмитта для Фёгелина модерн — это цивилизация секуляризованного гностицизма, а не христианства. Это хорошо видно, когда он выделяет несколько основных форм современного гнозиса:

Гнозис может быть интеллектуальным и принимать форму спекулятивного проникновения в тайну творения и существования, как, например, это происходит в созерцательном гнозисе Гегеля и Шеллинга. Или же он может быть преимущественно эмоциональным, принимая форму пребывания божественной сущности в человеческой душе, что характерно для парахлитических сектантских лидеров. Также он может быть в основном волевым, проявляясь в форме деятельного искупления человека и общества, как в случае Конта, Маркса и Гитлера. Эти гностические опыты, во всем их многообразии, служат ядром редивинизации общества, поскольку люди, погружающиеся в эти опыты, обожествляют себя, заменяя веру в христианском смысле более ощутимыми способами причастности к божеству. Понимание этих опытов как активного ядра имманенталистской эсхатологии необходимо по той причине, что в противном случае внутренняя логика западного политического развития от средневекового имманентализма [Иоахима Флорского. — А. С.] через гуманизм, просвещение, прогрессивизм, либерализм и позитивизм к марксизму не станет ясна (Там же: 265).

Против такой демонизации модерна возражает Блюменберг. Для него все явления Нового времени, на которые Фёгелин указывает как на гностические, являются этапами постепенной секуляризации именно в смысле вытеснения и христианства, и гностицизма на периферию общественной жизни для развития рационального ядра жизни модернизирующегося

общества. Дегуманизирующие и иррациональные явления в истории современного общества для Блюменберга являются рудиментами того позднесредневекового гностического номинализма, который как раз преодолевается в ходе формирования современного мира. В этом смысле Новое время по Блюменбергу — это как раз преодоление гностицизма.

По Блюменбергу номинализм позднего средневековья возрождает позднеантичный гностицизм, который, в свою очередь, преодолевается современным в целом и в особенности современной наукой и философией:

Тезис, который я намерен здесь аргументировать, предполагает согласие с тем, что существует связь между современным и гностицизмом, но в обратном смысле: модерн — это второе преодоление гностицизма. Это предполагает, что первое преодоление гностицизма в раннем средневековье было неудачным. Следовательно, средневековье как смысловая структура, охватывающая столетия, имело свое начало в конфликте с позднеантичным и раннехристианским гностицизмом, и единство его систематической интенции может быть понято как вытекающее из задачи уничтожения его гностического противника (Blumenberg 1999: 138).

Под гностицизмом Блюменберг подразумевал установку на восприятие мира как злого, не содержащего в себе абсолютно никаких гарантий надежности и познаваемости. Античный гностицизм — это неприятие мира, стремление к отчуждению от мира. Бог гностиков — это и непонятный Творец, находящийся за пределами человеческого различения добра и зла, и столь же рационально непонятный Спаситель, совершенно произвольно дающий избранным гнозис, спасающий от зла и от мира, являющегося злом. Блюменберг утверждает, что позднесредневековый номинализм восстанавливает такие черты античного гностического мировоззрения, как недопустимость доверия миру в его нынешнем состоянии и недоверие разуму в силу того, что Бог творит мир рационально непостижимо, и столь же непонятно его спасает:

Бог, сотворивший человека и мир и давший им закон, который невозможно было полностью соблюсти, который руководил ветхозаветной историей евреев в манере вспылчивого тирана, требовал жертв и церемоний, был злым Демиургом. Бог, приносящий спасение вне зависимости от усилий человека, которого он не создавал, «чуждый Бог», рассматривается как сущность чистой, то есть беспричинной, любви. Это божество имеет право разрушить космос, который оно не создавало, и проповедовать неповиновение закону, который оно не устанавливало. Освобождение оказывается прежде всего просвещением человека относительно фундаментального и непостижимого обмана со стороны космоса. Гнозис, следовательно, должен быть буквально познанием [*Erkenntnis*]. Но Спаситель, приносящий из чуждой трансцендентности это познание, уже не может быть сыном Творца мира и Повелителя его истории (Ibid.: 141–142).

По Блюменбергу, именно этих двух богов гностицизма Августин Блаженный «соединяет» в одном библейском Боге, оправдывая его тем, что вина за зло в мире лежит не на Творце, а на человеке. При этом Августин снимает бремя и с человека, утверждая, что сам Бог-Творец жертвует собой, но уже в качестве Спасителя, и снимает вину с человека. Теодицею Августина как Блюменберг, так и Марквард называют «первым преодолением Маркиона». Но гностицизм, по Блюменбергу, возвращается с номинализмом, поскольку у Августина остается нерешенным вопрос о самом мире и о возможности искать в мире то, что может надежно привести к спасению.

Номиналисты, по Блюменбергу, исходили из того, что всемогущество Бога не может быть ограничено необходимостью быть понятным и познаваемым для человека. Бог не обязан гарантировать то, что мир может быть чем-то надежным для человека. То есть номиналисты возрождают гностическую «чуждость миру» без определения возможности спасения для познающего человека. Бог и мир не только становятся иррациональными, но в силу этой иррациональности еще и ненадежными. На них нельзя опереться, человек не может утвердить себя ни в мире земном, ни в трансцендентном:

Номинализм — это система, предназначенная для того, чтобы вызвать у человека крайнее беспокойство, — с целью не дать ему искать спасения именно на этом свете, доводя его до отчаяния в отношении своих побочных возможностей и таким образом к безоговорочной капитуляции акта веры, который, в свою очередь, человек тоже не в состоянии осуществить своими собственными силами (Ibid.: 167).

Такая ситуация приводит к потребности преодоления гностико-номиналистического иррационализма. У человека есть необходимость в том, чтобы хотя бы минимально самоутвердиться в этом мире, а следовательно, есть запрос на теодицею, то есть на обоснование рациональности (а значит и постижимости) мира, рациональности самого Бога, надежности и благодати как Бога, так и мира. Именно эта потребность, по Блюменбергу, порождает науку Нового времени и легитимирует само Новое время. При этом наука оказывается не только практической теодицеей, но и космодицеей:

Поскольку номинализм произвел достаточно радикальное разрушение релевантного для человека и надежного космоса, постольку механистическая натурфилософия могла быть принята в качестве инструмента самоутверждения (Ibid.: 167).

В итоге же именно рациональность Нового времени и современная картина мира вытесняют Бога из секуляризирующегося мира, что Блюменберг рассматривает как положительное явление: тут Бог полностью

и окончательно освобождается от обвинений в зле и иррациональности, то есть осуществляется полная теодицея, и одновременно ликвидируется возможность возвращения гностицизма, поскольку доминирование науки в модерне легитимирует мир как рационально постижимый, то есть благой.

Надо отметить, что базовые черты гностицизма как негативной мировоззренческой установки у Фёгелина и Блюменберга во многом совпадают. Ее суть видится ими в стремлении демонизировать нынешнее состояние мира, в дуалистической теодицее, когда ни благой Спаситель, ни человек не виноваты в мировом зле. Общим для Фёгелина и Блюменберга является и понимание базовых черт модерна: рациональность, прогрессизм, позитивизация имманентного («земных ценностей»), секулярность (интерпретируемая, конечно, различно). Отличие их явно лежит в плоскости оценки научного знания и рациональности как таковой. По Блюменбергу, именно они спасают модерн от гностицизма. С точки зрения Фёгелина и Таубеса, модерн с его рациональной основой погружает мир в гностицизм, следствием которого становится рост вероятности событий аналогичных большевизму, фашизму и нацизму.

