

## СТАЛЬНАЯ КЛЕТКА И ИСХОД ИЗ НЕЁ

или спор о Маркионе в прошлом и сегодня

### I

Исследовательская история гнозиса допускает двойное прочтение. Преимущественно она занимается изучением позднеантичного гнозиса, но подобно палимпсесту может быть и ориентиром в настоящем. В своих узловых точках изучение позднеантичного гнозиса всегда служило ориентиром в настоящем. Вспомним работу Фердинанда Христиана Баура, «Христианский гнозис или философия религии в её историческом развитии» (1835), в которой тюбингенский богослов и церковный историк рассмотрел наличие гностических топосов в естественной философии Шеллинга, вероучении Шлейермахера и философии религии Гегеля. Веком позже, в своей книге «Гнозис и дух поздней античности» Ганс Йонас использовал средства экзистенциального анализа Хайдеггера и интерпретировал гностическую речь так, что на поверхности оказалась гностическая форма самой философии Хайдеггера.

### II

После Второй Мировой войны формула гнозиса была включена в борьбу за «легитимность Нового времени». Сначала в «Новой науке о политике», а затем в своей мюнхенской вступительной лекции «Наука, политика и гнозис» (1959) Эрик Фёгелин предпринял фронтальную атаку на «легитимность Нового времени», заклеив его как «гностическое». В своей работе «Легитимность Нового времени» (1963) Ганс Блуменберг поднял тезис Фёгелина, но преобразовал его, объявив Новое время вторым и окончательным «преодолением гнозиса». Блуменберг исходил из предпосылки, что первый опыт преодоления гнозиса в начале Средневековья оказался неудачным, и тень гнозиса продолжала сопутствовать всему христианскому Средневековью как проблема. Последнее «вело своё начало от столкновения с позднеантичным и раннехристианским гнозисом». Можно поддержать даже тезис, что «цельность рациональной системной воли Средневековья объясняется преодолением враждебной гностической позиции». Второе и окончательное преодоление гнозиса в конце Средневековья стало результатом победного шествия науки и техники, считает Блуменберг. Ещё с самого начала это развитие стоит «под знаком сомнения, что мир мог быть создан во имя человека». Благодаря научному проекту в Новое время «бегство в трансцендентность» утратило свою привлекательность для человека. Бремя нового человека было отлично от возложенного на него гнозисом и христианством: «это ответственность за состояние мира как заявка на будущее, а не как изначальная вина». В космосе Нового времени нет фокальной точки «отказа» от мира. Поэтому в Новое время невозможен Исход из мира.

Нападки Фёгелина против легитимности Нового времени велись слишком широким фронтом, его формула гнозиса слишком общей, чтобы иметь эффект. Поэтому нет ничего удивительного, что научное сообщество восприняло тезисы Блуменберга как более убедительные. На них опирался Отто Марквард в своём эссе, вышедшем вскоре под заглавием «Прощание с принципиальным» (1981).

## III

Я не намерен вмешиваться в спор относительно интерпретации Нового времени между Блуменбергом и Фёгелином. Даже если принять, что тезисы Блуменберга имеют вес, и что Новое время представляет собой окончательное преодоление гнозиса, можно задаться вопросом: разве ошущаемый с двадцатых годов XX века гностический рецидив не обозначил конец этой охватывающей несколько веков смысловой структуры, названной Новым временем, и разве тогда топос «конец Нового времени», возникший первоначально как культурно-критическое общее место, не является, по сути, симптомом кризиса в самосознании современности после Первой Мировой войны?

