

Истоки и смысл «Западной эсхатологии» Якоба Таубеса

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ТАУБЕС Я. (2023) ЗАПАДНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ / Пер. с нем. А. ШУРБЕЛЁВА. СПб.: Владимир Даль. — 432 с. ISBN 978-5-93615-342-6

Татьяна Резвых

Кандидат философских наук, доцент, факультет дополнительного образования,
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Адрес: ул. Новокузнецкая д. 23Б, Москва, 115184 Россия
E-mail: hamster-70@mail.ru

Артём Соловьев

Кандидат философских наук, проректор по научной работе,
Алматинская православная духовная семинария
Адрес: ул. Ашимбаева, д. 26, Алматы, 050002 Республика Казахстан
E-mail: artstudium@yandex.ru

Издание перевода «Западной эсхатологии» Якоба Таубеса на русский язык — достойный повод для того, чтобы прояснить русскоязычному читателю истоки и значение этой книги. Для этого необходимо определить ключевые положения того, что можно назвать философскими истоками и основаниями текста «Западной эсхатологии». Среди таковых выделяется «пантеистически-имманентное представление» Ф. Баадера и Ф. В.Й. Шеллинга о времени как времени «спасения», которое обращено как к эсхатону, к будущей вечности, так и к прошлому, к творению. Время оказывается тем, что связывает две вечности, а Бог соединяет время и вечность. С другой стороны, Таубес развивает исследование Ханса Йонаса о гностицизме и обнаруживает гностический характер современной цивилизации. Это проясняется в обрисовке контекстуальных моментов, позволяющих понять смысл и масштаб труда Таубеса. Можно выделить три контекстуальных момента, позволяющих читателю глубже понять значение и смысл «Западной эсхатологии»: 1) переосмысление и синтез идей Йонаса и Карла Лёвита в работе Таубеса, 2) дискуссии между Таубесом, Хансом Блюменбергом и Одо Марквардом о роли гностицизма в модерне, а также 3) связь идей Таубеса с тем пониманием секуляризации как продолжения религии «другими средствами», которое было характерно для К. Шмитта и К. Лёвита. Эти сюжеты дополняются необходимостью четкого понимания читателем «Западной эсхатологии» того, что Таубес сам воспринимает себя как живущего в гностическом мире тотального отчуждения, спасение от которого в том, что этот мир должен исчезнуть, быть разрушен. В этот мир нельзя делать никаких «духовных инвестиций». Эта позиция рассматривается как противоположная позиции Шмитта, который утверждал необходимость задержки апокалипсиса. Кроме этого, необходимо понимать еще и сложности того прекрасного перевода, который давно необходим русскоязычному читателю «Западной эсхатологии», перманентно пребывающему в гностически проинтерпретированном мире.

Ключевые слова: Таубес, Лёвит, Йонас, Фёгелин, Блюменберг, Марквард, Шеллинг, западная эсхатология, гностицизм

Издание русского перевода «Западной эсхатологии» Якоба Таубеса нужно рассматривать как важный шаг в направлении знакомства русскоязычного чита-

теля с дискуссиями об истоках и характере современной цивилизации. Факт издания примечателен тем, что в этой книге мы видим вариант культур-критики модерна, в котором последний интерпретируется как мир неподлинный, непригодный для существования человека, как мир, где невозможно преодоление отчуждения. На первый взгляд идея проста, но простота эта кажущаяся, поэтому наши размышления над книгой предполагают такую последовательность: 1) определение ключевых положений того, что можно назвать философскими истоками и основаниями текста «Западной эсхатологии», 2) описание контекстуальных моментов, позволяющих понять смысл и масштаб этого труда Таубеса, 3) оценка перевода книги на русский язык. И в рамках всех этих трех разделов — скрытые и прямые указания на необходимость пристального внимания к этому труду (как актуальному и даже злободневному) со стороны современных и будущих российских философов, социологов, религиоведов, политологов и теологов.

Текст «Западной эсхатологии»: время и бытие

Как сказал современный британский философ Питер Осборн: «...в европейской философии существует растущее осознание того, что посткантовская философия в ее нелогических вариантах является прежде всего философией времени» (Осборн, 2013: 16). Процесс начался в онтологии с переноса акцента с «бытия» на «время», а в наши дни в теологии на место Бога-Абсолюта окончательно пришел «Бог-событие» (Джон Капуто). Из способа измерения или свойства сознания время сначала стало способом и смыслом бытия, а потом и заменило его собой. Хотя Якоб Таубес был не первым, кто обратил внимание на этот процесс (достаточно вспомнить ранний историко-философский курс М. Хайдеггера 1925 г. «Пролегомены к истории понятия времени»), он, возможно, впервые показал, *какое* понятие времени заменило понятие бытия в современной мысли и каковы его истоки.

По Таубесу, модерн характеризуется определенным способом отношения между вечностью и временем, т. е. типом эсхатологии. Эсхатология в модерне делится на три вида: «теистически-трансцендентный», «пантеистически-имманентный» и «материально-атеистический». К «теистически-трансцендентному» виду эсхатологии Таубес относит концепцию С. Кьеркегора, для которого время есть миг вечности или память о вечности (Кьеркегор, 2014: 111). В атеистической эсхатологии К. Маркса, напротив, время-проект устремлено к эсхатону коммунизма. Между этими полюсами разворачивается «пантеистически-имманентное представление», созданное Ф. К. Баадером и Ф. В. Й. Шеллингом. В первом, теоретическом разделе книги («Основы») Таубес по преимуществу описывает именно его, причем в мифологическом духе.

В «пантеистически-имманентном представлении» сфера «абсолютной свободы» (вечность) однажды должна ограничиться, уступить место «конечной свободе» (времени). Самоуступание «абсолютной свободы» одновременно является и дерзостью «конечной свободы». Последняя оказывается неспособной удержать

связь со своей прародительницей, «абсолютной свободой», и совершает грехопадение. С другой стороны, грехопадение неизбежно и необходимо для самого существования «конечной свободы». Как пишет Таубес: «...свобода же может раскрыться только как от-падение (Ab-fall)» (с. 12). Но даже отпадая, «конечная свобода» каким-то образом остается внутри «абсолютной свободы». Это значит, что катастрофа затрагивает и ее.

Следовательно, время «возникает тогда, когда вечность утрачивает исток и мировой порядок обрекается на смерть» (с. 9), оно связано с грехом. «В зоне греха начинается бытие как время, обращенное к смерти» (с. 16), «смертельное начало времени» (с. 17). В отличие от органического единства вечности, время «распадается на прошлое, настоящее и будущее, и отдельные его части, подобно призракам, встают друг на друга, друг друга пожирая» (с. 16–17). Очевидно, что в мире времени будущее наступает только при вытеснении прошлого, новые поколения, лишь вытеснив старые, заступают на их место. Но поскольку «конечная свобода» — порождение «абсолютной свободы», время есть не только грех, но и внешняя сторона вечности, «абсолютной свободы». Поэтому время же способно гармонизировать прошлое, настоящее и будущее, соединить их снова с вечностью. Таким образом, именно в происшедшей катастрофе, повлекшей появление времени, — залог будущего восстановления, возвращения мира в изначальное состояние. Внутренний смысл времени как раз и состоит в направленности к такой цели, в которой оно «выходит за свои пределы и становится очевидным самому себе» (с. 9); время мира является процессом, разворачивающимся между «исконным творением и грядущим искуплением» (с. 16). В описываемой Таубесом системе оно становится путем спасения человека и мира. Поскольку путь ведет через познание, время и есть познание. Итак, время 1) проистекает из вечности, 2) является результатом грехопадения, самоотчуждения и 3) путем спасения, который 4) окончательно возвращает мир в лоно Бога, соединяется с вечностью. В конце истории время прекратится, «будет побеждено», т. е. сменится вечностью. Итак, внебожественная жизнь разворачивается из внутрибожественной, затем приобретает самостоятельное существование в истории, а после возвращается к своему истоку. «Сама история — это середина между творением и искуплением» (с. 26). Время, как резюмирует Таубес, помещается между двумя вечностями — вечным прошлым и вечным будущим (с. 9).