Для Блюменберга подлинно гностично западноевропейское позднее средневековье. Наука Нового времени спасает Бога и мир от гностической их демонизации. В этом смысле современная рациональность является продолжением изначально христианской теодицеи, но без теологии и культа, что служит развитию модерна. Поэтому концепция Блюменберга может быть охарактеризована в терминологии Маркварда как современная «философия прогресса» (Марквард 2003).

Фёгелин оценивает базовые черты модерна как гностические, как разрушающие христианские основы европейской культуры. Гностицизм для него и есть исток секуляризации как трагедии европейской культуры, расстающейся с трансцендентным вообще и с христианством в частности. Идеи Фёгелина можно отнести к «философиям апокалипсисов» (Там же), хотя некоторые могут их определить просто как «общие места культур-критики» (Blumenberg 1999: 138).

Блюменберг и Фёгелин не вступили в прямую полемику. Но Таубес указывает на их позиции как на два полюса интерпретации современного гностицизма. Сам Таубес выбирает интерпретацию Фёгелина и тем самым становится прямым оппонентом Блюменберга. При этом Таубес не просто воспроизводит и использует интерпретацию Фёгелина, но развивает ее до радикального неприятия мира: модерн гностичен, мир модерна есть зло, злом является сам модерн, необходим отказ от этого мира, «исход» (Taubes 1984), некое «новое начало» (Styffhals 2019: 264), а главное — перформативная установка на бессмысленность «духовных инвестиций в этот мир, как он есть».

Как отмечает Стиффхалс, к Таубесу была близка поэзия Шолема, который, как и Таубес, не видел смысла «духовно инвестировать» в этот мир, тогда как Фёгелин все-таки перформативно выстаивал образ

возможного преодоления современного гностицизма посредством христианско-платонического понимания земного существования человека как «промежуточного», предварительного (Ibid.).

Дискуссия о соотношении модерна и гностической установки с самого ее начала показывает, что ее «средним термином» было согласие относительно основных черт этой установки. Под ней подразумевалось неприятие мира «как он есть», «чуждость миру». В этой установке видели радикальный дуализм добра и зла, но в отличие от манихейского дуализма, гностический предполагал существование демиурга нынешнего злого мира и грядущего спасителя от этого радикального зла для избранной части человечества. Общим было обнаружение гностической установки в тех идеологиях или политических теологиях, которые предполагали репрессивность по отношению к противникам грядущего спасения или разрушителям ценностей, как бы все еще удерживающих мир от хаоса.

Но в итоге дискуссия показала, что расхождение начинается тогда, когда ее участники начинают различно интерпретировать сам модерн и секуляризацию как один из атрибутов модерна. То, что Фёгелин и Таубес считали модерн гностичным, проистекает из понимания секуляризации как продолжения религии (гностицизма) другими средствами (называемыми «секулярными»). С их точки зрения, ни иудаизм, ни христианство не могут породить такой секуляризации, а значит и модерна. Блюменберг же считал модерн спасением от религии вообще и от гностицизма в частности, которые, конечно, не могут сразу исчезнуть, хотя постепенно и нейтрализуются модерном.

Таким образом, после работ Фёгелина, Таубеса и Блюменберга вопрос о связи гностицизма и модерна оказался в ситуации неразрешенного противоречия. Это и есть та ситуация, которая представляет иллюкутивный аспект концепции «гностического рецидива» Маркварда. Но, как было показано, противоречия в интерпретациях связи гностицизма и модерна появляются именно из-за различного понимания самого модерна. Поэтому, прежде чем перейти к вопросу о том, как Марквард видит место и роль гностической установки в модерне, необходимо понять суть его теории современной цивилизации.

Основные черты современной цивилизации в философии культуры Одо Маркварда

Выше была охарактеризована та среда, которая формирует иллюкутивную сторону текстов Маркварда, ставшего оппонентом как Таубеса, так и Блюменберга. Понимание связи модерна и гностицизма представляет собой их иллюкутивную сторону. При этом, прежде чем перейти к гностицизму, необходимо охарактеризовать то, как Марквард понимал сам модерн как таковой. Это позволит лучше понять, что именно по Маркварду в модерне гностично, а что — антигностично.

Одо Марквард является автором оригинальной феноменологической дескрипции исторической динамики модерна, где главные понятия, используемые для ее описания, — это «буржуазность», «скепсис», «философия истории», «запутанность в историях», «гностицизм», «теодицея» и «компенсация». Философию Маркварда можно также охарактеризовать как структурную феноменологию культуры:

Вклад Люббе и Маркварда в культур-философию прогресса является дескриптивно-феноменологическим: они обнаруживают феномены компенсации в нашей современности и историческом прошлом, чтобы — позитивно — утвердить их необходимость или — критически — снять маску с тех механизмов, которые «компенсируют реальность» в идейно-политической сфере (Hacke 2008: 73).

Герман Люббе, единомышленник Маркварда, указывал на то, что в своей работе «В ногу со временем...» он дает «феноменологию эволюционной динамики нашей современной культуры» (Люббе 2016: 263). То же справедливо относительно текстов Маркварда, для которого большое значение имеют смысловые структуры не только модерна повседневности как таковой, но и «историй» об этой повседневности.

12 марта 1984 года на коллоквиуме «Трудовое общество. Трансформация его структур» в Мюнхене Марквард сделал доклад, который озаглавил «Эпоха чуждости миру? К анализу современной действительности». В самом его начале он ставит вопрос о том, какое наименование заслуживает современное общество: «точно ли это еще и эпоха чуждости миру?» или иначе — «отчуждения от мира». Под вопрос ставятся и все остальные названия нашего времени:

Среди них — «век индустрии» или «поздний капитализм», «век научно-технической цивилизации» или «атомный век»; его называют веком «общества труда» или веком «общества досуга» или «информационного общества». Говорят о времени «функциональной дифференциации», или «эпохе создания эпох», или «постконвенциональном веке». Речь зашла уже о «постевропейском веке», просто — о «модерне» и даже «пост-модерне» и так далее (Марквард 2003).

Это многообразие указывает, что в нашем времени важную роль играет плюральность его определений и неопределенность, этой множественностью вызванная, что и приветствуется философом. Среди условий сохранения плюральности и свободы интерпретаций Марквард указывает и решимость «признать собственную буржуазность» (Там же), и «способность к одиночеству» (Марквард 2016: 161), и «мультиверсальность истории» (Marquard 1986b), и «полимифичность» с «политеизмом» (Marquard 1981c), и скептическое отношение к догматизму и политическому идеализму (Румянцева 2016б: 174), и «согласие с буржуазной повседневностью

модерна» (Marquard 2004: 30). Все это антропологические характеристики современного общества как такового, как типа культуры.

Эти характеристики оказываются, по Маркварду, результатом процессов, которые вслед за М. В. Румянцевой можно назвать «модернизационными», в том смысле, что они — существенная сторона современного общества (Румянцева 2016а: 126). Модернизацию Марквард определяет как совокупность следующих процессов:

- 1) Современные науки о природе: они стремятся к достижению результатов, которые независимы от традиции, проверены экспериментальным путем и равноценны для любой культуры;
- 2) техника: внедрение техники в повседневную жизнь человека — ее глобальное распространение — приводит к тому, что практики, основанные на традиции, заменяются функциональными практиками;
- 3) современная экономика: с помощью такого нейтрального средства обмена, как деньги (нейтрального в том числе по отношению к традиции), продукты могут быть заменены на товары, что создает условия также и для появления глобального рынка;
- 4) современные информационные медиа: благодаря технике и образованию, независимому от традиционного языка, информация передается все в большем объеме и все с большей скоростью (Там же: 127).