Подобный поворот был очерчен ещё в ранних подготовительных работах Макса Вебера к книге «Протестантская этика и дух капитализма» (1905). Немногие заметили глубокую иронию, пронизывающую рассуждения Вебера, когда он выводил генеалогию «духа капитализма» из протестантского этоса. Он проследил происхождение и развитие рациональных начал жизни капиталистической эпохи от духа протестантского мирского аскетизма до его диалектической противоположности, то есть отказа от любого аскетизма в позднекапиталистическом обществе изобилия. Покинув монашеские кельи и перенеся себя в профессиональную жизнь, начав господствовать над светской моралью, аскетизм способствовал созданию того могущественного космоса современного экономического порядка, который сегодня накладывает свой подавляющий отпечаток на жизненный стиль всех народов. После того, как в форме протестантского этоса христианский аскетизм стал «светским», то есть практическим, «златая судьба» (Verhängnis) превратила современный мир в «клетку, крепкую как сталь». Но как живётся в этой стальной клетке? «Никто ещё не знает, кто будет жить в будущем в этой клетке, и возникнут ли в конце этого невиданного развития новые пророки или лишь механические окаменелости?» Прогнозы Макса Вебера в конце его исследования капитализма осуществились после окончания Первой Мировой войны, когда остановился духовный парадный марш прогресса по пути науки и техники. Вполне сознательно Макс Вебер охарактеризовал «стальную клетку» как «злой рок» – гностический иероглиф, который может быть дешифрован в различных попытках побега из стальной клетки.

## IV

Гностический иероглиф эпохи после Первой Мировой войны, включая наследие этой эпохи и полемику вокруг него, наглядно проявился в споре о Маркионе. Фигура Маркиона поляризовала мнения, но спор о нём позволяет разобраться, что после Первой Мировой войны могло подразумеваться под символом «гнозиса» в духовно-историческом и теолого-политическом отношениях.

Первым на Маркиона в духовно-исторической перспективе обратил внимание Эрнст Блох в своей работе «Дух утопии» (1918). Отрывок фигурирует и во втором, переработанном издании 1923 года, в экскурсе о евреях. Интерпретация ещё молодого Блоха гласит, что религия Исхода и Царств, включая и пророков, и Иисуса, пронизана «латентным гностицизмом», артикулирующим оппозицию между справедливостью и добром – «оппозицию, которая вовсе не является продуктом только нееврейского христианства». Маркион продолжал присутствовать как импульс и в позднем творчестве Блоха. Также интерес Блоха к Маркиону связан с его специфической «новостью». «Нов» у Маркиона прежде всего странный контраст между внутренним, не имеющим внешнего соответствия, и внешним, не имеющим соответствия внутреннего, контраст, которого не знали не только старые религии и философии, но и гностические системы. Ново у него и то, что, вопреки конвенциональной неоплатонической драматургии, процесс спасения не представляется симметричным предыстории зла, то есть спасение конструируется не как обратный путь к восстановлению в первоначальное состоя-

ние, а, как отметил Адольф фон Гарнак в своей монографии «Маркион, Евангелие о чуждом Боге» (1921): «раскрывается великолепный чуждый мир, становящийся для человека домом (Heimat)»; это «нечто», о котором Блох, обыгрывая Гарнака, сказал в конце своего «Принципа надежды» (1959): «то, чего никто не искал в своём детстве и где никто не был доселе, - дом человека».

Гарнак опубликовал свою монографию о Маркионе в 1921 году. Мы читали её не (только) как историческое исследование, но (и) как свидетельство новой религиозности в конце либерально-протестантской эпохи. Гарнак «серьёзно» поднял вопрос: «Разве маркионизм, как следует понимать его сегодня, то есть освобожденный от условий своего времени, не является, по сути, «исккомым решением» сегодняшних религиозных проблем? Разве линия пророки – Иисус – Павел не нашла верного продолжения именно в Маркионе? Разве философия истории не требует принять антитезы благодати (нового духа и свободы) против мира (включая мораль), как последнего слова? Подчеркнём параллельность и независимость интерпретационных опытов Эрнста Блоха («Дух утопии» и «Маркион» 1918/1921 и вторые издания 1923/1924), поскольку после Второй Мировой войны Мартин Бубер, размышляя о ходе истории после Первой Мировой войны, многократно обращал внимание на Маркиона, как ключевую фигуру, и на интерпретацию Гарнака, которая является значимой для центральной темы нашего коллоквиума (Бад-Гомбург, 1982): **гнозис и политика**.