До-временная вечность представляет собой тезис, время; история — анти-тезис, разрыв; пост-временная вечность, будущее, восстановление утраченного единства — синтез.

«Различие между исходным тезисом Божьей целокупности (deus sive natura) и синтезом (дабы Бог был все во всем) и являет принцип свободы. Середина между тезисом и синтезом, а именно антитезис, раскрывает, будучи историей, принцип свободы. Тезис говорит о тотальной целокупности, поскольку Бог и мир еще не различны. Антитезис говорит о разделении Бога и мира, а синтез означает единение мира и Бога через человека, дабы Бог в свободе стал все во всем» (с. 31–32).

Время вышло из вечности и может, и должно опять в нее вернуться. Поэтому оно всегда связано как с до-временной, так и с пост-временной вечностью.

«То или иное событие всегда связано с эсхатоном, который представляет собой двойное “когда-то”: когда-то во время творения (аксиология) и когда-то во время грядущего искупления (телеология)» (с. 26–27).

Философ не видит противоречия в двунаправленности эсхатона, расходясь в этом отношении с гораздо более распространенной позицией, представленной, например, в диалектической теологии и у ее последователей (Бульман, 2012; Аверинцев, 1977). Перенесение эсхатона в прошлое, как правило, характерно для платонизма (шире — Античности), идея направленности времени в будущее свойственна иудео-христианской традиции. Бог есть либо безличный Абсолют, мировой разум, либо Бог истории, свершения, волеизъявления, но не оба понятия одновременно. Вопреки этому Таубес настаивает, что в описываемой им концепции времени событие должно рассматриваться как в свете памяти о творении, так и в свете грядущего искупления. Эсхатон, таким образом, есть и время в аспекте памяти, и время в аспекте предвосхищения (пророчества). Время есть познание прошлого и будущего: «Осознание заблуждения как заблуждения освобождает от него и открывает путь к откровению истин» (с. 12).

Описанная Таубесом картина, напоминающая сразу и гностический миф, и каббалу Ицхака Лурии, и мистику Якоба Бёме, впервые появилась у Ф. К. Баадера. Под влиянием идей открытого им Я. Бёме, Баадер учит о вечном процессе рождения Бога путем саморазличения изначальной «бездны» (Abgrund). В вечном желании открыться рождается Троица — Отец, Сын и Дух (Baader, 1851: 224). Рассматривая себя как бы в зеркале, Троица видит бесконечное многообразие своего содержания, которое вечно воплощается в мире. Это выражение (или отражение) Троицы есть София, основа творения. Творение в разных работах Баадера трактуется и как выведение наружу внутреннего содержания Троицы, и как, напротив, самосжатие, самоуступание Бога, приостановление им своей божественности. Для описания творения Баадер использует ту же логику саморазличения, что и для описания Троицы. Поэтому творение мира оказывается у него необходимым этапом вечного диалектического процесса в Боге. Вечность и время у Баадера неразрывно связаны. Вечность, поскольку в ней рождается Бог, является вечной жизнью, а не застывшим настоящим, а время, в свою очередь, происходит из вечности. «Время непостижимо, если оно не соотносится с вечностью» (Baader, 1855: 72). Возникая в результате катастрофы отпадения, время не только помнит о прошлой, довременной вечности, но и направлено к будущей, поствременной вечности. Решая проблему времени, Баадер даже предлагает теорию двух видов времени — ложного и истинного. Ложное время соответствует состоянию в аду, а истинное время направлено к спасению. Время фактически и есть жертва Богом своего могущества ради спасения мира. Тем самым время проникает в Абсолют.

В свою очередь, для Шеллинга, «Бог, рассмотренный абсолютно, не есть ни вечность, ни время, но абсолютное тождество вечности и времени» (Шеллинг, 2010: 337). Вечное рождение Бога из бездны, происходящее во взаимодействии внутренних сил (потенцией) в Боге («реальное», «идеальное», «реальное-идеальное»), полагает лица Троицы. Допущение динамики во внутробожественную жизнь объясняется Шеллингом тем, что если у всего должно быть прошлое, то и Бог — не исключение. В самой первосущности нечто должно было быть положено как прошлое, прежде чем станет возможным настоящее и будущее. Лица Троицы у Шеллинга соотносятся с «вечными временами» (*ewige Zeit*), «мировыми эпохами» (*Weltalter*):

«1) эпоха исключительной власти Отца; 2) эпоха нынешнего творения, когда все бытие передано Сыну и его власть над ним тоже исключительна; 3) эпоха, в которой уже не будет никакого времени, т. е. сама вечность» (Там же: 81).

Так вечная жизнь Бога переходит во внебожественную жизнь. Первая эпоха — «довременная вечность» (вечное прошлое), вторая — «время творения» — вечное настоящее, третья — «будущая вечность» (вечное будущее) (Там же: 124). Время в мире и человеке есть также взаимодействие потенциалов. Преобладание реального момента есть ее прошлое, перевес идеального — настоящее, преодоление реального, единство реального и идеального — будущее. Так вечность переходит во время, а время переходит в вечность. Однако различие между временем и вечностью все же есть. В Троице прошлое, настоящее и будущее органически связаны, а во времени разделены (Schelling, 2013: 169–170). Эта разделенность связана с грехопадением, в котором оказывается мир. Как и у Баадера, у Шеллинга время устремлено к спасению мира, наступлению «вечного будущего». Три вечных акта Абсолюта обнимают собой мировую историю от вечного начала до вечного конца. Вечность сначала переходит в вечное время, затем в само время, чтобы потом опять вернуться в вечность через посредство вечного времени. Трехтактный ритм смены потенциалов составляет смысл жизни всего: от Абсолюта до мельчайшего существа на земле. Время и является принципом, смыслом, сутью бытия всего, что существует. Время есть аскетический путь постепенного преодоления реального и победа идеального, путь познания и спасения.