Говоря коротко, это инновационность, рационализация (интеллектуализация), технологизация, глобализация и стандартизация. При этом новации, например, требуют творческой плюральности, допустимости поливариантных образов будущего, тогда как рациональная стандартизация, обеспечивающая появление инноваций и их эффективность, ведет к свертыванию плюральности. В этом смысле современная цивилизация не сводится исключительно к модернизации. Модернизация приводит не только к эмансипации и улучшению качества жизни человека, но и к негативным последствиям для самого модерна. И эти последствия — тоже часть модерна. Среди них особое место занимает аисторичность модернизации, связанная с разрывом между «истоком» (*Herkunft*) и «будущим» (*Zukunft*), что формирует отчужденность человека, устремленного к будущему, от настоящего и прошлого.

С этим базовым негативным следствием модернизации в модерне связаны 1) тахогенная чуждость миру и ускорение устаревания опыта, 2) потребность в негативном, 3) массовизация как неспособность к одиночеству, 4) сверх-трибунализация как стремление определить виноватых в негативном. Специфические черты современности (как позитивные, так и негативные) делают модерн амбивалентным. И одним из признаков амбивалентности, по Маркварду, оказывается интерес к утопиям и апокалипсисам:

Итак, с одной стороны, мы имеем философию прогресса и утопии. К нашему, современному миру, который решительно превратился в индуст-

стриальное и трудовое общество, неотъемлемо принадлежит идея прогресса, идея саморазвития или даже самосовершенствования человечества: все час от часу становится быстрее, лучше и того и гляди станет совсем хорошим (Марквард 2003).

В развитии таких философий он выделяет два этапа. На первом этапе ключевые представители философии радикального прогресса — Тьюро, Вольтер, Кондорсе, Кант, Фихте, Гегель и Маркс. Второй, «эволюционный» этап, связанный с отходом от революционных концепций прогресса, простирается до современности и представлен у Маркварда именами Шеллинга, Конта, Дарвина, Спенсера, Фрейда, Гелена, Хабермаса и Лумана. Но идеи прогресса и утопии сопровождаются, начиная с Руссо, концепциями упадка. У Новалиса, Ницше, Шпенглера, Клагеца, Хайдеггера и «зеленых» прогресс оценивается негативно. Но, как и утопии, апокалиптика — неизбежный аспект существования цивилизации модерна:

Ожидание освобождения и страх катастрофы, утопическая философия прогресса и апокалиптическая философия упадка: обе они принадлежат к нашему — современному — миру. Почему — обе? Я говорил об их попеременном господстве: они «братья-враги». Не одна из двух, но одновременно они обе фундаментальным образом принадлежат к современному миру, попеременно сменяя друг друга (Там же).

Распространение утопических и апокалиптических философий истории связано с логикой самоинтерпретации модерна, которая, как будет видно далее, может быть описана с помощью понятия современного гностицизма. Модерн разрывается между стремлением к модернизации и необходимостью сохранять привычную среду обитания человека — отсюда утопии и апокалипсисы. Для понимания модерна и у Маркварда, и у Люббе (как учеников Риттера) центральной является идея аисторичности модернизации, как ее главного негативного последствия, предполагающего раздвоенность между истоком культурного явления и будущим этого явления. Но модерн как целое предполагает компенсацию этого и других негативных последствий тех процессов, которые формируют современное общество:

Мир модерна является не только миром нейтрализации жизненных историй, возможной благодаря его рационализации, но также миром компенсации этого процесса — именно благодаря историям, рассказам (Marquard 2000b: 61).

Аисторичность и унифицирующий глобализм модернизации компенсируется современным же поиском идентичности, а следовательно, ростом интереса к истории и увеличением количества историй и философий истории в современной цивилизации. Но этот интерес может

удовлетворяться как единой универсальной историей или «мономифом» (Marquard 1981c) (что согласуется с модернизационным принципом рациональной стандартизации), так и «мультиверсальными историями» или «полимифами». Именно «полимифичность» позволяет сохранить принцип плюральности и идею свободы личности как базовые принципы современного общества, обеспечивающие возможность модернизации.

Вопрос продолжения существования модерна — это вопрос сохранения множественности инноваций и одновременно — привычной культурной среды, которая все равно будет трансформироваться под влиянием модернизации. И тут парадокс в том, что сама модернизация, приносящая в мир нечто новое, невозможна без допущения того, что в мире может быть множество нового. Плюральность и свобода как допущение плюральности — это условие модернизации. Но средством эффективной модернизации является и рациональность, которая стремится к унификации. Стремление к сохранению плюральности и стремление к унификации — это две амбивалентные стороны модерна, поскольку они обе — условия успешной модернизации.

По Маркварду, для современной цивилизации необходимо сознательное терапевтическое усилие для отказа от как бы само собой разумеющейся унифицирующей моноисторичности, которая, компенсируя негативные последствия модернизации (аисторичность и размывание идентичности), приводит к угрозе репрессивного уничтожения плюральности, а значит модернизации, инноваций, то есть самой современной цивилизации.

Указание на опасность моноисторического репрессивного свертывания модерна у Маркварда оказывается иллюкативным аспектом его философии культуры. На фоне дискуссий о гностицизме, которые ориентировали Маркварда на необходимость решения вопроса о гностической установке в модерне, его теория модерна предупреждает о том, что модернизация порождает такие негативные последствия, которые могут быть компенсированы опасным, рискованным для самого модерна способом. Этот способ ведет к уничтожению плюральности, то есть к свертыванию модерна.

Одо Марквард о «гностическом рецидиве» и современной теодицее

Прежде чем перейти к подробному рассмотрению того, как Марквард предлагает перформативно устранить риск разрушения современной цивилизации из-за внутренних противоречий, необходимо выявить место современного гностицизма в противоречиях, раздваивающих модерн, делающих его амбивалентным. Для этого необходимо вернуться к спорам о гностицизме в послевоенной Германии как контексту формирования концепции «гностического рецидива» Маркварда.

В 1983 году Марквард написал статью для сборника, выпущенного в честь шестидесятилетия Я. Таубеса. Примерно в то же время сам Таубес приглашает Маркварда подготовить текст для сборника «Гнозис и политика», где Марквард даст определение гностицизма, которое можно считать общей отправной точкой всех участников дискуссии о современном гностицизме: «Гностицизм — это приятие чуждости миру посредством отрицания этого мира» (Marquard 1984: 31). За год до этой формулировки, в юбилейном сборнике 1983 года, он четко укажет отличия своего понимания современного гностицизма от его интерпретации у Таубеса и Блюменберга:

Якоб Таубес... выдвинул тезис: центральная философия Нового времени — это философия истории, и она является продолжением гностицизма современными средствами. Ханс Блюменберг... выдвинул тезис: Новое время и его философия, включая философию истории, — это не продолжение гностицизма, а его противоположность, оно — второе преодоление гностицизма. Мне кажется: оба тезиса могут быть совмещены — современная философия истории может быть определена как продолжение гностицизма, Новое время может быть определено как отрицание гностицизма. Но для этого нужно быть готовым заплатить цену: разорвать сцепление философии истории с Новым временем. Тогда можно сказать, что Новое время отрицает гностицизм, но философия истории продолжает гностицизм как (датируемое Новым временем) отрицание Нового времени, как контрмодерн. Контекст этого тезиса включает определение философии истории как радикальной теодицеи, которая превращается в повторение гностического ее решения (Marquard 1983b: 160).