## V

После тяжёлых испытаний Второй Мировой войны, пытаясь привести происшедшее под общий знаменатель, Мартин Бубер вспомнил о «гностике Маркионе» и о монографии Гарнака. Так, например, в первой из четырёх «Бесед о иудаизме», объединённых заглавием «перелом», он пишет:

«В то время, когда Адриан подавил восстание Бар Кохбы, превратил Иерусалим в римскую колонию, а на месте второго Храма воздвиг храм Юпитера, Маркион пришёл из Малой Азии в Рим и принёс своё собственное Евангелие, как духовный вклад в уничтожение Израиля».

Оставим в стороне вопрос хронологии, с которой Бубер обошёлся достаточно либерально. Подумаем, что он стремился не установить причинную связь, а сопоставить два факта, конкретизирующиеся исторически: по Маркиону, спасённая душа находится в одной стране, а существующее общество в другой, и об улучшении последнего вообще нет смысла думать. Церковь отказалась последовать за Маркионом. Она знала, что «если сотворение и спасение будут разделены, она окажется лишённой своего влияния на порядки этого мира». Здесь Бубер обращается к тексту Гарнака о Маркионе. Гарнак, который вообще не был «антисемитом», считал, что сохранение Ветхого Завета в XIX веке как «канонического свидетельства» было следствием «религиозного и церковного паралича». Бубер комментирует так: «Гарнак умер в 1930 году; тремя годами позже его мысль – мысль Маркиона – была приведена в действие не средствами духа, но средствами насилия и террора. Дар Маркиона Адриану попал в чужие руки». Связь между гнозисом и политикой не могла бы быть описана нагляднее. Бубер направил её в перспективу «конкретного messiанизма», под влиянием которого находился и «Дух утопии» Эрнста Блоха. Поэтому сравнение Блоха и Бубера, pro и contra Маркиона как ключевой фигуры, показательно.

Блох тоже затрагивает проблему гностического «антисемитизма», находя точную формулу «метафизический антисемитизм», но он интерпретирует Маркиона и рассматривает наследие той эпохи совсем иначе, чем Бубер. Ещё в «Духе утопии» сказано: «Именно потому, что Маркион, великий человек, понимал Бога как историю, это дистанцирование, эта антитеза между демиургом и дотолем неведомым, провозглашённым только Христом Богом, этот кажущийся метафизический антисемитизм оказываются ближе к messiанской духовно-

сти, чем вся поздняя, ветхозаветная и окаменяющая иконономия откровений (Heilsökonomik), которая поочередно разбавляла их и сводила к педагогическим мерам, отдавая, таким образом, процесс богословствования от самого неба». События времени Гитлера ничего не изменили в этом отношении. Также и «Принцип надежды» (1959) восхваляет Маркиона, заявившего о себе как продолжатель антитетичного Павла, как проповедник учения о новом Боге, абсолютно чуждом Боге, «от Которого никакая весть не достигла человека до появления Христа». «Маркион разрушил мост к Ветхому Завету, но сам он стоял на этом мосту». «Другими словами, Маркион пришёл не только от Павла, но он пришёл и от Моисея – истинный или чуждый Бог провидел Себя ещё в Боге Исхода, между Египтом и Ханааном». У Эрнста Блоха напрашивается вывод, что «как полная утопия мессианизм стоит в оппозиции к учению о сотворении». Также и в своей поздней работе «Атеизм в христианстве» (1968) Блох, вновь напомнив об учении Маркиона как «дерзком вызове», дал ключевое понятие антитез: анти-«закон», анти-«справедливость», анти-«творец и правитель мира», со значением – свобода, милость и совершенство; наступает нечто никогда не слыханное и не виданное, но глубоко познанное, которое, именно потому, что никогда прежде не было здесь, есть дом человека. Антитетическое понимание Маркиона не имеет ничего общего ни с какой мирской направленностью, враждой против евреев (Маркион боготворил еврея Павла как своего учителя), между прочим, отмечает Блох как бы в ответ на великолепную «Беседу» Бубера. Оставим в стороне анекдотичность, которая связывает и разделяет двух утопистов: утопическое стремление на Сион, с одной стороны, и утопическую легитимизацию Октябрьской революции, с другой, опровергнутые ходом истории; попробуем просто разобраться, какую функцию приобрёл образ Маркиона в их историко-философской мысли, и на этой основе разовьём рассуждение по теме «гнозис и политика».