Концепция Таубеса описывает не только будущее, но и прошлое философии времени XIX века. Истоком, точнее, «Ветхим Заветом» «пантеистически-имманентного типа» является работа И. Канта «Конец всего сущего» (1794). По Таубесу, эту сосредоточенную на «личном апокалипсисе» (с. 263) эсхатологию следует называть «трансцендентальной». Конец всего сущего, по Канту, есть финал пребывающих во времени предметов возможного опыта, т. е. переход вещей из чувственного в интеллигибельный мир. Но это в системе Канта запрещено, следовательно, существование «предметов» после конца может быть только моральным. По Таубесу, такое понимание эсхатологии ведет к радикальной отчужденности

от Бога. Кант, с точки зрения Таубеса, вовсе не случайно заговорил о «коперниканском повороте». Если птолемеевский человек познает Божий мир и говорит с Богом, то коперниковский человек познает мир настолько, насколько сам и порождает, т. е. живет в мире мертвых вещей. Коперниковский человек — тот, кто хочет изменить мир в соответствии с собственными идеалами, революционным путем. Трактую эсхатологию Канта как «трансцендентальную», Таубес ссылается на первый том трехтомного «Апокалипсиса немецкой души» Ханса Урса фон Бальтазара (Baltasar, 1937), который при переиздании получил название «Прометей. Штудии по истории немецкого идеализма» (Baltasar, 1947). У Бальтазара кантовский «конец всех вещей» оказывается «самопознанием» (Baltasar, 1937: 92). Подхватывая идею Бальтазара, Таубес трактует «трансцендентальный эсхатон духа» у Канта как «личный апокалипсис», пришедший на место «метафизическому». Кантовское понимание «последних вещей» как «предпосылок конечного бытия», т. е. индивида, легко истолковать в гностическом ключе, что и делает Таубес.

От описанного «пантеистически-имманентного» типа Таубес прокладывает линии к экзистенциальным концепциям времени Ф. Розенцвейга и М. Хайдеггера, а также эсхатологическим теориям К. Барта, П. Тиллиха и Н. А. Бердяева. Идея Таубеса целиком применима и к русской религиозной философии Серебряного века. К «пантеистически-имманентной» модели относится значительная часть учений о времени в русской философии от В. С. Соловьева до его последователей — С. Л. Франка, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина и С. Н. Булгакова. Особенно это заметно у раннего Флоренского, отождествляющего время со знанием, текущим сразу в двух направлениях — в будущее и в прошлое (Флоренский, 1996), а также у позднего Карсавина, для которого время есть самопознание человека, приближающее его к Богу (Карсавин, 1992: 78).

В эсхатологии XX века тема вечности постепенно уходит на задний план, а тема устремленности к эсхатону — на первый. Это особенно заметно в диалектической теологии, проповедующей скорое пришествие трансцендентного, «неведомого» (unbekannt) Бога (Барт, 2005: 113), который своим Судом даст человечеству смерть и воскресение. Как резюмировал идеи раннего Барта П. Тиллих:

«Постоянное *неприятие* мира Богом, властное возвешение *Суда*, *Кризиса* крайне парадоксальная форма этих явлений — все вместе дало этому направленно название диалектической теологии» (Тиллих, 1925: 149).

Для Тиллиха, как позже для Таубеса, эсхатология как учение о напряженной борьбе добра и зла, которая завершится победой добра, является центром западного мировоззрения. У Ф. Розенцвейга отчуждение Бога во вселенной от самого себя приводит к идее трех распавшихся фактичностей: Бог, мир и человек. Если Бог — Да, то мир может быть представлен как Нет. А человек — Да и Нет. Розенцвейг подхватывает идею трех «вечных времен» Шеллинга и превращает ее этапы

взаимоотношений Бога, мира и человека: творение, откровение, избавление (Erlösung). Все вместе эти этапы составляют «мировой день» (Welttag). Этот «мировой день», мировая история устремлены к спасению, к ожиданию Мессии, раскрытию вечности, но эта вечность в нем уже заранее присутствует. Мир помнит свою сотворенность, но каждый его миг и все мировое время как целое свидетельствуют о приближении Царства Божия. Мир не только помнит о своем прошлом, но и предчувствует свое завершение, помнит, что «царство вечно наступает» (Rozenzweig, 2002: 261). Время «как целое» стоит между двумя вечностями: «вечность — его начало, вечность — его конец, а все время есть лишь промежуток между этим началом и этим концом» (Rosenzweig, 2002: 375). Таким образом, время у Розенцвейга есть сила, охватывающая весь мир и соединяющая разрозненные элементы мира в единое целое.

Описав основные черты современной философии времени, Таубес обращается к ее первоисточкам. Здесь он снова близок к Тиллиху, назвавшему эсхатологию общим достижением «семитско-персидского и западно-христианского мира» (Tillich, 2008: 44).

«Первая великая философия истории родилась из усмотрения двойственности: ее содержание есть борьба между светом и тьмой, между добром и злом» (Tillich, 2008: 45).

Первым источником западной эсхатологии Таубес считает иудейских пророков и апокалиптику. Именно Израиль — создатель «однократной истории» (Таубес, 2023: 34). Христианство и иудаизм в свете эсхатологии должны рассматриваться как сходные учения. Их соединимость подтверждает описанная выше «пантеистически-имманентная теория», содержащая явные мотивы лурианской каббалы. Западная эсхатология есть, по Таубесу, иудео-христианская эсхатология. Ее общая основа — учение о двух эонах — нынешнем тленном, в котором мир лежит во зле, и грядущем, справедливом, который наступит после гибели этого.

Противоречие между действительностью безбожного мира и представлением о царствовании Божьем в этом мире и рождает эсхатологию (с. 41–42).

Конечно, христианская ортодоксия всегда стремится размежеваться с иудаизмом, противопоставляя христианскую эсхатологию («Царство Божие на небе», «Царство Божие внутри вас») иудейской («Царство Божие на земле»), однако для Таубеса обе разновидности эсхатологии одинаково устремлены к трансцендентному «новому небу и новой земле».

Второй составляющей западной эсхатологии, по Таубесу, является гностицизм. С одной стороны, он связан с апокалиптикой на почве идеи чуждости мира человеку. Фактически, согласно Таубесу, предпосылки для гностицизма возникают уже в иудаизме. С другой стороны, гностицизм есть поворот от демифологизированного иудейского мышления снова к мифологии. Взаимная чуждость человека и мира, с точки зрения Таубеса, является общей также для неоплатонизма и хри-

стианства. Мир сей объявлен демоническим «как в гностической литературе, так и у апостола Павла» (с. 59).

Таубес, описывая гностицизм, ссылается на Х. Йонаса, еще в 1930-е годы разработавшего словарь гностического языка: «чужой», «по ту сторону», «вне», «падение», «погружение», «пленение», «заброшенность», «страх», «заблуждение» и т. д. (Jonas, 1934). Могло иметь место и обратное влияние. Когда Йонас сам обратился в начале 1960-х годов к осмыслению роли гностицизма в мировоззрении модерна, он тоже пришел к выводу, что именно гностицизм составляет основу новоевропейской отчужденности человека от Бога и природы. По Йонасу, уже Паскаль сформулировал представление об одиночестве человека, его заброшенности в бесконечности пространств. Сотворенный мир не демонстрирует ни блага, ни красоты, а только силу Бога (Jonas, 1963: 9). Гностическое мировоззрение с особой силой проявилось в экзистенциализме, и Йонас подчеркивает, что для Хайдеггера слова Ницше «“Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишен действительной силы» (Jonas, 1963: 17; Heidegger, 1977: 217).