Темы теодицеи и гностицизма в связи с современным и его характеристиками появились у Маркварда еще в конце 1960-х — начале 1970-х годов. В 1973 году выходит сборник его статей *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* («Сложности с философией истории»), где он дважды обращается к гностицизму, в частности, к учению Маркиона, отталкиваясь от интерпретации его учения у Блюменберга. Первая статья, по заголовку которой был назван весь сборник, написана как введение в его проблематику. Именно в этом тексте Марквард впервые четко обозначил связь своих воззрений и своего интереса к секуляризации с проблемой гностицизма:

Если Новое время — согласно одному из возможных определений — это нейтрализация библейской эсхатологии, то философия истории — это мечь нейтрализованной эсхатологии за эту нейтрализацию; и если Новое время — согласно определению Блюменберга — это второе преодоление гностицизма, то философия истории — это мечь дважды преодоленного гностицизма на его второе преодоление (Marquard 1973b: 16).

Чуть раньше к вопросу о гностическом способе снять вину с Бога через разделение его на двух богов — Демииурга и Спасителя — Марквард обращается в примечаниях к статье 1971 года «Насколько иррациональной может быть философия истории?» (Marquard 1973c). В ней он впервые упоминает концепцию Блюменберга, отчасти принимая ее, но одновременно реагируя на ту критику, которую сам Блюменберг разворачивает в шестой главе первой части «Легитимности Нового времени» (Blumenberg 1999: 66–72) в адрес доклада Маркварда «Идеализм и теодицея» (Marquard 1973a) на Кантовском конгрессе 1965 года². В этом докладе Марквард показал, что немецкий идеализм является обоснованием философии истории, ставшей новой формой теодицеи, а следовательно, и новой теологией.

Как отмечает Стифхалс (Styfhals 2019: 122), это утверждение стоит в одном ряду с идеей Шмитта о том, что все понятия современного учения о государстве — это секуляризованные понятия христианской теологии. Вероятно, тут можно увидеть и прямое влияние Шмитта на Маркварда. Люббе пишет, что Шмиттом интересовались в Collegium Philosophicum Риттера, Риттер приглашал его выступать, а Марквард был постоянным участником заседаний Collegium Philosophicum (см.: Люббе 2012). Блюменберг в отношении такого понимания секуляризации, характерного для Шмитта, Лёвита, Таубеса и Маркварда, был настроен критично. Он обвинял их в том, что те «продляют» существование теологии, которая, по его мнению, постепенно должна исчезнуть по мере модернизации общества (Styfhals 2019: 115). Для Маркварда же секуляризация — это трансформация форм религиозности и смещение теологии в сферу, которая начинает заменять религию — в философию истории, где как раз имманенталистско-гностически решаются вопросы о том, кто именно виноват в мировом зле и что надо сделать с этими виновными.

Это разногласие не мешает Маркварду соглашаться с Блюменбергом относительно того, что модерн — это преодоление гностицизма позднего средневековья. В этом важном пункте Марквард оказывается продолжателем Блюменберга и даже его апологетом. На это указывает статья Маркварда «Гностический рецидив как контрмодерн. Ультракороткая теорема в некоторой связи с Блюменбергом» (1984), где он защищает Блюменберга в вопросе об отношении гностицизма к модерну. Он, как и Блюменберг, отрицает тезис Фёгелина–Таубеса о Новом времени как «гностическом веке»:

² Стифхалс указывает на то, что в 1965–1966 учебном году Марквард и Блюменберг работали вместе в Гиссене. Это, по мнению исследователя, может объяснить причину того, что в «Легитимности Нового времени» Блюменберг уделяет внимание идеям Маркварда. При этом, видимо, в связи с тем, что Марквард активно развивал свою концепцию теодицеи, связанную с идеями Блюменберга, во втором издании «Легитимности» (1976) Маркварду посвящено семь страниц, тогда как в первом издании 1966 года — лишь четыре (Styfhals 2020: 233).

Новое время как раз не является «гностическим веком», потому что «гностический рецидив», — будучи денейтрализацией эсхатологии через революционную философию истории и комфортные варианты ее самосохранения, которые появляются в условиях отсрочки «пришествия» итога революции, — не репрезентативен для Нового времени. Это как раз не Новое время, а его отрицание: контрмодерн (Marquard 1984: 36).

Но, в отличие от Блюменберга, Марквард понимает немецкий идеализм, марксистскую философию истории и нацизм как «гностические рецидивы», а не как признак исчезающих в ходе прогрессирующей модернизации рудиментов номиналистического гнозиса. При этом для Маркварда, как и для Блюменберга, эти явления выражают не суть современной цивилизации, а то, что угрожает ей как контрмодерн. Именно поэтому, по Маркварду, для модерна оказывается необходима и теодицея как оправдание благодати Бога перед трибуналом новых гностиков, и космодицея как оправдание благодати и рациональности мира, которому Бог становится имманентным в ходе секуляризации, а затем и антроподицея, поскольку в секулярном мире за все зло, что в нем есть, вина возлагается неогностическим теодицейным же трибуналом только на человека.

Во вступлении к одной лекции, прочитанной в 1978 году, Марквард говорит слушателям: «Предполагаю, вас уже предупредили, что я всегда при любой возможности говорю о теодицее» (Marquard 1981a: 39). Тема теодицеи действительно является одной из основных у Маркварда. Теодицея — это оправдание Бога перед лицом существования в мире зла. Если есть зло, то значит либо Бог не благ, либо он не обладает всемогуществом. Кант, настаивая на том, что все философские попытки теодицеи бесплодны, определяет ее следующим образом:

Под теодицеей разумеется обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет ей разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно (Кант 1994: 138).

А зло — это то, что не соответствует тому предназначению, которое Бог придал миру.

Марквард в своих текстах обращает внимание не столько на сами возможные пути оправдания Бога, сколько на функцию теодицеи в современном обществе и на условия возможности вообще поставить под вопрос благодать Бога и его всемогущество. Именно поэтому он определяет теодицею как современный проект: «Там, где есть теодицея, есть модерн, а где есть модерн, есть теодицея» (Marquard 1986a: 14). Теодицея, как предприятие, предполагающее, что иск Богу уже предъявлен, обвинения высказаны, возможна только в силу «дистанцирования» человека от страданий, от зла, которое уже можно преодолеть человеческими модернизационными силами:

Ибо модерн — это эпоха дистанцирования: первая эпоха, в которой бессилие и страдания не являются само собой разумеющимся и нормальным положением дел для людей. Теперь впервые желание кажется в принципе осуществимым, боли можно избежать, болезни побеждаются, злобность запрещается; и человеческое бессилие перед лицом смерти можно обойти (Ibid.: 15).

В домодерном обществе человеку некогда предъявлять иски Богу. Ему нужно утешение, облегчение, помощь в несении своего «креста». Но чем больше возможностей для дистанцирования благодаря техническим достижениям современного общества, тем больше обвинений возникает:

Когда я — стараясь быть вежливым — представляюсь: «Разрешите представиться: меня зовут Марквард», — сегодня обычный ответ, кажется, должен быть таким: «Здесь ничего не разрешено! Оправдайте себя! По какому праву Вы, Марквард, такой, какой Вы есть, а не совсем другой? И по какому праву Вы вообще существуете вместо того, чтобы не существовать?» Этот бум спроса на оправдание — явление, которое нужно увидеть, а для этого ему нужно дать наименование. Поскольку это превращается в своеобразный трибунал, я называю это «трибунализацией» реальности современной жизни (Ibid.: 11).