## VI

При полной пристрастности своих слов Мартин Бубер привлекает внимание к историческому моменту гностико-маркионитского импульса. Исход из мира и истории тоже был обусловлен исторически. Маркион стоит в известной связи с кризисом конкретного мессианизма, мессианско-апокалиптического восстания Бар Кохбы в эпоху Адриана, и реагирует на него – Евангелием, которое проложило путь к человеку, пожертвовав историей. История лишена спасения (Heil), а спасение лишено истории. Ещё Гарнак отмечал, что Маркион буквально толковал Пятикнижие и ветхозаветных пророков. *Les extremes se touchent*. Ибо и Аквила, изготовивший правильный, по мнению раввинов, греческий перевод еврейской Библии в духе школы Акибы, тогда как Септуагинта использовалась и христианскими миссионерами, происходил из малоазиатского города Синопа и был современником Маркиона. Хотя слухам эпохи отцов церкви о еврейском происхождении Маркиона поверить невозможно, биографический параллелизм между Аквилой и Маркионом поразителен. Бубер также уловил нечто от «открытого или скрытого маркионизма», возвещённого Гарнаком, в известном комментарии Карла Барта на Послание к Римлянам, маркионитское содержание которой потрясло современных теологов, и это произведение, почти не замеченное первоначально, затем громко заявило о себе, как новая философия, как революция в философии: «Смысл мира должен быть вне него. В мире всё таково, каково оно есть, и всё стало таким, каким оно стало; в нём нет никакой ценности – а если есть, он не имеет никакой ценности. Поэтому он не может иметь и этических норм. Нормы не могут выражать ничего выше него. Каков мир, полностью безразлично для Вышнего. Бог не проявляется в мире». Это не тезисы некоего манихейского трактата, это стоит в конце «Tractatus logico-philosophicus» (1921) Людвиг Витгенштейна, в начале которого стоит двусмысленное изречение: «Мир таков, каким кажется», – изречение, которое звучит и должно звучать позитивистски, но прежде всего – теологически. Необходимо спросить, каков исторический характер, который носят маркионит-

ско-манихейские формулы в двадцатые годы XX века, и на какие затруднения они откликаются.

Рассмотреть эти связи было бы более осмысленным, чем, как это с самыми общими патетическими изречениями делал Бубер, «чтобы противопоставлять дух Израиля открытому или скрытому маркионизму народов». Уместно было бы задать вопрос: разве маркионитская концепция извне пришла к конкретному мессианизму, названному у Бубера «духом Израиля», а не возникла внутри, как «тайный вопрос»?