Контекст «Западной эсхатологии»: гностицизм, секуляризация и политическая теология

Для того чтобы понять текст Таубеса, недостаточно его прочитать. Во время чтения необходимо иметь в виду моменты, которые можно назвать контекстуальными. Это отмечает и автор послесловия к книге:

«...надо опасаться, что книга, чуть ли не каждый абзац которой заслуживает комментария, не будет в достаточной мере понята как ответ на вызовы своей эпохи и попытка соответствовать духовно-политической ситуации времени» (Филиппов, 2023: 413).

Если послесловие является некоторой попыткой дать такой комментарий, то наши размышления над книгой можно считать продолжением этой попытки. Именно поэтому дальше будет уделено не слишком много внимания той связи идей Таубеса с философией Хайдеггера и социологией Вебера, которая заслуженно занимает одно из центральных мест в тексте А. Филиппова. Для понимания Таубеса нужно более подробно вникнуть в его отношение к идеям Х. Йонаса, К. Лёвита, Э. Фёгелина, Х. Блюменберга, О. Маркварда и, конечно же, К. Шмитта.

Первый контекстный сюжет — это отношения Таубеса с Карлом Лёвитом и Хансом Йонасом. В 1949 году Йонас получил приглашение обсудить книгу под названием «Западная эсхатология» совершенно неизвестного ему молодого автора — 26-летнего Якоба Таубеса. Для того чтобы навести справки, Йонас обратился к коллеге — Карлу Лёвиту. В своих воспоминаниях Йонас пишет об этом так:

«Перед встречей я спросил Карла Лёвита: “Вы случайно не знаете Якоба Таубеса?” “Конечно, я его знаю”, — ответил он. “Не могли бы вы рассказать мне

что-нибудь о нем? Он прислал мне письмо. Я никогда о нем не слышал, но он ссылается на написанную им книгу и просит о встрече со мной. Вы знаете эту книгу?» «О да, — сказал он, — я знаю эту книгу». — «И что, хороша?» Тогда он ответил, рассмеявшись: «О, книга очень хороша. И это неспроста — она наполовину Ваша, а наполовину — моя»» (Jonas, 2008: 186).

Современный исследователь теорий «модерного гностицизма» в послевоенной Германии В. Стифалс отмечает, что и для Лёвита, и для Таубеса было характерно стремление выявить эсхатологические корни современного исторического сознания. Кроме того, оба обосновывали зарождение секуляризированной эсхатологии в средневековой философии истории Иоахима Флорского, оба соглашались с тем, что кульминацией этой секуляризированной эсхатологии стала философия Гегеля и Маркса (Styfhals, 2019: 77). Но Таубес дополняет положения Лёвита, высказанные им еще в 1930–40-е годы, идеями Йонаса. Таубес писал, что, когда в начале 1940-х годов ему в руки попала книга Лёвита «От Гегеля к Ницше», «словно пелена упала с моих глаз» (Таубес, 2021: 75). Это прозрение привело к тому, что 24-летний Таубес издает свою «Западную эсхатологию» за два года до выхода ключевой работы Лёвита на близкую тему: «Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории». Хотя, несомненно, работа Лёвита в отношении глубины анализа и тщательности работы с источниками превосходит трактат Таубеса.

Благодаря Лёвиту Новое время открылось Таубесу как процесс секуляризации эсхатологии, ее переноса в секулярную историософскую плоскость. Но Таубес не останавливается на этом и соединяет мысль Лёвита с исследованиями Йонаса. Таубес показывает, что сутью новоевропейской культуры является философия истории не как секуляризованная христианская эсхатология, но — философия истории как видоизмененная в ходе секуляризации гностическая эсхатология. При этом и сам процесс секуляризации оказывается у Таубеса результатом западноевропейской рецепции и развития именно гностической эсхатологии, в которой идея отказа от порочного материального космоса в пользу трансцендентного сменяется, начиная с Иоахима Флорского, отказом от неполноценного прошлого мира. План космический сменяется имманентно-историческим, где трансцендентным оказывается земное будущее, достигаемое революционными средствами. Эти «поправки» Таубеса к Лёвиту и Йонасу не отменяют активного использования их идей. В итоге мы видим текст, который можно назвать отправной точкой дискуссий о гностическом характере модерна в послевоенной Германии и за ее пределами.

«Соединение» Лёвита и Йонаса для определения сути «западной» цивилизации через революционную философию истории как секуляризованную гностическую эсхатологию — не единственный ключ к пониманию концепции Таубеса. Важны также и дискуссии, которые породила «Западная эсхатология». Тут нужно упомянуть и Эрика Фёгелина, который отталкивается от Лёвита, Йонаса и Таубеса в сво-

ей «Новой науке политики» (1952), и Ханса Блюменберга с его «Легитимностью Нового времени» (1966) и «Генезисом коперниканского мира» (1975), чьи выводы оказываются прямо противоположны идеям Фёгелина и Таубеса. В конце 1960-х годов Таубес напрямую хотел столкнуть Фёгелина и Блюменберга, навязать им диспут, от которого и тот, и другой успешно и активно уклонялись (Styfhals, 2019: 168).

История этих отношений длительна и запутанна, но в ней интересен момент различения позиций названных авторов. И если обращаться к итоговым формулировкам, то кажется неизбежным признать правоту того различения концепций Таубеса и Блюменберга, которое проводит Одо Марквард, будучи критически настроенным и к тому, и к другому:

«Якоб Таубес выдвинул сформулированный в заостренной форме тезис: центральной философией современной цивилизации является философия истории, и она является продолжением гностицизма с привлечением современных средств. Ханс Блюменберг выдвинул, также в заостренной формулировке, тезис: современная цивилизация и вся ее философия, а значит, и философия истории, как раз не продолжение гностицизма, а его противоположность — это второе преодоление гностицизма» (Марквард, 2023: 636).

Эти характеристики Марквард дает в сборнике «Отражение и подобие» (1983), посвященном 60-летию Таубеса. Кажется, что это наиболее удачная схематизация вариантов интерпретации связи гностицизма и современной цивилизации. Между этими формулировками располагается весь спектр возможных определений этой связи. Сюда же Марквард вписывает и свой вариант расшифровки «гностического иероглифа»:

«Мне кажется, эти два тезиса можно совместить: современную философию истории можно определить как продолжение гностицизма, а современную цивилизацию можно определить как отрицание гностицизма — при условии готовности заплатить за это разрывом связи между философией истории и современной цивилизацией. В таком случае получится, что современная цивилизация отрицает гностицизм, но философия истории продолжает гностицизм как сопутствующее современной цивилизации ее отрицание, как антимодернити. В контекст этого тезиса входит определение философии истории как радикализованной теодицеи, которая превращается в повторение гностического решения» (Марквард, 2023: 636).