В пределе сама ориентация современного общества на ускорение и прогресс может быть способом оправдания перед обвинением в том, что «вы ничего не предпринимаете, а ведь положение дел все хуже и хуже». Это оправдание может быть частью и апокалиптической, и утопической установок, характерных для современного общества. Необходимость в оправдании приводит к «тахогенной чуждости миру», ускорению устаревания предыдущего опыта как одной из базовых характеристик модерна. Одновременно оно и есть результат неогностической тенденции видеть идеал в будущем, презирая и отрицая нынешний мир как злой, чуждый, неподлинный. Требование постоянного прогресса, реформ оказывается трибуналом со своими гностическими апокалиптиками-прокурорами и не менее гностическими утопистами-адвокатами, где обвиняемыми оказываются то Бог, то человек со всем человечеством в его лице, то отдельные группы лиц, объединенные по какому-то особому признаку. Но наряду с таким «трансцендентальным» трибуналом повсеместно распространяются локальные его разновидности:

Первоначально, если я правильно понимаю, это было образцово представлено в мании трибуналов Французской революции и в ее практике, начиная с 1793 года, обращения со всеми как с «подозреваемыми», пока он или она не доказали обратное. Но согласно точке зрения Гегеля и его школы, немецкий идеализм был параллельным действием Французской революции: «Наша немецкая философия, — писал Гейне в 1835 году, —

была мечтой Французской революции». «Как во Франции каждая привилегия, так и в Германии каждая мысль должна была оправдывать себя»; «наши философские якобинцы собрались вокруг *Критики чистого разума*... Кант был нашим Робеспьером» (Ibid.: 12).

Именно эту философскую трибунализацию Марквард определяет как «гностический рецидив» и как «трансцендентально-революционный идеализм» (*transzendentalrevolutionäre Idealismus*) по аналогии с трибуналами французской революции. У истоков этого идеализма — не столько даже Кант, сколько Фихте с его «Наукоучением» и философией истории, подозревающий, что человеческое «Я» может быть опасным, а точнее — вредоносным для научного знания и для истории. Далее философско-историческую революционно-трансцендентальную трибунализацию развивают и Гегель, и Шеллинг. Последующая линия преемственности оказывается вполне ожидаемой:

Как революционное якобинство подвергло суду политическую реальность, точно так же трансцендентально-революционный идеализм — этими вопросами — превращает философию в судебное разбирательство между человеком и человеком в вопросах, касающихся научного и исторического зла, так что — как и его усиление у Маркса и Ницше, и в его «ультимативных» и прагматических вариантах у Хабермаса и Апеля — это часть истории трибунализации реальности, в которой мы, как люди модерна, живем (Ibid.: 12).

Исток дистанцирования, позволяющего предъявлять обвинения Богу, а следовательно — и теодицеи, позволяющей его оправдывать, Марквард обнаруживает там, где, по Блюменбергу, происходит второе преодоление Маркиона, то есть в раннем модерне (Marquard 1984: 31). Именно тогда то, что позже будет определяться как классическая наука, начинает оправдывать Бога и мир перед лицом номиналистических (а чуть позже и протестантских [Marquard 1986a: 16]) обвинений в иррациональности, непостижимости и ненадежности. В этом смысле и Декарт, и Галилей, и Ньютон, и, несомненно, Лейбниц, как и многие другие мыслители XVII — начала XVIII веков занимаются именно теодицеей, формируя образ Бога и мира таким образом, чтобы этот Бог и этот мир стали рационально познаваемыми, благими, надежными даже в условиях апокалипсиса гражданских религиозных войн, когда все оказывались виноватыми в том, что верят неправильно.

Одновременно внутри этого «второго преодоления Маркиона» в раннем модерне формируется и тенденция трибунализации. Наука Нового времени в своем стремлении к обоснованию рациональности Бога и мира приходит к тому, что Бог постепенно вытесняется из жизненно-го мира человека модерна. Теодицейная стратегия приводит к устранению Бога из жизненного мира (в первую очередь для избавления Бога от

обвинений), то есть к атеизму *ad maiorem Dei gloriam* (Ibid.: 18). И тогда бремя виновности в злодеяниях ложится на человека. Это бремя, в свою очередь, пытается снять с человека романтизм. А немецкий идеализм, который, по Маркварду, оказывается рецидивом гностицизма, пытается это бремя перераспределить, подавая пример последующим войнам между философией истории за единственно верное толкование истории как нового сакрального текста.

Таким образом, Марквард снимает противоположность между Таубесом и Блюменбергом, опираясь на концепцию амбивалентности модерна: модерн в своей сути как ориентация на теодицейное принятие мира, на преодоление «чуждости миру» — это антигностицистское явление, но философия истории как теодицея в условиях «атеизма к вящей славе Господней» — это антимодерный гностицизм внутри модерна, «гностический рецидив». Эта же амбивалентность показывает, что модерн неизбежно предполагает и секуляризацию как нейтрализацию эсхатологий (гностической в первую очередь), и секуляризацию в смысле продолжения гностицизма другими средствами в антимодерных по своей сути философиях истории (секулярных теодицеях — трибуналах), которые могут быть как утопиями (историями про необходимость ускорения прогресса, пока все не поздно), так и апокалипсисами (то есть историями про необходимость катехона, удерживания мира от обращения в хаос). Но уже сама разнонаправленность философий истории ведет к вопросам об их конкуренции и необходимости сокращения значения (нейтрализации) философий истории в современной цивилизации. Но это уже собственно вопрос о самой перформативной составляющей концепции «гностического рецидива» Маркварда.

«Герменевтические гражданские войны» и перформативный аспект теории «гностического рецидива» Маркварда

Как отмечалось, Марквард признает амбивалентность современной цивилизации, которая включает в себя не только модернизацию, но и негативные ее последствия, типа аисторичности и размывания идентичности, которые компенсируются грандиозным ростом интереса к истории:

Ни одна эпоха столько не уничтожила, сколько эпоха модерна, ни одна эпоха столько не сохранила, сколько эпоха модерна, а именно: благодаря навыкам, позволяющим брать с собой в будущее все большую часть истории своего происхождения (*Herkunft*). Именно поэтому возникает специфическое для модерна историческое чувство» (Marquard 1986c: 106).

В этом смысле «битвы» за интерпретацию истории оказываются жизненно, экзистенциально важными для современного человека. Они

становятся не менее значимыми для модерна, чем религиозные войны за толкование священного писания в домодерную эпоху. История становится новой «благой вестью», толкование текстов которой ведет к разделению на «друзей» и «врагов». Это согласуется с пониманием секуляризации у Маркварда, который, следуя Шмитту и Лёвиту (а отчасти и Таубесу, и даже Максус Веберу), понимает ее не столько как вытеснение религии из жизни общества (хотя и это тоже происходит: прежние религии вытесняются новыми), а как веру в «новых богов», как религию «новых ценностных порядков». Такая «религиозность» близка по смыслу шмиттовской «политической теологии», только реализуется она в многочисленных философиях истории.

Философии истории, по Маркварду, — это политические теологии, которые имеют гностический характер. В отождествлении современного гностицизма с философиями истории Марквард следует Фёгелину и Таубесу, причисляя к гностическим феноменам большевизм, фашизм, нацизм и любой репрессивный способ философско-исторического возложения вины за мировое зло на определенные группы людей, которые как бы мешают остальным, избранным людям либо прогрессивно развиваться, либо успешно сдерживать апокалипсис.