Третья «Беседа» Бубера, наиболее глубокая и проникновенная из его бесед, озаглавлена «Тайный вопрос». Она рассматривает Симону Вайль, французскую еврейку межвоенной эпохи и времени Второй Мировой войны, наследницу Маркиона, насколько он вообще мог иметь религиозных наследников. Симона Вайль, в чьих записках находится одновременно сильное и богословски глубоко обоснованное отрицание жизни, логично ведущее к отрицанию как «я», так и общества», отвергла Израиль и иудаизм, но не приняла христианства – по религиозным соображениям, важнейшее из которых то, что церковь и так чрезмерно иудайзирована. «Она обвинила Израиль в идолопоклонстве, единственном настоящем идолопоклонстве, а именно в коллективизме, который, основываясь на одной из притч Платона, она назвала великим зверем. Для неё социальное – есть сфера сатаны, поскольку коллективизм имеет наглость диктовать человеку, что есть добро, и что – зло. Он становится преградой между Богом и душой и даже занимает место Бога. Для Симоны Вайль древний Рим был «великим зверем» в политическом, а Израиль – в религиозном отношении. Рим и Иерусалим воплощают социальный принцип. Вайль, однако, «хотела избавиться от природы, как искала отречься и от общества: действительность стала невыносима для неё, и Бог был силой, способной вывести её из действительности». Было бы слишком мелочным задаваться вопросом, насколько верно Бубер понял мысли Симоны. То, что он взял Симону Вайль как пример «тайного вопроса, волнующего всё поколение», на который он настойчиво пытался ответить, показывает, что Бубер проявил чутьё к тому, что чувствительные натуры, включая «сознательных евреев», как показывают записки Симоны, приняли на пути, уводящем к «Совсем-Иному». Впрочем, из-за надёжного заслона в этом мире не может показаться ничто из Совсем-Иного, так как видимое здесь только искажает нечто. Маркион начал свои Антитезы словами: «О чудо из чудес, восторг, сила и изумление, о котором никто не сказал ничего, ни подумал о нём, ни сравнил его с чем-нибудь».

В увлекательном споре между Барбарой Аланд и Гансом Йонасом о происхождении гностического переживания, отправного момента любого гнозиса, Аланд отметила:

«Для меня отправной точкой гнозиса является беспредельное ликование об освобождении».

Ганс Йонас подчеркнул, что это новый опыт в интеллектуальном подходе к явлению гнозиса, ставящий на первое место ликование об освобождении и лишь после него – ощущение окончания ига. Думаю, что Пролог Маркиона мог бы подкрепить тезис Барбары Аланд. *Absconditum* вызывает не ужас, а истинную радость.

Может быть, необходимо бросить ещё один взгляд на время Маркиона и задаться вопросом, разве учение о «двух богах» действительно встречается только вне иудаизма, другими словами, действительно ли демаркационная линия между духом Израиля и духом народов может быть проведена так резко, как утверждает Мартин Бубер? Исследование Сигала (А. Е. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, 1977) наводит на мысль, что кризис монотеистической веры разразился внутри. Тайный вопрос поразил даже раввинскую элиту в лице Элиши бен Абуя, получившего произвище «Ахер» – Другой. Собравший и изучивший соответствующие материалы Гедальяху Струмса считает, что прозвище «Ахер» – это термин, обозначающий гностика.

*In summa*: я защищаю новое прочтение источников и их интерпретацию ради возможности рассмотреть гностически-маркионитскую концепцию как кризис того конкретного мессианизма, который достиг своей кульминации в восстании Бар Кохбы, истолкованном

Мартином Бубером как необходимое условие для появления Маркиона. Грант (R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1959) уже обратил внимание на внутреннюю связь между апокалиптикой и гнозисом. Если апокалиптика является возможным ответом на ситуацию, которую Лео Фестингер свёл к формуле «когда пророчество провалилось», тогда, возможно, не будет неуместным свести гнозис к формуле «когда апокалиптика провалилась». В религиозно-историческом отношении духовная ситуация сложнее, чем её наметил Мартин Бубер; она не менее сложна и с точки зрения научно-исторического исследования. Но Бубер проявил намного большее чутьё, давая историческое объяснение ситуации и её интерпретации. Мы обязаны ему этим, хотя будем рассматривать спор о Маркионе, в прошлом и сегодня, в другом свете.