Марквард предлагает не просто компромисс между Таубесом и Блюменбергом, но показывает амбивалентность модерна, зависание его между секулярной рациональностью и гностической установкой философий истории, выполняющих культур-критическую функцию неприятия этой секулярной рациональности. При этом эта культур-критика может иметь характер как революционно-утопический (например, у Гегеля и Маркса), так и апокалипτικο-консервативный (например,

у Ш. Георге, Л. Клагеса, М. Хайдеггера, К. Шмитта и, вероятно, Э. Юнгера). В своем понимании революционно-утопической культур-критики модерна как формы секуляризации гностической эсхатологии Марквард следует именно Таубесу. Различие тут в том, что для Маркварда гностичны именно современные философии истории, а не весь модерн. Но и в вопросах понимания секуляризации и современных апокалиптико-консервативных гностических эсхатологий Марквард оказывается единомышленником Таубеса, поскольку для них точкой пересечения этих двух вопросов оказывается политическая теология К. Шмитта.

Политическая теология Шмитта и отношение к ней Таубеса — это третий контекстуальный сюжет, который необходимо учитывать для понимания текста «Западной эсхатологии». Если первый — это соединение в ней идей Лёвита и Йонаса, а второй — различие с Блюменбергом и Марквардом, то третий — это именно рецепция Таубесом шмиттовского понимания секуляризации при полном различии в их выводах о возможности человеческого действия в гностико-эсхатологически интерпретируемом современном мире.

Таубес понимает секуляризацию не как вытеснение религии из политики, экономики и общественной жизни, но как имманентизацию сакрального, именно как «об-мирщение», при котором сохраняется формальная связь составных частей религии при замене их содержания. Это ситуация, когда религия никуда не исчезает, но трансформируется в направлении сакрализации того, что ранее было профанным. Такое понимание секуляризации как продолжения религии «другими средствами» и ради других целей следует за формулой Шмитта, с точки зрения которого «все понятия современного учения о государстве — это секуляризованные теологические понятия» (Шмитт, 2000: 7). Понятие «Бога» заменяется понятием «суверена», понятие «чуда» — понятием «чрезвычайной ситуации» и т. д. Но при этом нельзя забывать, что под секуляризуемой Новым временем теологией Шмитт понимает именно католическую теологию. И тут начинается расхождение, поскольку те феномены, которые Шмитт считает свойственными католицизму, Таубес рассматривает как гностические.

Читателя «Западной эсхатологии» это не должно удивлять. Современное христианство для Таубеса является гностическим. Следовательно, таково христианство и самого Шмитта по Таубесу. Поэтому, обнаружив в «Западной эсхатологии» гностический характер философии Кьеркегора, Таубес еще на подступах отрицает возможность понимания как католической политической теологии Шмитта, зависимость которой от Кьеркегора обосновал не так давно в своей монографии В. Башков (Башков, 2022). Если гностичен Кьеркегор, то гностичен и Шмитт. Однако Шмитт в своей «Политической теологии II» (1970) посредством критики Блюменберга, который увидел в понятии «политического» у Шмитта гностический дуализм, стремился уйти от возможности заподозрить его в гностицизме. Тем не менее критика Блюменберга не тождественна ответу Таубесу.

Таубес в известном тексте «Ad Carl Schmitt» (1987) категорически заявляет, что он «не делал никакого духовного вклада в этот мир как он есть» (Таубес, 2021: 166).

Таубес признает, что и сам понимает мир гностически — как радикально злой и непригодный для существования человека, т. е. как такой мир, в который человеку бессмысленно «вкладываться». Он пишет это утверждение на английском языке в сборнике своих немецкоязычных текстов об отношениях с Шмиттом:

«У Шмитта всегда был только один интерес: чтобы партийная борьба с ее хаосом не распространилась наверх, чтобы сохранилось государство. Какой угодно ценой. Теологу или философу трудно согласиться с этим; для юриста же неоспоримо одно: пока можно найти хоть какую-то, сколь угодно изощренную, юридическую формулу, это должно быть сделано, иначе воцарится хаос. Позднее Шмитт назовет это *kat-echon*, Удержителем, не дающим разрастись хаосу, напирющему 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. Но я понимаю, что кто-то другой мог вкладываться в этот мир, и в апокалипсисе, какую бы форму он ни принимал, видит своего противника и делает все, чтобы держать его в узде и подчинении, потому что оттуда могут вырваться силы, с которыми мы не в состоянии совладать» (Таубес, 2021: 166–167).

Таубес указывает, что Шмитт как раз «духовно вкладывался», и даже двояко: в то, чтобы легитимировать необходимость «*kat-echon*»¹, и в то, чтобы «разрушить Израиль», то есть легитимировать Холокост. Тем самым Шмитт, с точки зрения Таубеса, оказывается духовным наследником Маркиона, который, по мнению Мартина Бубера, своим отрицанием Ветхого Завета как бы подготовил разрушение Иерусалима¹. Таубес, по сути, показывает, что гностическое объявление кого-то «источником зла» предполагает политическую репрессивность или ради светлого будущего прогрессивного процветания, или ради защиты «последних» «носителей добра», которые пока еще «удерживают», консервируют то «спасительное благо», что еще сохранилось в мире с их точки зрения. И в том, и в другом случае — это гностический дуализм «злого Творца» и «благого Спасителя», «врага» и «друга». И, по Таубесу, этот дуализм в секулярном мире только и может пониматься как секуляризированная гностическая эсхатология тех, кто готов также «духовно вкладываться в мир как он есть», как «вкладывался» Шмитт в 1933–1936 годы.

Тезис Таубеса о неприятии этого мира, который катится в геенну, при чтении «Западной эсхатологии» необходимо всегда иметь в виду. Именно в утверждении мира модерной цивилизации как очередного шага к апокалипсису сходятся Таубес

1. Именно Бубер в 1952 году в своем обвинении Маркиона в антисемитизме использует формулировку «как духовный вклад в уничтожение Израиля» («als einen geistigen Beitrag zur Zerschtoerung Israels») (Taubes, 1996: 176). Но в английском переводе лекций Бубера об иудаизме в 1967 году «geistigen Beitrag» переведено как «spiritual contribution», а не «investment» (Buber, 1967). В этом отношении причины того, почему Таубес в немецком тексте использует английскую формулировку, а не немецкую, остаются непонятными, если не предположить, что Таубес, используя язык противников Германии во Второй мировой войне, лингвистически демонстрирует неприятие того «мира как такового», в «удержание» которого «вкладывался» Шмитт.

и Шмитт. Но тезис Таубеса о недопустимости «духовных инвестиций в этот мир как он есть» оказался тем «противостремительным» положением, которое радикально отличало его гностицизм от гностицизма Шмитта, предполагавшего необходимость сдерживания апокалипсиса.

Притом нельзя забывать, что картина мира современной цивилизации может быть и иной: она может пониматься как рост рациональности и прогресс в вытеснении гностицизма вместе с христианством из жизни общества (по Блюменбергу), как процесс комплементарного роста рациональности и компенсирующего его роста интереса к иррациональному (гностицизму и христианству) (по Маркварду). Это — концепции притяжения мира, его трансформаций, конструктивного обсуждения и решения проблем, вызванных модернизацией. Но это и варианты путей к нейтрализации гностического в модерне. Таубес и Шмитт шли иными дорогами. И конечно, то ощущение, которое Таубес оставляет у читателя «Западной эсхатологии» и автора послесловия — А. Ф. Филиппова, может быть только от этой первой и единственной монографии Таубеса:

«В этом разница между Лёвитом и Таубесом: первый констатирует исчерпание нарративов и разочарование в перспективах, второй, как кажется, все еще готов довериться Богу и его пророкам» (Филиппов, 2023: 423).