Следуя этому, Марквард показывает, что основные интенции модерна, суть которых в рациональном (скептическом, по Маркварду), плюралистичном и «приемлющем» отношении к миру и людям, противоположны отдельным формам компенсации некоторых негативных последствий модернизации же. И чем больше реализуются модернизационные интенции, тем более сильными будут гностические философско-исторические или историософские антимодерные рецидивы, связанные на компенсаторном интересе модерна к истории. При этом нельзя забывать о том, что в своем понимании генезиса современной цивилизации Марквард следует Блюменбергу, согласно которому модернизация возникает в результате необходимости противостоять гностической установке и является противоположностью гностицизма. Марквард ставит эти положения в связь с компенсаторной теорией модерна Риттера и теорией секуляризации Шмитта, Лёвита и Таубеса.

Это дает возможность говорить о росте явлений, имеющих по отношению к аисторичности модернизации компенсаторный характер. Эти явления как в духе левой, так и правой культур-критики ведут ко все большему усилению борьбы между различными философиями истории. Из этого следует вовсе не их ослабление. Увеличение количества и конкуренция делают их более привлекательными для большего числа людей. И получается, что сама логика гностического рецидива плюрализует философии истории. Это гораздо важнее, чем их внутреннее стремление к самототализации.

Для понимания значения этого момента, как и для дальнейшего обсуждения вопроса о борьбе между философиями истории в стремлении к исключительному универсальному положению, надо отметить

близость Маркварда к «феноменологии историй» или «философии историй» Вильгельма Шаппа, с которым Маркварда познакомил Люббе. В статье «Философия историй и будущее повествования» Марквард пишет о Шаппе:

Решительным шагом Вильгельма Шаппа, — которым он выступает в оппозицию своему учителю Гуссерлю в его поздней «генетической феноменологии», — стало открытие того, что люди — это их истории: «история означает человека» <...>. И мир людей — это в первую очередь не их предметный и фактический мир, а мир тех историй, в которые они «запутаны» и «вплетены»: но не как «случай», а как собственные истории, чужие истории и мы-рассказы (Marquard 2007: 60–61).

Эти истории оказываются тем, что формирует уникальность человека, тем, что связано с идентичностью, с прошлым, с историей. Одновременно с этим истории переплетаются, одна история вплетается в другую, и человек может не видеть, что его истории уже включены в ту большую историю, которая уже объяснена с точки зрения определенной философии истории. А любая философия истории всегда делит людей:

Философы истории стилизовали человека под абсолютного исторического злодея и под давлением опыта разочарований, под давлением необходимости снять с себя обвинение, унаследованное от теодицеи и ныне адресованное человеку, они в некотором смысле разделили людей на два типа: тех, кто сделал то, что в истории уже сделано и сделано не хорошо, и тех, кто будет делать то, что еще предстоит сделать в истории и что будет хорошо. То есть — на тех, кто несет ответственность за существующее зло, и на тех, кто занят грядущим спасением, на предателей будущего и деятелей будущего, на реакционеров и прогрессистов, на виновных и невиновных, на плохих и хороших, на создателей плохого настоящего и спасителей от этого плохого настоящего, и именно в этом смысле на «человека-создателя» и «человека-спасителя» (Marquard 1983b: 166).

Именно эта специфика философий истории приводит к тому, что в рамках «мирового трибунала» идет борьба за то, чтобы занять место, которое обеспечит невозможность стать «подсудимым». Это обеспечивается, например, узурпацией ролей судьбы или прокурора, конечно, в том случае, когда они соединяются с ролью «человека-спасителя». Естественно, привлекательность этих ролей, обеспечивающих полное алиби, ведет к борьбе за право их играть. И если средневековые и раннее Новое время знает эту борьбу как религиозные гражданские войны за единственно верное толкование Библии, то модерн, где Бог теодицейно устраняется из мира, оказывается полем борьбы различных ценностных мирских порядков, выраженных и обоснованных в различных философиях истории.

Марквард называет эту борьбу «герменевтическими гражданскими войнами» (Marquard 1981b).

Тридцатилетняя война 1618–1648 годов была началом модерны и последней большой войной за толкование Библии. Последующие войны оказываются войнами за толкование истории, а значит за образ будущего, гностически обещающий или наступление утопии, или отмену конца света. Интерпретация прошлого оказывается необходимостью для легитимации статуса человека-спасителя и обоснования виновности человека-создателя. А это напрямую относится к судьбе герменевтики в современной цивилизации.

Марквард различает «сингулярную» и «плюральную» герменевтики. Первая стремится к тому, чтобы свести все разнообразие к одному смыслу, тогда как вторая — увидеть в одном высказывании множество смыслов:

Я хотел бы назвать это сингулярной герменевтикой и отличить ее от плюральной герменевтики, которая, наоборот, прослеживает многие возможные значения и самые разные виды духа в одной и той же буквальном смысле. Таким образом, сингулярная герменевтика называет многообразие буквальных историй порядком единого абсолютного смысла и духа: оно принадлежит, — как самоутверждение ортодоксии против инакомыслия и ереси, — к сложной фазе институционального утверждения религии (Ibid.: 129).

Религиозные гражданские войны завершаются утверждением принципа конфессионального невмешательства в политику и экономику. Но это также ведет к вытеснению Бога из мира. А на месте Бога оказываются «земные боги», которые ведут свою «войну» за «абсолютный текст»:

Момент, когда маятник качнулся от сингулярной к плюральной герменевтике, наступил только тогда, когда этот герменевтический спор стал кровопролитным и продолжался несколько поколений в конфессиональной гражданской войне, которая была — по крайней мере, также и — герменевтической войной: гражданской войной из-за абсолютного текста (Ibid.: 129).

Марквард неоднократно возвращается к мысли о том, что философии истории продолжают использовать сингулярную герменевтику для обоснования своих версий различения друзей и врагов. Прогрессистские философии истории будут видеть традиционалистов, консерваторов виновными в бедах человечества, тогда как традиционалисты, консервативные революционеры, в своих историософиях будут обвинять именно прогрессистов в том, что они приближают конец света, вредят сдерживающему этот конец света катехону (что бы под ним ни подразумевалось — государство, империя, территория, класс, нация, этническая группа, сословие, отдельная историческая личность или религиозная группа).

Антимодерная идея революции справа или слева, которая является одним из негативных следствий роста интереса к историям, а значит и к философиям истории, компенсирующим аисторичность модернизации, как раз представляет собой «гностический рецидив». В этом историческом революционно-историческом рецидиве всегда назначается создатель зла и спаситель от зла, и поэтому разницы между правым и левым революционизмом в отношении репрессивности нет. Любая философия истории сингулярна, гностична и антимодерна, как антимодерна любая революция, любое стремление осуществить гигиеническое очищение мира от того, кто определен в качестве источника зла.

В Новое время складывается такая ситуация, когда опасность свертывания модерны с его плюрализмом очевидна, но некий новый вариант «Вестфальской системы» (снявшей вопрос о конкуренции за толкование Библии) невозможен в силу того, что философии истории — и есть политические теологии (Marquard 1983a: 80) как результат секуляризации. От них невозможно очистить политику, поскольку именно они и дают возможность существовать политическому, то есть различению друзей и врагов. Но «предупреждение» Маркварда об опасности философий истории как гностических антимодерных явлений и его указание на их неустранимость относятся к иллюкативному аспекту его концепции. Каков же перформативный выход из этой ситуации?