Последующие тексты Таубеса показывают, что, несмотря на готовность довериться «Богу и пророкам», Таубес не менее Лёвита убежден в исчерпаниии и бесперспективности нарративов как вида духовных инвестиций. А скорее всего именно благодаря «доверию Богу и пророкам» Таубес и отказывается от этих инвестиций, от борьбы за сохранение «духовного» в мире, поскольку именно эта борьба и приводит к репрессиям и бесчеловечности, к эскалации гностических рецидивов, в рамках которых производится различение «духовных» («друзей») и «бездуховных» (врагов), к призывам уничтожить тех, кого обозначили как «бездуховных». Из этой «шмиттовской ситуации» Таубес видит только один выход: вообще не делать «духовных вкладов» в этот наличный мир, который ничто не может спасти — ни кропотливый труд по сохранению прежних достижений, ни попытки реставрировать былое величие, ни революционные призывы к созданию «дивного нового мира».

К этим контекстным ориентирам, предлагаемым нами для понимания «Западной эсхатологии», можно, пожалуй, добавить еще и то значение, которое имеют для Таубеса интерпретации гностического мировосприятия у Д. Лукача, Э. Блоха, на которых он ссылается в тексте, и у Г. Шолема, на которого в «Западной эсхатологии» ссылок нет. Можно напомнить, что в послесловии к русскому переводу Филиппов отмечает встроенность текста Таубеса в традицию веберовской социологии и (добавим мы), в частности, в веберовскую теорию секуляризации. Там же отмечается, что хотя Таубес не написал больше ни одной монографии, однако при этом он серьезно повлиял на интеллектуальную историю послевоенной Германии.

Книга Таубеса, несомненно, спровоцировала всплеск интереса к связи гностицизма с современной культурой. Так, кроме упомянутых работ Фёгелина, Блюменберга и Маркварда появилось большое исследование «философии откровения» Баадера и Шеллинга в контексте гностицизма, мистики Я. Бёме и лурианской каббалы, сделанное П. Козловски. Вслед за Таубесом он возложил ответственность на гностицизацию религии и философии на иудаизм. По мнению Козловски:

«...в иудаизме возникает тенденция к гностицизму, к теории страдающего Бога в тех опытах, в которых история Адама больше недостаточна для объяснения страдания и несправедливости, которые происходят с людьми. Если страдание больше необъяснимо человеческой виной и не может компенсироваться апокалиптическим или сотериологическим ожиданием, только теория, что сам Бог страдает от мира, может сделать зло и беду понятными» (Kosłowski, 2001: 142).

Как и Таубес, Козловски видит у Шеллинга и особенно у Гегеля мощное влияние гностицизма, несколько отделяя от них Баадера, у которого это влияние выражено, по его мнению, слабее. Однако Козловски, в отличие от Таубеса, считает гностицизм не мифологией, а философской спекуляцией, что тоже надо учитывать при чтении «Западной эсхатологии».

Перевод «Западной эсхатологии»: «искупление» и/или «спасение» в «последние времена»

Завершая, надо сказать несколько слов и о переводе текста «Западной эсхатологии» на русский язык. Его уровень не уступает уровню других переводов одного из самых известных современных переводчиков философских текстов Александра Шурбелёва («Искусство и красота в средневековой эстетике» (2003), «Открытое произведение» (2004) У. Эко, «Немецкий идеализм» (2016) и «Шеллинг. О сущности человеческой свободы» (2023) М. Хайдеггера и др.), что не позволяет закрыть глаза на опечатки (с. 161, 208, 232, 237) и не снимает вопросы о переводе отдельных ключевых терминов.

Так кажется, что русскоязычному читателю, возможно, мог быть ближе перевод слова *Erlösung* как «спасение», а не «искупление». В бытовом употреблении *Erlösung* используется даже в смысле «избавления», например, во фразе: «Я избавился от этого мусора». Один из переводов слова *Lösung* — «выход». *Lös* — «освободи». Но в немецком языке есть еще и понятие «спасения» в собственном смысле слова — *Heil*, которое как простое существительное можно перевести через понятие «слава» и даже «благодать», но можно и через отглагольное «спасение». Сами языковые модели показывают, что в русском языке «искупление» имеет в своей основе отсылку к «выкупу», к юридической теории спасения, а «спасение» отсылает к «избавлению», «освобождению», тогда как в немецком языке *Erlösung* никак не связано с «выкупом», а предполагает именно «избавле-

ние». Heil же в немецком отсылает к слову Heilig («святой»), в русском же, возможно, — к таким понятиям православного богословия как «обожение» или «освящение».

Все это усугубляется тем, что в немецком языке понятие «искупление» может быть выражено словом *Versöhnung*, которое чаще, конечно, переводят как «примирение» в том смысле, в котором его использует Гегель. Таубес в «Западной эсхатологии» также преимущественно использует это понятие для анализа философии Гегеля. Но это «примирение», третий момент в диалектике Гегеля, в интерпретации Таубеса оказывается секуляризацией представления об «эпохе Святого Духа», о последнем эоне «истории спасения» (*Heilsgechichte*) у Иоахима Флорского (с. 73–74, 78, 181). Тем самым можно говорить, что понятие *Versöhnung* имеет амбивалентный смысл в немецком тексте: и как «искупление», и как «примирение». Это, конечно, требует как минимум указания рядом с русским переводом понятия на немецком, если не отдельного примечания переводчика. Однако в тексте отсутствует как первое, так и второе.

Использование Таубесом *Versöhnung* и *Erlösung* наряду с Heil (в том числе в понятиях *Heilsökonomie* (рус.: «домостроительство спасения», «икономия») и *Heilsgechichte* (рус.: «история спасения»)) ставит перед переводчиком сложную задачу и приводит к необходимости использовать в одном случае для перевода слово «искупление» (*Erlösung*), а в другом «спасение» (Heil). Переводчик должен принять трудное решение — и наиболее привычно как раз не использовать одно слово русского языка для перевода разных слов немецкого. Но за этой необходимостью появляется риск потерять то противопоставление, которое оказывается одним из ключевых для характеристики гностического миропонимания у Таубеса: противопоставление «творения» «спасению». В гностицизме Демиург — это тот, кто создает порочный мир, где человек отчужден от самого себя (не говоря уже об отчуждении от продуктов своего труда). Этому «отчуждающему богу» противостоит Спаситель, тот, кто именно «спасает» от этого отчуждения. И это «спасение» не обязательно означает «выкуп» или «искупление», но оно точно означает «избавление»: неспроста Таубес при упоминании «освобождения» (*Erlösung*) указывает имена Маркса, Лассаля, Бернштейна и Троцкого (Таубес, 2023: 40), которые в оптике Таубеса отсылают нас к началу второго куплета «Интернационала».

Со стороны простого читателя, не утружденного тяжестью труда переводчика, кажется, что эта игра слов и образов могла быть передана тем, что рядом с русским переводом таких ключевых для Таубеса слов, как *Erlösung* и Heil, можно было бы поставить в круглых скобках немецкое слово. Тогда в тексте это могло выглядеть так: «спасение (*Erlösung*)» и «спасение (Heil)». Но это приводит, конечно, к возражениям иного рода и делает такое решение сомнительным, хотя совершенно несомненно то, что при первом упоминании в тексте стоило бы все-таки указать, что везде по тексту *Erlösung* будет переводиться как «искупление» (но подразумевать «избавление»), а Heil — строго как «спасение».

Примечаний переводчика требовала и использованная им прямая транслитерация с немецкого на русский таких понятий, как «энтюмесис» и «эктрома» (Таубес, 2023: 329). Эти понятия встречаются только один раз там, где Таубес приводит их в цитате Тертуллиана. Но даже у Таубеса в немецком тексте указано: «Ektroma (der Achamoth)» (Taubes, 1947: 161). То есть автор текста, приводя цитату, поясняет, что тут имеется в виду гностическая София-Ахамот, тогда как переводчик и убирает упоминание об «Ахамот», и не поясняет в примечании значение понятий «энтюмесис» и «эктрома», что было бы нужно сделать.

На те же размышления и на необходимость указания в русском тексте понятий, используемых в оригинале на немецком языке, наводит перевод понятий *Urzeit* как «исконного времени» и *Endzeit* как «последнего времени». Это интересная находка переводчика — но все-таки привычнее эти слова переводить в теологическом контексте как «время творения мира» и «время конца света», или просто «конец света». Здесь эту переводческую находку, лучше передающую мысль Таубеса, чем привычные переводы, также нужно было сопроводить указанием немецких слов, используемых в оригинале. Хотя, возможно, это замечание следовало бы отослать редакторам и издательству, а не переводчику.

При этом в остальном перевод выполнен блестяще. Достоин и его издание, относительно которого можно было бы только посетовать на отсутствие именного указателя и того, что отметил автор послесловия: комментарий на каждый абзац текста. А мы, взяв за пример самого Таубеса, радикализируем эту претензию: не только на каждый абзац, но еще и на каждое ключевое понятие текста «Западной эсхатологии». Теперь эта задача, с момента появления перевода «Западной эсхатологии», доступна и для русскоязычного читателя, все чаще сталкивающегося, а иногда и перманентно пребывающего в гностически проинтерпретированном мире, отрицающем иные, альтернативные его интерпретации, которые тем не менее сейчас не только возможны, но и необходимы.

Литература

- Аверинцев С. С. (1977). Порядок космоса и порядок истории // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука. С. 89–113.
- Барт К. (2005). Послание к Римлянам / Пер. с нем. В. Хулапа. М.: ББИ.
- Башков В. В. (2022). Репетиция политического: Сёрен Кьеркегор и Карл Шмитт. СПб.: Владимир Даль.
- Бульман Р. (2012). Эсхатология и история. Присутствие вечности. М.: Канон+.
- Кант И. (1980). Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука. С. 279–291.
- Карсавин Л. П. (1992). О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс. С. 3–234.
- Кьеркегор С. (2014). Понятие страха / Пер. с дат. Н. Исаевой и С. Исаева. М.: Академический проект.

- Марквард О.* (2023). Теодицея, философии истории, гностицизм / Пер. с нем. А. П. Соловьева // *Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна* / Под общ. ред. Д. А. Масленникова. СПб.: РХГА. С. 636–648.
- Осборн П.* (2013). Маркс и философия времени / Пер. с англ. А. Л. Фомина // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия.* № 1. С. 15–32.
- Таубес Я.* (2021). *Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного* / Пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль.
- Таубес Я.* (2023). *Западная эсхатология* / Пер. с нем. А. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль.
- Тиллих П.* (1925). *Диалектическая теология* // *Путь.* № 1. С. 148–154.
- Филиппов А. Ф.* (2023). *Между социологией и теологией* // *Таубес Я. Западная эсхатология* / Пер. с нем. А. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль. С. 409–427.
- Флоренский П. А.* (1996). *Пределы гносеологии* // *Флоренский П. А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2.* М.: Мысль. С. 34–60.
- Шеллинг Ф. В. Й.* (2002). *Философия откровения* / Пер. с нем. А. Л. Пестова. Т. 2. СПб.: Наука.
- Шеллинг Ф. В. Й.* (2010). *Штутгартские частные лекции* / Пер. с нем. П. В. Резвых // *Философия религии. Альманах 2008–2009* / Отв. ред. В. К. Шохин. М.: Ин-т философии РАН. С. 326–396.
- Шмитт К.* (2000). *Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете* / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // *Шмитт К. Понятие политического* / Пер. с нем., под ред. А. Ф. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц. С. 7–98.
- Baader F. K.* (1851). *Vorlesungen über religiöse Philosophie. I. Heft. Vom Erkennen* // *Baader F. K. Sämtliche Werke. Bd. I.* Leipzig: Hermann Bethmann. S. 151–320.
- Baader F. K.* (1855). *Vorlesungen über speculative Dogmatik* // *Baader F. K. Sämtliche Werke. Bd. VIII.* Leipzig: Hermann Bethmann.
- Baltasar H. v. U.* (1937). *Apokalypse der deutschen Seele. Bd. 1.* Salzburg: Anton Pustet.
- Baltasar H. v. U.* (1947). *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus.* Heidelberg, Kerle Verlag.
- Buber M.* (1967). *On Judaism.* URL: <https://theanarchistlibrary.org/library/martin-buber-on-judaism#toc24> (дата доступа: 14.12.2023).
- Heidegger M.* (1977). *Gesamtausgabe. Bd. 5.* Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Jonas H.* (1934). *Gnosis und spätantiker Geist I: Mythologische Gnosis.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas H.* (1963). *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas H.* (2008). *Memoirs,* trans. Krishna Winston. Lebanon, NH: University Press of New England.
- Koslowski P.* (2001). *Philosophien der Offenbarung Antiker Gnostizismus,* Franz von Baader, Schelling. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Rosenzweig F. (2002). *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau: Albert Raffelt.
- Schelling F. W. J. (2013). *Die Weltalter*. Milano: Bompiani.
- Styfhals W. (2019). *No spiritual investment in the world: gnosticism and postwar German philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press: Cornell University Library.
- Taubes J. (1947). *Abendländische Eschatologie*. Bern: A. Francke AG. Verlag.
- Taubes J. (1996). *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus, oder Ein Streit um Marcion, einst und jetzt // Taubes J. Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft; gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*. München: Wilhelm Fink. S. 173–181.
- Tillich P. (2008). *Ausgewählte Texte*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Origins and Meaning of Jacob Taubes' "Occidental Eschatology"

Book review: Taubes J. (2023) *Occidental Eschatology*, trans. A. Shurbelev, St. Petersburg. 432 p. (In Russian)

Tatyana N. Rezvykh

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of Advanced Further Education, St. Tikhon's Orthodox University

Address: Novokuznetskaya st., 23B, Moscow, 115184, Russian Federation

E-mail: hamster-70@mail.ru

Artem P. Solovev

Candidate of Philosophy, Deputy Rector for Research,

Almaty Orthodox Theological Seminary.