Выше уже говорилось о необходимости, по Маркварду, культивировать полимифичность вместо мономифичности, «мультиверсальную» историю вместо универсальной истории, просвещенный политеизм вместо монотеизма (в котором богом оказывается суверен, принимающий решение о введении чрезвычайного положения). В этом смысле Марквард настаивает на необходимости той герменевтики, которая возникает после Второй мировой войны, плюральной герменевтики Гадамера. Также он обращает внимание на необходимость не одной философии истории, а множества философий историй по Шаппу:

Существует не одна история, нужно позволить существовать множеству историй — вот что важно. Плохо тому, кому как человеку — себе самому и вместе со всеми остальными людьми — позволено иметь только одну историю, единичную тотальную историю улучшения и прогрессирующего искупления мира, над которой каждый должен работать и от которой нельзя ускользать в особенные истории. Только тот, кто участвует во многих историях — посредством разделения властей, которыми являются истории, — имеет свободу от каждой истории благодаря каждой другой истории. Если у вас есть только единственная история, у вас нет этой свободы. Вот почему феноменологии историй Вильгельма Шаппа выступает за плюрализм историй. (*Nota bene*: У вас может быть много историй и один Бог; вы можете быть полимифичным и моногамным.) (Marquard 2007: 62–63)

Полимифичность, мультиверсальные истории, политеизм, точнее «просвещенный политеизм», оказываются условиями сохранения и продолжения модерна как «эпохи нейтрализации» философий истории, то есть политических теологий, представляющих собой неустранимые антимодерные монотеистические мономифы. Это как раз и значит, что при невозможности уничтожения и запрета оказывается необходима нейтрализация.

Статью «Просвещенный политеизм — еще одна политическая теология?» (1983) Марквард начинает с парадоксальной постановки вопроса о возможности «политеистической» политической теологии, которая могла бы противостоять мономифическим философам истории и одновременно (по Шмитту) представлять собой секуляризацию основных понятий теологии. Речь при этом идет именно о той «политеистической» политической теологии, которая (по Веберу) предполагает «борьбу богов» (Marquard 1983a: 77). Марквард показывает близость Шмитта — Вебера и, отталкиваясь от этого, пишет о проекте «просвещенного политеизма», который направлен на сохранение современной цивилизации, идеи плюральности, лежащей в ее основе, через нейтрализацию современных эсхатологий, то есть философий истории или политических теологий.

«Просвещенный политеизм» отличается от «непросвещенного» тем, что предполагает плюралистичное «разделение властей», то есть позитивно воспринятую и переосмысленную веберовскую «борьбу богов», которая реализуется в действенном разделении власти суверена на законодательную, исполнительную и судебную власти, в «институционализированном споре организаций по формированию политической воли», в федерализме, в «разнообразии групп интересов», в «конкуренции экономических сил на рынке», в «академически институционализированном несогласии теорий», в «разногласии определяющих ценностей», в литературной поливариантной герменевтике, то есть в опыте создания текстов прямо допускающих и даже требующих множества интерпретаций (Ibid.: 84). Именно благодаря такому разделению и полицентричности процветает человек, который получает возможность быть одновременно «полимифичным и моногамным».

Это и составляет перформативный аспект его концепции «гностицистского рецидива». Необходимо только не перепутать «просвещенный» и «непросвещенный» политеизмы. Так, Марквард пишет о ситуации, когда исторический политеизм, язычество, оказалось узурпировано нацистским мономифом (Ibid.: 83). Тут подразумевается, что иерархическое мономифическое миропонимание может встроиться в себя и веберовских «богов», иерархически подчинив их одному богу — суверену.

В этом смысле утверждение Стиффалса о спасительности «мировоззрения политеизма» (Styffhals 2020: 264–265) у Маркварда имеет слишком общий характер. Надо говорить именно о «просвещенном политеизме», который ведет к действительному «разделению властей», расчленению суверена, разрушению унитарности, нейтрализации философий исто-

рии, неогностицизма, к поливариантной герменевтике, суть которой Марквард видит в скептической установке. И эта установка оказывается тоже важнейшим перформативным аспектом его философии, которая сама становится перформативным актом нейтрализации «гностицистского рецидива»:

Я — скептик, пришедший из герменевтической школы и никогда не избегавший ее, а вместо этого, оставаясь в ней в качестве, так сказать, эндогенного троянского коня, все более и более склонен думать, что ядро герменевтики — это скептицизм, а важной формой скептицизма сегодня является герменевтика (Marquard 1981b: 117).

Призыв к скепсису (при желании) можно воспринять как перформативную деструктивность. Однако Марквард в докладе 1992 года «Скепсис и согласие» к скепсису, который может быть заподозрен в том, что он только деконструирует опасности модерна, а значит и сам модерн, добавляет согласие, принятие мира как он есть без разделения на создателей зла и спасителей от зла:

Моя философия <...> — это скептицизм. А скептицизм, как кажется, — это разрушение согласия. Но в то же время <...> моя философия является философией согласия: согласия с миром, согласия с современным миром, согласия с близкими отношениями жизненного мира и мира смерти. Разве в этом нет разрыва, противоречия? Разве согласие — это не предательство скептицизма? Мой ответ: нет; здесь нет разрыва, противоречия, предательства. Ибо верно следующее: там, где скептицизм разрушает иллюзорное и разрушительное согласие, он в первую очередь делает возможным человеческое согласие (Marquard 1994a: 10).

Это согласие представляет собой деятельное принятие мира во всех его противоречиях, положительных и негативных моментах, в разнообразных формах компенсационных явлений, делающих этот мир плюральным в действительности, а не в некоем земном рае будущего. И это тоже можно определить как перформативный аспект антигностицистской философской концепции Маркварда.

Выявление деталей перформативного аспекта концепции «гностицистского рецидива» имеет значение не только как самоцель. Это позволяет увидеть, что эссеистический «полигерменевтический» стиль Маркварда вовсе не отрицал наличия в его докладах и статьях общей основы, которая и заключалась в идеях плюральности историй и толкований, скептицизма и принятия мира. К этим идеям Марквард подводил своего читателя и слушателя через разные истории, которые он рассказывал в своих философских эссе. Отдельные его истории полностью выстраиваются вокруг темы неогностицизма, как это видно, например, в его статье о «просвещенном политеизме», где последовательно, хотя и крайне кратко, связаны темы:

1) аисторичности модерна; 2) ее компенсации через обращение к истории, через выстраивание гностических философий истории, монотеистических политических теологий (то есть секуляризованных вариантов библейской эсхатологии); 3) генезиса модерна из второго преодоления гностицизма и «гностического рецидива», возникшего на почве компенсации аисторичности модерна; 4) связи неогностицизма с гражданскими герменевтическими войнами за абсолютный текст; 5) противопоставления абсолютному тексту полимифов и мультиверсальных историй; 6) практического воплощения полимифов в «политеистическом» «разделении властей»; 7) скептицизма как следствия плюральной герменевтики и средства профилактики «гностических рецидивов».

Одновременно, конечно, есть множество работ Маркварда, где он не пишет ни о теодицее, ни о философии истории (напрямую), ни о гностицизме, но пишет так, что перформативность этих текстов очевидна, и она все та же: плюральная герменевтика, сосуществование множества историй, разделение властей, скептицизм и приятие мира как способы нейтрализации философий истории, гностицизма и антимодерна. В этом отношении Марквард и сам оказывается образцом «полимифичного и моногамного» просвещенного политеиста.