Address: Ashimbaeva str., 26, Almaty, 050002, Republica Kazakhstan

E-mail: artstudium@yandex.ru

The translation of Jacob Taubes' "Occidental Eschatology" into Russian is a worthy occasion to clarify for Russian-speaking readers the origins and significance of this book. Among the philosophical roots and foundations of Taubes' text, there is the "pantheistic-immanent representation" of Baader and Schelling about time as the time of "salvation", which is directed both towards the eschaton, towards future eternity, and the past, towards creation. Time turns out to be that which connects two eternities, and God unites time and eternity. On the other hand, Taubes develops Hans Jonas' research on Gnosticism and discovers the Gnostic character of modernity. Three contextual moments allow the reader to understand the deeper meaning of "Occidental Eschatology": 1) the rethinking and synthesis of Jonas' and Karl Löwith's ideas in Taubes' work, 2) the discussions between Taubes, Hans Blumenberg, and Odo Marquard on the role of Gnosticism in modernity, and 3) the connection of Taubes' ideas with the understanding of secularization as a continuation of religion "by other means", which was characteristic of C. Schmitt and K. Löwith. These narratives are enhanced by the readers' grasp of the fact that Taubes perceives himself as living in a Gnostic world of total alienation, which must disappear. "No spiritual investments" can be made in this world. This position is considered opposite to Schmitt, who asserted the necessity of delaying the apocalypse. In addition, it is necessary to understand the complexities of the wonderful translation, which has long been necessary for the Russian-speaking reader of "Occidental Eschatology", who permanently resides in a gnostically interpreted world.

Keywords: Taubes, Löwith, Jonas, Voegelin, Blumenberg, Marquard, Schelling, Occidental Eschatology, Gnosis

References

- Averintcev S. (1977) Porjadok kosmosa i porjadok istorii [The Order of Space and the Order of History]. *Pojetika rannevizantijskoj literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature] (auth. S. Averintcev), Moscow: Nauka, pp. 89–113. (In Russian)
- Baader F.K. (1851) Vorlesungen über religiöse Philosophie. I. Heft. Vom Erkennen. *Sämmtliche Werke*, bd. I (auth. F.K. Baader), Leipzig: Hermann Bethmann, pp. 151–320.
- Baader F.K. (1855) Vorlesungen über speculative Dogmatik. *Sämmtliche Werke*, bd. VIII (auth. F.K. Baader), Leipzig: Hermann Bethmann.
- Baltasar H. v. U. (1937) *Apokalypse der deutschen Seele*, bd. 1, Salzburg: Anton Pustet.
- Baltasar H. v. U. (1947) *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, Kerle Verlag.
- Bart K. (2005) *Poslanie k Rimljanam* [Epistle to the Romans], Moscow: BBI. (In Russian)
- Bashkov V. (2022) *Repeticija politicheskogo: Sjoren K'ergegor i Karl Shmitt* [Rehearsing the Political: Søren Kierkegaard and Carl Schmitt], Saint Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russian)
- Buber M. (1967) On Judaism. Available at: <https://theanarchistlibrary.org/library/martin-buber-on-judaism#toc24> (accessed 14 December 2023).
- Bultman R. (2012) *Jeshatologija i istorija. Prisutstvie vechnosti* [Eschatology and History. Presence of Eternity], Moscow: Kanon+. (In Russian)
- Filippov A. (2023) Mezhdru sociologiej i teologiej [Between Sociology and Theology]. *Zapadnaja jeshatologija* [Occidental Eschatology] (auth. J. Taubes), Saint Petersburg: Vladimir Dal', pp. 409–427. (In Russian)
- Florenskij P. (1996) Predely gnoseologii [Limits of Epistemology]. *Collected works in 4 vol.* (auth. P. Florenskij), vol. 2, Moscow: Mysl', pp. 34–60. (In Russian)
- Heidegger M. (1977) *Gesamtausgabe*, bd. 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Jonas H. (1934) *Gnosis und spätantiker Geist I: Mythologische Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas H. (1963) *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas H. (2008) *Memoirs*, trans. Krishna Winston, Lebanon, NH: University Press of New England.
- Kant I. (1980) Konec vsego sushchego [The End of All Beings]. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters] (auth. I. Kant), Moscow: Nauka, pp. 279–291. (In Russian)
- Karsavin L. (1992) O lichnosti [About Personality]. *Religiozno-filosofskie sochinenija* [Religious and philosophical works] (auth. L. Karsavin), vol. 1, Moscow: Renessans, pp. 3–234. (In Russian)
- Kierkegaard S. (2014) *Ponjatie straha* [The Concept of Fear], Moscow: Akademicheskij proekt. (In Russian)
- Koslowski P. (2001) *Philosophien der Offenbarung Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Markvard O. (2023) Teodiceja, filosofii istorii, gnosticizm [Theodicy, philosophies of history, Gnosticism]. *Ideja Boga i obraz teologij v filozofskih diskursah zrelogo moderna i postmoderna* [The Idea of God and the Image of Theology in the Philosophical Discourses of Late Modernity and Postmodernity] (ed. D. Masennikov), Saint Petersburg: RHGA, pp. 636–648. (In Russian)
- Osborn P. (2013) Marks i filosofija [Marx and philosophy]. *Bulletin of Moscow University. Philosophy*, no 1, pp. 15–32. (In Russian)
- Rosenzweig F. (2002) *Der Stern der Erlösung*, Freiburg im Breisgau: Albert Raffelt.
- Schelling F. (2002) *Filosofija otkrovenija* [Philosophy of Revelation], vol. 2. Saint Petersburg: Nauka. (In Russian)
- Schelling F. (2010) Shtutgartskie chastnye lekcii [Stuttgart Private Lectures]. *Philosophy of Religion: Almanac 2008–2009* (ed. V. Shokhin), Moscow: Institut filosofii RAN, pp. 326–396. (In Russian)
- Schelling F. W. J. (2013) *Die Weltalter*, Milano: Bompiani.
- Schmitt C. (2000) Politicheskaja teologija. Chetyre glavy k ucheniju o suverenitete [Political Theology. Four Chapters on the Doctrine of Sovereignty]. *Ponjatie politicheskogo* [The Concept of Political] (auth. C. Schmitt), Moscow: KANON-press-C, pp. 7–98. (In Russian)
- Styhals W. (2019) *No spiritual investment in the world: gnosticism and postwar German philosophy*, Ithaca, NY: Cornell University Press: Cornell University Library.
- Taubes J. (1947) *Abendländische Eschatologie*, Bern: A. Francke AG. Verlag.
- Taubes J. (1996) Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus, oder Ein Streit um Marcion, einst und jetzt. Taubes J. *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft; gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte* (auth. J. Taubes), München: Wilhelm Fink, s. 173–181.
- Taubes J. (2021) *Ad Carl Schmitt. Soprzazhenie protivostremitel'nogo* [Ad Carl Schmitt. Conjugation of counter-propulsion], Saint Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russian)
- Taubes J. (2023) *Zapadnaja jeshatologija* [Occidental Eschatology], Saint Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russian)
- Tillich P. (2008) *Ausgewählte Texte*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Tillich P. (1925) Dialekticheskaja teologija [Dialectical Theology]. *Put'*, no 1, pp. 148–154. (In Russian)