Библиография

- Болдырев, Иван (2012). *Время утопии: Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха*. М.: ВШЭ.
- Дмитриев, Александр (2004). *Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920–1930-е гг.)*. СПб.: ЕУСПб.
- Йонас, Ганс (1998). *Гностицизм. (Гностическая религия)*. СПб.: Лань.
- Кант, Иммануил (1994). «О неудаче всех философских попыток теодицеи». В кн.: Кант, Иммануил, *Собрание сочинений в 8 т.*, т. 8. Под ред. А. Гулыги, 138–157. М.: ЧеРо.
- Люббе, Герман (2012). «Карл Шмитт в восприятии либералов». *Логос*, № 5: 143–157.
- Люббе, Герман (2016). *В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем*. М.: ВШЭ.
- Марквард, Одо (2003). «Эпоха чуждости миру? К анализу современной действительности». *Страна ОЗ*. <https://strana-oz.ru/2003/6/epoha-chuzhdosti-miru>.
- Марквард, Одо (2016). «В защиту способности к одиночеству». *Логос*, № 4: 151–164.
- Остин, Джон (1999). «Как совершать действия при помощи слов?» В кн.: *Избранное*. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги.
- Румянцева, Мария (2016а). *Концепция модерна в школе Иоахима Риттера*. М.: ВШЭ.
- Румянцева, Мария (2016б). «Одо Марквард: скепсис и согласие». *Логос*, № 4: 165–178.
- Скиннер, Квентин (2018). «Ответ моим критикам». В кн.: *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории*. Сост. Т. Атнашев, М. Велижев, 249–346. М.: НЛО.

- Слотердайк, Петер (2005). *Сферы. Микросферология*. Том 1. Пузыри. СПб.: Наука.
- Таубес, Якоб (2021). *Ad Carl Schmitt. Сопряжение противоположностей*. СПб.: Владимир Даль.
- Узланер, Дмитрий (2020). «Сбитое “колесо жизни”: эссе об уроборосах». *Логос*, № 6: 245–288.
- Фёрелин, Эрик (2021). *Новая наука политики. Введение*. СПб.: Владимир Даль.
- Blumenberg, Hans (1999). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Griffioen, Sjoerd (2020). *Contested Modernity. Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German Secularization Debate*. Groningen: University of Groningen.
- Hacke, Jens (2006). *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die leberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hotam, Yotam (2007). “Gnosis and Modernity— a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and ‘Overcoming’ the Past.” *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8: 591–608.
- Hotam, Yotam (2013). *Modern Gnosis and Zionism: The Crisis of Culture, Life Philosophy and Jewish National Thought*. New York: Routledge.
- Jacobson, Eric (2003). *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press.
- Koslowski, Peter (2003). *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. München: Paderborn.
- Lazier, Benjamin (2003). “Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World.” *Journal of the History of Ideas*, 64: 619–637.
- Lazier, Benjamin (2008). *God Interrupted. Heresy and the European imagination between the world wars*. Princeton: Princeton University Press.
- Marquard, Odo (1973a). “Idealismus und Theodizee.” In: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, 52–65. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marquard, Odo (1973b). “Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie.” In: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, 13–34. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marquard, Odo (1973c). “Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?” In: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, 66–82. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marquard, Odo (1981a). “Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts.” In: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, 39–66. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (1981b). “Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist?” In: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, 117–146. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (1981c). “Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie.” In: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, 91–116. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (1983a). “Aufgeklärter Polytheismus — auch eine politische Theologie?” In: *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. Hrsg. Jacob Taubes, 77–84. München: Wilhelm Fink.
- Marquard, Odo (1983b). “Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis.” In: *Spiegel und Gleichnis: Festschr. für Jacob Taubes*. Hrsg. N. Bolz, W. Hübener, 160–167. Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Marquard, Odo (1984). "Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg." In: *Gnosis und Politik*. Hrsg. J. Taubes, 31–36. München: Wilhelm Fink.
- Marquard, Odo (1986a). "Entlastungen: Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie." In: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, 11–32. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (1986b). "Universalgeschichte und Multiversalgeschichte." In: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, 54–75. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (1986c). "Über der Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften." In: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, 98–116. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (1994a). "Skepsis und Zustimmung. Dankrede für den Erwin-Stein-Preis." In: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, 9–14. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (1994b). "Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung." 15–29. In: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, 9–14. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (2000a). "Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs." In: *Philosophie des Stattdessen. Studien*, 11–29. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (2000b). "Narrare necesse est." In: *Philosophie des Stattdessen. Studien*, 60–65. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (2004). "Verweigerung der Bürgerlichkeitsverweigerung. 1945: Bemerkungen eines Philosophen." In: *Individuum und Gewaltenteilung*, 23–37. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo (2007). "Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens." In: *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*, 55–71. Stuttgart: Reclam.
- Muller, Jerry (2022). *Professor of Apocalypse. The many lives of Jacob Taubes*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Regan, Cyril (2001). *Gnostic Return in Modernity*. Albany: State University of New York Press.
- Rassidakis, Alexandra (1999). *Die Provokation der Vorübergehenden: Gnosis als Denkfigur in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf: Heinrich Heine Universität.
- Styfahls, Willem (2015). "Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology." *Journal of the History of Ideas*, 76: 191–213.
- Styfahls, Willem (2019). "Modernity as Theodicy: Odo Marquard Reads Hans Blumenberg's 'The Legitimacy of the Modern Age'." *Journal of the History of Ideas*, 80: 113–131.
- Styfahls, Willem (2020). *No spiritual investment in the world: gnosticism and postwar German philosophy*. Ithaca; New York: Cornell University Press.
- Taubes, Jakob (1984). "Einleitung. Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute." In: *Gnosis und Politik*. Hrsg. J. Taubes, 9–15. München: Wilhelm Fink.
- Vollenweider, Samuel (2000). "Gnosis in der Moderne? Überlegungen zu einem spannungsvollen Verhältnis." *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 52: 139–151.

Artem Solovev

PhD in Philosophy,
Vice-Rector for Research at Almaty Orthodox Theological Seminary
Ashimbaev st, 26, Almaty, Republic of Kazakhstan
E-mail: artstudium@yandex.ru

Discussions on Modern Gnosticism in Post-War Germany and the Performative Aspect of the "Gnostic Recidivism" Concept by Odo Marquard

Abstract

The theories of modern Gnosticism in post-war Germany are being examined in the paper. These theories provide the context for the formation of the concept of the "Gnostic Recidivism" by German philosopher Odo Marquard (1928–2015). The paper defines the specific contours of the performative aspect of his concept. It proposes to use the methodological approach of the Cambridge School of Intellectual History for this purpose. Contemporary studies either overlook the question of the performative aspect of Marquard's concept of the "Gnostic Recidivism" or characterize it in a highly generalized manner. The paper identifies the positions of the main participants in the discussion on the connection between Gnosticism and Modernity in German thought during the second half of the 20th century. This is necessary to determine the performative side of Marquard's concept of Neognosticism. The main contours of Marquard's philosophical anthropology and philosophy of Modernity are determined. His understanding of Modernity as a means to overcome medieval Gnosticism and the philosophies of history of the New Age as antimodern gnostic phenomena is examined. Ultimately, through the concept of "hermeneutical civil wars", Marquard's performative aspect of the concept of the "Gnostic Recidivism" is defined as a call to renounce the struggle for an "absolute text" and to cultivate pluralistic hermeneutics, "polymythicity", "multiversal history", "enlightened polytheism", and "acceptance of the world as it is". From his point of view, this can be achieved through a "separation of powers", that is, through skepticism that eliminates the possibility of establishing monopolies in any sphere of societal life.

Keywords

modernity, gnosticism, neognosticism, philosophy of history, hermeneutics, performative aspect of the text, Skinner, Marquard, Blumenberg, Taubes, Voegelin